想要获取更多资源吗?

点击上方图片，即可进入修行资料中心，探索浩如烟海的佛经经典、禅修指南、开示讲记以及实修方法等珍贵内容。这里汇集了助您精进修行的各类资源，无论您是初学者还是资深修行者，都能在此找到滋养法身慧命的甘露法雨，开启智慧，增长福德，成就菩提！

净界法师：楞严经十卷（一）

《愣严经》修学的重点，简单的说就是在修习《首愣严王三昧》。我们在讲《首愣严王三昧》内涵之前，我们先跟大家说明一下，为什麽我们要修习《首愣严王三昧》？到底这三昧对我们在当中，修行有什麽样的好处？

在大乘佛法的内涵当中讲到，宇宙间有二种的力量是特别的殊胜广大：一个我们内在心灵的力量，一个是外在佛陀的力量。当我们这念心很清楚的现前，很坚定来忆念阿弥陀佛功德的时候，这时候所谓能念的心不可思议，所念的佛不可思议，这时候产生了一种感应道交。

在感应道交的状态之下，使令我们的生命产生重大的变化；从现世来说，让我们业障消除福慧增长，创造了今生的安乐；从来生来说，使令我们在临终的时候，蒙佛接引往生西方，成就一种来世的解脱。感应道交可以说是我们所有〔净土宗〕的修学者所追求修学的最终目标。

但感应道交的内涵我们过去也一再的强调，以心力为主导，佛力只是一个被动的配合。也就是说，假设我们内心产生了障碍，特别是烦恼的障碍，这时候即便你忆念阿弥陀佛，这样的加持力是非常的有限，这样的感应的力量就相对的就减少很多。所以感应道交的先决条件，我们必须要破除烦恼的障碍，必须安住在正念，这是非常重要的标准。

「安住正念」在《愣严经》里面它讲一个观念：我们这一念心是一体二面的，我们有时候产生烦恼变成一个魔鬼，我们有时候安住在正念，变成一个佛陀；我们这一念心有时候魔鬼、有时候是佛陀，它是一体二面的。问题是我们怎麽样将魔鬼势力、烦恼的势力降低，把正念的力量加强。

当然我们佛教的修学有很多的方法，都可以对治烦恼，譬如持戒，譬如我们修四念处...都可以。但是这样的对治，一般来说只是一个表面上的对治，从一种功能作用上的对治，我们说是如石压草。这地方草很多怎麽办呢？我把那石头舖上去，这草生长的势力就降低，但是我们就没办法从根本上去把它拔除。

本经《首愣严王三昧》它的特色，是把烦恼的根源找到，然后把它拔掉，从根本上去破坏烦恼的势力。当然烦恼的根被破坏以后，它上面枝叶花果的势力相对减低了；我们再配合持戒，再配合四念处来对治，这效果就更好了。

我们在进入《愣严经》正文的时候你会发觉，它刚开始先找到问题的根源，然后告诉你怎麽把这根源拔除。《首愣严王三昧》它的一个特色，它能够让我们很快的从烦恼中解脱出来「安住正念」。这就是我们在研究《愣严经》时候，能够使令我们很快的保持正念，乃至于达到临终的正念；有临终的正念，感应佛陀的加被而往生净土。这也就是我们一般常说的「禅净双修」，以禅观来破除烦恼的势力，以念佛增长我们的功德，这样的配合就非常的殊胜，这也就是我们修习《首愣严王三昧》的目地，就是能够达到临终的正念。

甲一、总说　（分二：乙一、赞叹述益。乙二、誓愿请加。）

乙一、赞叹述益

「妙湛总持不动尊　首愣严王世希有

销我亿劫颠倒想　不历僧只获法身

这段经文是阿难尊者在听佛陀讲完《首愣严王经》三卷的观念以后，他开悟以后讲出的一句偈诵，来表达它内心的状态。这段偈诵蔼益大师的科判叫做「赞叹述益」，赞叹法门的殊胜，而敍述自己所得到的利益。第一段讲到「赞美人法」，先赞叹能说的人，再赞叹所说的法。

「赞叹人法」

『妙湛总持不动尊』

赞叹能说法的佛陀，佛陀您能够把这《首愣严王》的法门传授出来，这件事不可思议。佛陀能够将此法门传授出来，表示佛陀的心是安住在《首愣严王三昧》。蔼益大师他就用《首愣严王三昧》的三大特色来诠释这段经文。

什麽是『妙湛』呢？就是《首愣严王三昧》的第一个特点，它是随缘不变的；也就是说，修行者根据空观的智慧来破除我们心中的执取，而安住在不变的体性，不会随因缘变化的称之为「妙湛」。

『总持』发明不变随缘的作用，在不变当中随顺种种的因缘，能够善巧方便来积功累德，成就自利利他的功德，总持总摄一切的波罗蜜。这是讲到它随缘的作用，是修习假观。

『不动尊』是修习中观，当我们把空假二观达到平衡的时候，显现的一种相貌就是“不动”，不为一切内外的魔境所扰动；内在的魔境就是我们的烦恼，外在的魔境《愣严经》所强调的就是鬼神道；不为内在的烦恼，不为外在的鬼神所扰动。

所以这个『妙湛总持不动尊』就显现整个《首愣严王三昧》内心的状态是不变的、是随缘的，而它的总相貌就是“不动”。

而怎麽样能够成就这样的心态呢？

『首愣严王世稀有』我们必须透过《首愣严王》法门的修学，才能够达到的。《首愣严王》翻成中文叫做「一切智的究竟坚固」，我们以这样的心态来做一切的功德，第一、它是究竟圆满没有欠缺；第二、它是坚固不可破坏的，你安住在不变随缘，随缘不变的状态，你修习所有的善法，布施、持戒、忍辱……都不能破坏，特别的坚定。《首愣严王三昧》包括究竟义跟坚固义，这法门是非常珍贵稀有的，佛陀也不是随便开显的。

(说明阿难尊者，在修学过程当中他自己得到的利益)

『销我亿劫颠倒想　不历僧只获法身』

《首愣严王三昧》它所破的当然是烦恼。我们刚刚讲过烦恼它是有根本的，什麽是根本呢？《愣严经》讲生灭心或讲妄想，这地方讲颠倒想，这都是烦恼的根本。

我们解释一下：

颠倒想我们又叫妄想，在《愣严经》的观念，它第一个要你分别真妄。我们这一念心，你要随时知道你现在是安住妄想还是安住在真心。那麽怎麽知道真心跟妄想呢？《愣严经》做出一个判断的方法，什麽叫颠倒想？

“想”是没有错，人是应该有思想，问题是不能落入颠倒；当我们的心跟外境接触的时候会产生一个感受，而我们的想法是跟着外在的感受而走，跟着感觉走这就是颠倒想，因为这个就会引生烦恼。譬如我们吃苦瓜，当我们的舌头跟苦瓜接触的时候，有一个苦的感受；这“受”我们就产生一个想法，这苦瓜不好吃，这个就是颠倒想。我们今天去吃蜂蜜，我们的心跟蜂蜜接触的时候，会产生一个感受，一个甜蜜的感受，这蜂蜜很好吃，这也是颠倒想。当你的想法是由感受来牵动的，这就是颠倒想。

那什麽是真实的想，真心出来的呢？譬如说我要利益无量无边的众生，你这想法是从你内在对道理的思惟而产生的一个想法，是从内心生起的，这就是真实的想。

所以我们在判断什麽是颠倒想，什麽是真实的想，你要找到它的根源是从哪里来的；只要你这想法是从外面来的，通通是妄想，通通是痛苦的根源，这都是你要破的。就是说我现在有一个想法，你问他，「你从什麽地方来」？这想法是我跟外境接触的时候而产生的，外境消失了我这想法就消失，这就是颠倒想。我今天生起一个想法，外境不管怎麽变，我一定要利益有情，我一定要弘扬佛法，外面怎麽变你的想法还是不变，这就是真实想。只要从内心深处生起的想法，这就是真实的功德，由外境的刺激引生的就是颠倒想。简单的判断就是这样，当然《愣严经》它会很详细的说明。

总而言之，阿难尊者说：「这法门我得到最大、最大的好处，就是消灭我的颠倒想」。《愣严经》说：所有的烦恼有一个根本，不管贪欲、瞋恚，就是颠倒想。你这根拔掉以后烦恼就没有根本了，所以当我们把颠倒想拔掉以后，就很快能够证得清净的法身。

这是讲到阿难尊者修习《首愣严王三昧》，所成就的一个自利自受用的功德。当然它的功德不仅于此，它会产生利他的功德。

乙二、誓愿请加

愿今得果成宝王　还度如是恒沙众
将此深心奉尘刹　是则名为报佛恩
伏请世尊为证明　五浊恶世誓先入
如一众生未成佛　终不于此取泥洹
大雄大力大慈悲　希更审除微细惑
令我早登无上觉　于十方界坐道场
舜若多性可销亡　铄迦罗心无动转」

（出自《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首愣严经》

《愣严经》我们刚刚前面讲过，我们刚开始在修学不变跟随缘的时候，先从我空法空的智慧，破除颠倒想，成就不变的体，先悟入这个“体”。接下来从这个“体”依体起用，产生随缘的作用，这就是菩萨的誓愿。这时候他发起一个菩萨的誓愿，而且请求佛陀再一次的加持。

这段经文蔼益大师分成三小段：第一、发大誓愿。

当阿难尊者消除颠倒想以后他说：我对于未来有二个祈望，第一、『愿今得果成宝王』我希望我能够赶快成就无量的波罗蜜，成就佛陀，成就宝王。第二、『还度如是恒沙众』，我希望以我的波罗蜜，来救度一切恒沙的众生，下化众生。

这样的上求佛道下化众生，他的心态是怎麽样？『将此深心奉尘刹』。

这段话最主要就是「深心」。古德解释「深心」就是真实不虚妄的心，不为名利，不为人天果报，不求二乘涅盘，一心一意为了众生、为了菩提这种深心。当然阿难尊者能够生起这样的深心，也就是因为他经过《首愣严王三昧》的洗涤，消除了颠倒想才做得到，没有夹杂任何的颠倒想，依止上求佛道下化众生，来报答佛陀的说法之恩『是则名为报佛恩』。

这一段蔼益大师说：它是一个总相的菩提心，一般性的菩提心。

(别相、增上菩提心)

『伏请世尊为证明　五浊恶世誓先入　如一众生未成佛　终不于此取泥洹』

阿难尊者这时候跪在佛前，请佛陀来证明他的内心。他说：我今天要度众生，是怎麽来度众生

呢？是『五浊恶世誓先入』。

这地方就很特别，蔼益大师说：五浊恶世的特色，从外在的环境来说，「去佛久远，魔强法弱」；五浊恶世就是染污的力量很大，清净的力量很少，诱惑很多。从内心的世界说，众生烦恼粗重，刚强难化；众生这个时候烦恼很重，到无浊恶世大家都很重。在这样一种外缘跟内因都非常污浊的环境之下，一般的菩萨是不敢来到这个世界度众生。阿难尊者他以坚固的誓愿，他说：『五浊恶世誓先入』。而且他说假设一个众生他没有成佛，他绝对不成就大般涅盘。

蔼益大师他在讲别相的菩提心时他说：「菩萨的誓愿，是以他心中的智慧作基础」。阿难尊者今天敢发一个这麽重的誓愿说：『五浊恶世誓先入』，表示阿难尊者是透过《首愣严王三昧》而成就了“心佛众生”三无差别。他能够从众生的妄想当中，找到清净的本体，说是「把心带回家」；而从这“家”当中，他产生了一种同体大悲，方能致此，才能够发起这样的誓愿，否则一般人不敢发这种『五浊恶世誓先入 如一众生未成佛
终不于此取泥洹』。表示阿难尊者已经过《首愣严王三昧》，也真实的洗涤他的颠倒想，真实的找到他自己的家。
『大雄大力大慈悲 希更审除微细惑
令我早登无上觉 于十方界坐道场』

请佛加被：阿难尊者他只是悟得清净的法身，他还未证得，所以他再次请佛陀。「大雄」是佛陀的法身；「大力」是依止法身所产生的智慧，它能够破烦恼障；「大慈悲」是依法身所生的慈悲心。

阿难尊者这时候，他希望能够更进一步消灭他微细的烦恼。在蔼益大师的判教，阿难尊者他这候觉悟了清净法身，他的阶位是“圆教的初信(住)位断见惑，他知见的烦恼破坏了，但是他还有爱取的思惑。

就是在《愣严经》佛陀说：「阿难尊者你已经觉悟了清净的法身，你也知道妄想是不真实的，是外境的刺激产生的，你现在慢慢的能够不为烦恼所扰动，能够成就不动尊。但是你无量劫来在六根门头中累积很多的习气，这个都要消除」。「微细惑」就是要经过二十五圆通，六根、六尘、六识、十八界，从六根门头当中，去洗刷我们过去所残馀的烦恼习气。

这段经文等于是承先启后，把前面三卷的观念作一个总结，又带动下一段二十五圆通的修行。所以他说『希更审除微细惑』，等于是再一次的请法，使令我能够早一点把六根的烦恼洗乾净，而成就无上菩提，到十方界去广度众生，这是请佛陀更进一步的加被。
说明道心不退：『舜若多性可销亡 铄迦罗心无动转」』

阿难尊者修习《首愣严王三昧》的特点，就是道心不退。“舜若多”指虚空的意思。虚空是无形无相的，我们看到树木被台风一吹倒了，房子也被台风吹倒了，但是我们没看过虚空被破坏了。

这段的意思是说：即便虚空是可以破坏，即便铄迦罗(金刚)，是可以破坏，我的心还是不动转。

这段的经文可以看出《首愣严王三昧》它的特点：第一、《首愣严王三昧》的理体，它所根本的思想就是『妙湛总持不动尊』，不变跟随缘二种观念。我们这一念心跟这观念接触了以后，产生一个“修德”。这样的修学有什麽好处呢？从自利的角度能：『消我亿劫颠倒想
不历僧只获法身』，破除我们的颠倒想，从利他的角度，我们能够产生坚固的誓愿：『五浊恶世誓先入 如一众生未成佛 终不于此取泥洹』。
《首愣严王》的殊胜，它能够从这地方来加深我们自利利他的功德。
甲二、别释
乙一、原文

大佛顶者。即心自性之理体也。随缘不变。融四科而惟是本真。不变随缘。妙七大而各周法界。喻冰水之始终。惟是湿性。譬太虚之羣相。不拒发挥。十界一心事造与理具。徧摄徧含。一境三谛。横辨与竖历。非并非别。依此成自行因果。故名如来密因修证了义。即此为化他因果。故名诸菩萨万行首愣严。因果妙修。全归性具。化他力用。宁隔体宗。二本明而金沙立辨。二义决而华屋有门。圆通既陈。信方便之无非圣性。圆根既选。知耳门之独利此方。明诲殷勤。戒乘俱急。道场安立。显密互资。无渐次而立渐次。能历之正助圆彰。即位次而非位次。所历之转依如幻。精研七趣。只因迷此大佛顶理而妄受轮回。谁达空华无别体。详辨五魔。本求悟此大佛顶理。而中途成惑。那知妄想作根原。是诚一代时教之精髓。成佛作祖之秘要。无上圆顿之旨归。三根普被之方便。超权小之殊胜法门。摧魔外之实相正印也。所以一念示人。灭业障如翻大地。依教行道。成菩提如观掌果。智者大师。闻名遥礼。不惮其劳。般剌尊者。剖膊远传。不辞其苦。智旭生逢像季。获遘雄诠。自非大士神功。曷繇染指。特以文圆义妙。旨远趣深。注疏虽多。宗极未立。悲了义之尚隐。痛迷津之孰告。不辞固陋。聊殚隙明。徧采众长。折衷一理。研精竭思。再述玄文。不敢与前人苦较是非。但自向斯经深求脉络。愿我同仁。虚心着眼。必有知其同异浅深。违顺得失者矣。
（出自 藕益大师全集 第六册《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首愣严经》玄义

这段是蔼益大师他在解释愣严经之前的序，这段序蔼益大师讲了三个重点：第一他先解释经题

，第二他将经文的纲要作说明，第三讲他自己作《楞严经》注解的心态。
乙二、释义
丙一、约经题明性修二德
从经题中我们知道《首楞严王三昧》它所依止的性德跟修德。
发明真性

“性”就是真实的理性，这个就讲到性德。我们整个《楞严经》的修学观念，就是根据《大佛顶》这三个字（到经文再解释）。

简单的想《大佛顶》就是真如理。蕅益大师说：其实《首楞严王三昧》就是在正念真如。真如理表现在内心，我们称之为「佛性」；表现在万物称之为「法性」。《大佛顶理》就是我们所依的性德。
《大佛顶》是什麽相貌呢？

即心「自性」之理体也。这地方的关键就是「自性」。我们在修《大佛顶》的时候你要有一个观念，《大佛顶》的道理是本来就这样子，「自性」就是众生本具的，我们只是把它恢复它本来的相貌，不是你后来增加的。譬如你从小接受教育，我们要好好的帮助别人，我们要好好的读书。这观念是怎麽来的呢？这不能说本具，因为你是受过教育，经过后来的薰习产生，这是外来的。但《大佛顶理》不是，是不管你怎麽流转，你永远不会改变的一个本性。当然我们现在离我们的本性很遥远，所以到底什麽是我们的本来面目呢？
蕅益大师说：「我们的本来面目，有二个相貌：
一、随缘不变，融四科而惟是本真。不变随缘。而妙七大而各周法界」。

我们原来的面目有二个面目：一、不变性，二、随缘性。我们凡夫就是失掉这个不变，二乘人失掉随缘。
我们简单讲一下：

凡夫的心是变来变去的，到处乱变，你看我们的心跟如意的环境接触产生一个乐受，产生贪爱的想法，我一定要越多越好；我们接触的环境是我们不如意的，我们不喜欢的产生苦受，我们就跟着这个感觉走，我们就产生瞋心，这个东西对我越少越好；我们产生一种不苦不乐的感受，我们产生愚痴，我们产生情执，产生愚痴的想法。

我们的心是变来变去的，一下子起贪，一下子起瞋，下子起痴。怎麽会这样子呢？我们就是被感觉、被这个“受”
，心随妄转被带着走。所以我们凡夫变到最后连自己什麽相貌都不知道，我们不知道自己是谁，我们完全被感觉、被感受、被外境来牵动，我们凡夫失掉不变的理体。

在整个四科(五蕴、六入、十二处、十八界)，这到经文都会详细说明，简单的讲就是身心世界，就是“色心”二法。总而言之，你要在身心世界当中找到一个不变的理体，然后从不变当中，再从七大而显现种种的清净法界，种种的庄严。二乘人「失其随缘之用」，二乘人是完全不变、完全不动，就失去了积功累德的机会，所以《楞严经》讲随缘讲得很清楚

你看《楞严经》讲空性，讲发明不变的体，讲得很清楚，它讲因缘观「假观」讲得更清楚。
讲因缘法是怎麽样？

「循业发现」每一个人都活在自己的因缘当中；你有你的小因缘，它讲到共业跟别业，而我们又有一个大因缘。而我们的小因缘又在大因缘中绕转。
那这怎麽办呢？

从《楞严经》的观念主要就是修六个字「明相位、立德业」。首先我们要在因缘当中，找到相状，这什麽样的因缘，然后找到自己的定位 。

我们一个人很容易犯错，有一个重要的因素，我们站错位子；你看我们出家众有三个阶位，刚开始「净罪集资」，第二阶段「积功累德」，第三「安养进修」。每一个阶段都有它应该做的事情，你应该进修的时候跑去弘法，你现的因缘该弘法的时候，你跑去进修，这个都是找错了定位。乃至于我们在整个僧团，在整个佛教界都有自己的定位，因为我们深受过去业力的影响。

我们在佛法修学不能否定过去的业力「循业发现」，我过去有一股很强大的业力，虽然我们知道一切法是空性的，但是在不变当中它会显现身心世界，而每一个人深受你过去业力的影响。但你不能离开因缘，《楞严经》说你要「就路还家」从因缘当中回家，所以你要找到你的定位。第二个更重要“立德业”在你的因缘当中去修学。
其实整个《楞严经》的观念，它就是在发明怎麽样的随缘不变。第一先成就自利的功德，然后告诉你怎麽样从不变当中，来随缘积功累德。整个十卷的经文就讲这二个观念，一个「从假入空」，一个「从空出假」。它的经文讲得非常的详细，佛陀举了很多很多的例子，他一定有办法让你懂。
喻冰水之始终。惟是湿性。譬太虚之羣相。不拒发挥。

当我们摄用归体的时候，我们发觉冰相状是坚固的，这表示一个人的“恶念”；水是柔软的，

表示一个人的“善念”。其实不管恶念善念，它的体性都是湿性，它的体性都是清净本然不变的“体性”。这是发明它的不变之体。
　　譬太虚之羣相。不拒发挥。

当我们从空出假的时候，你看虚空是很大，它本身没有形相，但是它又不障碍所有的形相去发挥，你要盖房子也可以，你要种树也可以，这是说明它随缘的妙用。
　　十界一心事造与理具。徧摄徧含。一境三谛横辨与竖历非并非别。

整个十法界(四科，七大)就是我们的身心世界。诸位要知道一个观念，《愣严经》讲得很多很多，海公在讲《愣严经》他讲一个观念：「所有《愣严经》的经文，没有离开你当下的身心世界，不管它再怎麼谈玄说妙，都是在讲你现在的身心世界」。《愣严经》是就着因缘来发明真理，没有离开你的身心世界。

十法界就是你的身心世界，而身心世界从内心来说，它是事造理具；事造是讲随缘的作用，理具是讲不变。从外境来说是横辨竖历；横辨就是随缘，讲到差别相；竖历就是不变，讲无差别相，它是非并非别。

《愣严经》的真如理，我们看它经文的结构，它要你先发明内心的真如，你的心先调整好，你的心先找到不变随缘、随缘不变；然后再找外境，哦、原来外境，你的身心世界是不变随缘，随缘不变，一切的外境也是不变随缘，随缘不变。

这是第二个，第三它告诉你，你内心的真如跟外境的真如是怎麼样的关系，你怎麼用内心的真如来带动外境的真如。《愣严经》讲真如理讲三件事，第一讲内心的真如，第二讲外境的真如，第三讲内心的真如跟外境的真如有什麼关系。这三个主题讲了三卷半。
　　净业学园04讲次 讲义第三面
　　丙一、约经题明性修二德。

蕅益大师先解释经题的含义，经题当中先解释《大佛顶》，这《大佛顶》是整个《愣严经》修学的观念。你整个修学观念，你最高的指导原则是什麼？就是保持「随缘不变跟不变随缘」在不变跟随缘当中达到平衡的状态，这就是《大佛顶》。
　　《大佛顶》有什麼好处呢？它会成就自利的功德跟化他的功德 。
　　自行化他：
　　依此成自行因果。故名如来密因修证了义。即此为化他因果。故名诸菩萨万行首愣严。

前面《大佛顶》是个道理，一个修行者，我们这明了的心，当我们顺从这道理去思惟，顺从这道理去修行的时候，它可以成就自行的功德，就是《如来密因修证了义》。我们前面说的「销我亿劫颠倒想，不历僧只获法身」，破除我们不必要的妄想。第二、我们顺着这个道理去思惟，能够成就化他的功德，能够《诸菩萨万行首愣严》能够强化我们的菩萨愿望，使令我们的愿望不退转，「五浊恶世誓先入，如一众生未成佛，终不于此取涅盘。」

《大佛顶》的道理对于我们自利利他是很有帮助的，这讲到它的修德；“修”包括成就自利的功德，也包括成就利他的功德。
　　总结、性修不二：
　　因果妙修。全归性具。化他力用。宁隔体宗。

因果妙修，就是「修」是一种造作，你要去造作，你要去思惟；这种自利利他的因果的修德，其实是从性德而来的。如果佛陀不跟你讲这种观念，你也不能够成就《修证了义》你也不可能修万行成就《首愣严》，所以它是由性德所引生的。但性德「化他力用。宁隔体宗」。因果妙修讲修德是由性德而起，但是这性德也没有离开修德，所以讲，化他力用，宁隔体宗。

依止性德而生起修德，而修德还能够开显性德「称性起修，全修在性」。我们刚开始是根据一个很粗略的观念来开展出自利利他，自利利他以后，我们对这观念更清楚了，更清楚以后我们就开展出一个更大的自利利他，那这自利利他又使令我们的观念更清楚。所以理论来帮助我们修学，而修学又让我们更加了解理论，所以到最后是性修不二。

理论上是，随缘不变，不变随缘，性德是这样子的，但实际在操作的时候，我们看《愣严经》的整个次第，它实际在修德的时候，它刚开始偏重在不变；你在变化当中，先把那不变的清净本体找出来，它很强调这个。《愣严经》的经文差不多有三分之二的经文在成就不变，发明随缘的部份少，它很强调自利的功德，虽然它理论上是，不变跟随缘，但是它成就的过程还是有它的先后次序。
　　丙二、示经要并称叹法益（一、经文要义。二、称叹法门殊胜。）

蕅益大师在讲《愣严经》的正宗分，其实是有六大科，而这地方分成五部份，少一个部份是解释经题，因解释经题前面解释过，所以剩下五大科。
　　二、分别真妄。
　　二本明而金沙立辨。

《愣严经》刚开始佛陀花了三卷半，来分别什麼是真心，什麼是妄心。佛陀对烦恼刚开始都没有加以说明，他只告诉你反正你所有的烦恼都有一个根本，所有的功德也有个根本，这叫二种

根本。

佛陀刚开始的时候祂并没有在枝末上、在作用上做分别，祂只告诉我们说：「一切法因缘生」。而有二种的因缘，一种是杂染的因缘，所谓的烦恼障、业障、报障，这种惑业苦流转的因缘；另外一个因缘是法身般若解脱，产生无量功德庄严的因缘。

为什麽有些人能够启动它的内心，创造很多的功德，有些人会启动它的内心，造了很多的烦恼，招感很多的业，而成就生死轮回呢？
佛陀说：因为我们的根本错误。

这二种根本就是一个「常住真心」是清净的根本，而「攀缘心」是杂染的根本；二种根本一个是常住真心，一个是攀缘心。
这二种根本讲出一个譬喻，就像「金沙立辨」。我们加以说明：

我们今天看到一个金矿，我们知道它不是完全是黄金，它也不是完全是泥沙，它是黄金跟沙的和合。但是它本来是黄金，金矿刚开始是只有黄金，而后来风吹雨打日晒，慢慢慢慢这泥沙就进来了，到最后黄金跟泥沙就溷在一起。溷在一起没关系，黄金的本质没有改变，我们只要加以陶(ㄊㄠˊ)冶(ㄧㄝˇ)把沙去掉，黄金的本质迟早又显现出来。这地方的意思是说，真心跟妄心，我们凡夫永远是溷在一起。
我们现在修行人的问题在哪里？

有时候我们安住在真心，生起戒定慧的功德，我们有时候安住在妄想，产生很多的贪瞋痴。你要做的第一件事情就是分别，先把它分清楚，先搞清楚什麽是主人，什麽是贼，你还没抓贼之前，先产生判断力。

古德说：妄想跟真心的判断，「妄想是离尘无体」，离开了六尘的境界它没有自体，而「真心是离尘有体」。我们加以说明：

我现在生起一个想法，这东西很好吃，这是一个“想”。那你要知道这个“想”到底我是要随顺它让它增长广大，还是这个想法我应该把它消灭，它是个贼我应该把它消灭。

首先你要看它，你觉得这东西很好吃，这想法是怎麽来的，你要找它的根源，它有没有根源。是因为这东西你跟它接触，产生一个欢喜的感受而产生的，当你这样的外境拿掉以后，这心就消失了，这是标准的攀缘心；因为它的根源是在外面，它生起的根源是从外面来的，这就是“贼”，因为它会破坏你的功德，这种想法你要赶快把它消灭，对你是障碍。
我一定好好的拜佛，这也是个想法，这想法是怎麽来的？

因为拜佛能够消业障增福慧。我们是从内心道理的思惟而产生的，离开六尘的境界，它本身有一个自体的，它的自体是从内心生起的。妄想的根是从外来的，外境的刺激产生感受，真心的根是从你内心道理如理思惟而产生的。所以你只要找到它的根源，你就知道它到底是个黄金是应该保留，还是一个矿沙，应该赶快把它消灭。

佛陀讲这观念讲了三卷半，七处破妄，十番显见。《愣严经》在破除虚妄，开显真实的时候，它很强调你一个人不要跟着感觉走，要跟着道理走，你不要老是做我喜欢做的事，那就完了！要做你应该做的事，你整个行动要从理性的思惟产生。
这段是分别真心跟妄心的相貌，这是第一段，讲了三卷半。(讲观念跟理论)

二、返妄归真。这也讲了三卷半。讲修行的方法，我现在知道什麽是妄想，什麽是真心，我起妄想的时候怎麽办，要怎麽把它带回来带到真心，它整个回家的过程。
二义决而华屋有门。(道前基础，修习三昧的基础)

第一、“二义”佛陀在讲二十五圆通之前，讲到二决定义。你现在要把妄想消灭，要把真心慢慢的开显出来，首先你要产生二种决定的理解。
第一、你要审查你的因地发心。

你为什要修学？因为你的愿力，会产生你内心的引导，所以第一先审查你是不是真实的发菩提心。
第二、审查烦恼的根本。

说你要对治烦恼，那烦恼在哪里呢？这地方讲到六根门头，其实烦恼就隐藏在六根门头。我们这一念心要跟外境接触要靠六个门，眼耳鼻舌身意六个门。当然这六个门你不能关起来，所以你造恶业是六根，但是你成就功德也是靠六根。问题是你能不能把六根的烦恼洗乾净，使令这六根放光。

华屋有门。华屋就是涅盘。你要先找到你的门，进入这房子的门就是六根，先把烦恼消掉。第一个发起你的菩提心，这是道前基础。就是你今天带了很多军队要去打仗，第一个你要知道你为什麽要打这场仗，你的目标在哪里？你为什麽要打这个仗呢？你是为了成就人天福报，为了成就二乘涅盘，还是成就佛陀？你打仗的动机在哪里。第二、你要知道盗贼在哪里，你的军队很强，你找不到盗贼。

「二义决」就是讲到二种修学的基础。
第二、讲「正修三昧」

正修三昧当中有二个重点，第一是讲到正行跟助行。《首愣严王三昧》的正行就是二十五圆通。
圆通既陈信方便之无非圣性。
「圆通」　既陈　信　「方便」　之无非圣性。

刚开始佛陀讲二十五圆通，是讲二十五个法门，都可以返妄归真，都可以把心带回家。二十五个法门是哪些呢？六根、六尘、六识、七大(地水火风空根识)。其实这整个二十五圆通就是你的身心世界，都可以把心带回家，每一个都是悟入《大佛顶性》的方便。
圆根既选。知耳门之独利此方。
「圆根」既选 ─ 知 ─「耳门」─ 之独利此方

佛陀讲完二十五圆通以后，佛陀说这二十五个法门也不能全部修，要找一个契机的「圆根」。这“根”特别契我们娑婆世界的根基，找到二十五圆通当中的「耳根圆通」特别适合我们。二十五圆通在古德的注解有二个法门是特别重要的，第一、耳根圆通章，第二、念佛圆通章。

「耳根」为什麽它特别厉害，因为我们耳根它的功能是全方位；你看你眼睛只能看一百二十度，你的后面看不到，耳朵你听声音是三百六十度，后面有人叫你，你还是听得很清楚，它的功能特别广大。二、它的功能特别坚固，你看你用眼睛看一佛像，看一个小时就很累了，你听声音听一天都不觉得累。耳根你可以不断的去用它，它不会有疲惫的感觉。在整个二十五圆通当中，因为耳根它的功德广大，而且它的功能也特别的坚固，所以用耳根。

这地方的耳根圆通它是要你听声音，譬如你现在听声音……你听到一些声音。我们习惯性的听到声音以后就会产生感受，而后随着声音去流转，我们一般是向外攀缘，因为有感受的刺激产生攀缘心。
这时候不是，是「返闻闻自性」；说你怎麽会听到声音，你为什麽能听到声音呢？
那能听的是谁，是谁在听声音？
这时候你开始向内去观察，就是那个“心”
再观进去，再慢慢的观进去，到最后“啪”！清净本然周徧法界，它找到那个「闻性」。我们的佛性表现在眼睛叫「见性」，表现在耳朵叫「闻性」，见闻觉知都有它的本性，你任何一个地方回家，都可以找到你的家。耳根圆通它的所缘境就是你清净的本性，是从听声音当中回光返照。

「念佛圆通章」不这样，它的所缘境是佛号，直接忆念佛号直接感应道交，然后悟到本性。这二个是不一样的，这二个到经文再详细说明。总而言之，它整个正行就是要你，返闻闻自性。
(助行有二)修《首愣严王三昧》有二个地方要注意：第一、四种的清净明诲
一、明诲殷勤。戒乘俱急。

这是三世诸佛一种很明确教诲。佛陀的戒法有性戒跟遮戒。遮戒有时候是因时制宜，哪一尊佛到这个地方，他有时候有制，有时候没有制，因为环境不同、根机不同，但是杀盗淫妄是四根本重罪，三世诸佛出世一定会制的。

四种明诲就是，不杀、不盗、不淫、不妄，这是三世诸佛很明确的教诲，这一定要遵守的。修《首愣严王三昧》你要守四根本重罪。(这是第一个助行)
二、道场安立。显密互资。

修《首愣严王三昧》你要有一个道场，要有一个清净的环境要结界，而且要持咒。为什麽要持咒呢？为了要防止鬼神障，因为我们无量劫来，有时候冤亲债主，刚好到鬼神界去了，这时候你要持咒保护自己，因为你道高一尺，魔高一丈。

《首愣严王三昧》有二个助行：一、持戒清净；二、诵咒保护自己。这到经文都会说明他正行助行，而这二个修行之前的前方便就是，第一、了解你的目标在哪里，你为什麽要修习；二、你今天所对治的什麽？是六根门头的习气。这就是整个《愣严经》讲了三卷半，所谓「返妄归真」的方法，这是讲到修行。
三、「修行位次」修行当然有它的过程
无渐次而立渐次。能历之正助圆彰。

在修行当中有一个能历的心，也就是能念的心，我们这一念心从它不变的体性，它是没有渐次的，真如的清净法身，没有所谓的前后好坏的渐次；从本质上是没有渐次，但是从它的数量，从它随缘的作用来说，就安立了渐次。

意思是说我们要把心带回家，但每一个人对家的感觉，是相同也不同，是不同也相同。这句话怎麽说呢？你看初一的月亮跟十五的月亮，光明是一样的，但这二个数量不一样，有大小的差别。所以说你今天把心带回家，虽然大家的所缘境都是清净的本性都是家，但是它的数量还是有它的差别，所以在没有渐次当中勉强安立渐次。这时你就是「正助圆彰」正行就是正念真如，助行是持戒诵咒。
即位次而非位次。所历之转依如幻。

那麽你所建立的过程也是一样，它数量的确是有位次，但它的本质也的确是没有位次。所以「转依如幻」转我们的妄想，转我们的攀缘心，而依止常住真心。你每一个修学都要让你的妄想慢慢减少，要知道这是妄想，然后慢慢让它减少，所谓「心常觉照，不随妄转」转烦恼而依止真如。

修学位次，我们今天要注意一个观念就是「转」字。《愣严经》在经文当中没有讲到一个断除烦恼，没有这句话，这是本经跟其它经典不同的地方。它认为烦恼就是真如，你不要断它，你不随它转；你知道它是烦恼，你不要跟着它转，它自己就变化，你看着它，它自己就变化了，你不要把它消灭掉，你只要保持觉悟就好，这地方的重点在「心常觉照」。古人说：主人翁，你要醒一醒啊！就是这个道理。

从《愣严经》的观念，你怎麽判定你的修学有没有进步？

就是你那明了的心跟外境接触的时候，你发觉你妄想减少很多，你发觉你的想法都是从内心的道理生起的，很少从外境给你刺激产生的。你出家十年的时候，你很容易受外境的影响，出家二十年以后，外境对你的影响越来越少你就进步了。

《愣严经》讲到五十五个阶位，都在判定今天你的心境界接触的时候，你是老是用我喜欢做什麽，那就完了，你还活在感觉当中，那就完了！你这个人根本没在修《首愣严王三昧》。你在整个修学观念当中，你经常告诉你自己，我应该做什麽，我一定要做什麽，这种观念越来越多，越来越强，表示你这个人成功了，你今天能够慢慢的转妄想而成为真心。

《愣严经》很多枝末的东西它都不讲，就讲到根本，生死的痛苦，烦恼的障碍，是有根本的，就是妄想，你就是喜欢跟着感觉走；所有诸佛菩萨的功德也有一个根本，就是跟着道理走，跟着随缘不变，不变随缘，这个真理而走，跟着《大佛顶性》而走。

讲到分别真妄，返妄归真，修学位次，到这地方其实《首愣严王三昧》全部讲完了，《愣严经》的修学讲完了，后面这二段藕益大师说这是多馀的。为什麽讲多馀呢？当然有它的功能，就是防止我们堕入邪恶，叫「破邪显正」。因为我们今天的内心累积很多很多的妄想，那麽你现在要把妄想逼出来的时候，妄想会产生一个反弹的作用，所以我们要注意：

第一、七趣的差别

精研七趣。只因迷此大佛顶理而妄受轮回。谁达空华无别体。

我们今天从妄想回到真心的时候，会有二种邪恶的情况；第一、产生邪恶的行为，第二、产生邪恶的思想。邪恶的行为就是破戒，所以佛陀劝勉我们说，虽然前面讲到四种清净明诲，但是佛陀还是把六道轮回，六道中再加一个仙道，讲到七趣的差别。告诉你绝对不要造恶业，每一个业都有它相应的果报。佛陀先讲到因缘果报的差别，最后才汇归到其实每一个众生都是依止《大佛顶性》，都是没有差别的。只是有些人迷了《大佛顶性》跟着感觉走，有些人悟了《大佛顶性》跟着道理走，就好像空跟华；虚空中本来没有花，但是有些人就是因为自己的感觉捏造华出来。

本没有六道轮回，是怎麽有六道轮回呢？

因为你跟着感觉走，因为你产生了感受，而生虚妄的想法，而这想法就产生很多很多的烦恼，然后你就是造业。

为什麽有呢？

本来没有的，本来无一物，是你自己动念头，你一动就有了。

当我们找到真心的时候，当我们回归返照清净本性的时候，你发觉其实本来都没有，说：「梦里明明有六趣，醒后空空无大千」，你作梦的时候看到很多人怎麽怎麽的...，你醒过来的时候什麽都没有，只是一念的妄想变现出来，所以讲「空华无别体」。这个地方你不要产生太多的华，就是业力的问题，佛陀告诉我们持戒的重要。

第二、五阴魔境

详辨五魔。本求悟此大佛顶理。而中途成惑。那知妄想作根原。

前面是告诉我们不要破戒，这地方告诉我们不要“破见”思想。

你今天在回光返照你的本性的时候，会产生很多很多的幻境，你不要被它所迷惑，它有五十种阴魔，你要小心、你要小心！这个都是妄想作根源，都是你的妄想变现出来的，妄想你一逼它的时候，它会产生反作用力。(这到经文时会详细说明)

整个《首愣严王三昧》讲完以后，佛陀又讲了，业果的重要性，要我们持戒，又讲到魔境的差别，要我们要保持正见，以「戒教」二门来保护《首愣严王三昧》，构成整个《愣严经》的结构。

「称赞法义」这法门有什麽好处呢？

法门之殊胜：

是诚一代时教之精髓。成佛作祖之秘要。无上圆顿之旨归。三根普被之方便。超权小之殊胜法门。摧魔外之实相正印也。

这一段藕益大师以「教理行」教经、理经、行经，来赞叹《首愣严王三昧》。从教法上它是一

代时教的精髓，佛陀一代时教不离开「戒定慧」三种教法。但这三种教法完全具足的很少、很少，有些人偏重教法、戒法，有些偏重定，有些偏重慧。

蒲益大师说：其实《愣严经》是整个大乘戒定慧的总合，而且它的戒定慧是相辅相成。

蒲益大师说：「没有出世的妙戒，绝无出世的定慧。」你没有好好持戒，你绝对不可能成就定慧，但是「没有出世的定慧，并失出世的妙戒。」一个人没有智慧，你的戒也不会持得很清净，因为你破见以后，你被天魔外道所诱惑，你迟早还是破戒。所以戒教二门、戒定慧三学在本经当中是互含互摄，相互帮助。这地方等于是把大乘戒定慧相互的关系讲得很清楚，是整个一代时教的精华。

第二、从理上说：成佛作祖之秘要。无上圆顿之旨归。

这讲道理，道理就是心法，修行最重要就是你的心地法门。你看我们同样在拜佛，我们这一念心同样在忆念佛陀，但是功德不一样，因为你内心当中的道不一样；有些人的道是很圆满，有些人的道是有偏差的，所以你得到的功德也有所偏差。〔禅宗〕讲心中最重要的“道”就是二个方向：第一、「无住身心，身心无住，真空妙有，妙有真空」，本经当中就是，「不变随缘，随缘不变」。

其实这个“道”都一样，你要能够在因缘当中保持不变，在不变当中又随顺因缘去积功累德，积功累德当中又能够保持不变。忏公师父讲一句话说：「依体起用，用还照体」这就是无上的心法，整个成佛作祖，整个圆顿止观的无上心法都在本经当中。就是你的心地法门「云何应住，云何降伏其心」。

第三、行。三根普被之方便。超权小之殊胜法门。

本经不但道理讲得清楚，它修行法门讲得非常详细，告诉你应该要怎麽样去修学，首先你要有基础。盖房子你要先打地基，第一你的菩提心是不是发起，第二你说你要修行，你知不知道你今天要对治谁。有人些人修行他不吃饭，但问题不是吃不吃饭，这跟色身没有关系，你要知道这贼在哪里。

它的整个修学从道前基础，二决定义到怎麽样修正行，怎麽修助行，在修行过程当中，有什麽样的魔境出现要怎麽办；这回家的路有很多东西会诱惑你，你应该怎麽对治，它讲得很清楚。

古人讲：开悟的《愣严》，成佛的《法华》。你《愣严经》看完，你大概不太需要亲近善知识，从一个你现在妄想的状态要怎麽样回家，佛陀讲得清清楚楚，你回家的过程当中会遇到什麽事情，你应该怎麽办，都讲得非常详细。这是法门的完整性，总而言之是，「摧魔外之实相正印也」。

古德说《愣严经》是末法时代的照妖镜。你《愣严经》一看完，你自己修行足足有馀，你看别人修行，你就知道这个人修行对不对，你一看就知道这个人对不对；这个人修行有偏差，怎麽样修行，你看《愣严经》你就知道，这个人修行专门不吃饭的，你一看就知道，它里面有讲，他为什麽不吃饭都讲得很清楚，这个人修行他不睡觉的……。什麽是邪？什麽是正？《愣严经》这个镜子一照，清清楚楚，明明白白，没有一个跑得掉的，《愣严经》是摧毁天魔外道的实相正印。这是讲到『首愣严王法门』的广大圆满殊胜之处。

那我们受持这法门有什麽好处呢？

所以一念示人。灭业障如翻大地。依教行道。成菩提如观掌果。

(破恶)今天你能够依止这样的法门来正念真如，那你消业障是怎麽消呢？如翻大地。

我们一般业障，古人说就像草，你去除草吧！把这草除完了。三个月再除一次。为什麽？斩草不除根，春风吹又生。《愣严经》不是的，《愣严经》是如翻大地，业障是从根本拔起，即便你不能马上断烦恼，但是烦恼对你的影响降到最低，因为它的根被你拔掉，起码你可以做到不随妄转；我没办法对治你，但是你影响不到我。所以《愣严经》整个拔业障是如翻大地，它不是拿割草机去除草，它是把整个土翻起来，用那挖土机整个挖起来。

(生善) 依教行道。成菩提如观掌果。这是很殊胜的，如观掌中庵摩罗果。

丙三、遵古德以自述缘起

遵古赞德

智者大师。闻名遥礼。不惮其劳。般剌尊者。剖膊远传。不辞其苦。智旭生逢

像季获遘雄诠。自非大士神功。曷繇染指。特以文圆义妙。旨远趣深。注疏虽多。宗极未立。悲了义之尚隐。痛迷津之孰告。不辞固陋。聊殚隙明。徧采众长。折衷一理。研精竭思。再述玄文。不敢与前人苦较是非。但自向斯经深求脉络。愿我同仁。虚心着眼。必有知其同异浅深。违顺得失者矣。

（本经流传到中国的因缘）

「智者」大师 ─ 闻名遥礼 ─ 不惮其劳

天台智者大师安立了「一心三观」空假中三观。这时有一位印度的法师来到中国，他说：「大师你安立的一心三观跟《愣严经》的法门很像，《愣严经》也是表现不变随缘，随缘不变。空观就是不变，假观就是随缘，你的思考跟《愣严经》的思考是一样的」。

智者大师听了以后非常的欢喜(在隋朝的时候，《愣严经》还没传到中国。)智者大师在天台山建立一座拜经台，礼拜了十八年。但是他往生之前，《愣严经》还是没传到中国来，但是已经

为我们中国的佛教结下一个殊胜的因缘，他替我们忏悔业障拜了十八年。这是本经流通到中国比较远的因缘(隋朝)。
「般剌」尊者 — 剖膊远传 — 不辞其苦
比较近的因缘是唐朝 般剌密帝尊者剖膊远传不辞其苦。

到唐朝的时候……，因为《愣严经》当初在印度是列为国宝，国王是不准外传的。在那时有位般剌密帝尊者他为了发心将此法门流传到中国，他用刀子将自己的手臂割开来，把《愣严经》藏入手臂中，然后再将手臂缝起来，等到疤痕好了以后带到中国，到中国以后再将手臂割开来，将《愣严经》展开来，再将《愣严经》翻译出来。
《愣严经》的流传是很辛苦的，包括智者大师向西的礼拜，包括般剌密帝尊者的剖膊远传。这是赞叹二位大师，为流传《愣严经》所做的贡献。
先述缘起
智旭生逢像季获遘雄诠。自非大士神功。曷繇染指。

蕅益大师说他自己是三生有幸，在相法的末年能够得到这麽圆满的无上心法，而我自己不是法身大士，我怎麽敢去了全盘了解其中的义理呢（这是蕅益大师的谦词）？
特以文圆义妙。旨远趣深。注疏虽多。宗极未立。

但是现在的情况是这部经，文义非常的圆妙，它的含意很深远。简单的讲是“不变随缘或讲随缘不变”但这道理是很深很深的，当我们运用在布施，运用在持戒，运用在忍辱的时候，这就有很多很多的内涵。而现在的注疏虽然很多，但是整个修学的宗旨都没有明确的确定下来；也就是说注解虽多，但是有所缺憾。

所以蕅益大师的心情感到，悲了义之尚隐。痛迷津之孰告。这麽一个殊胜的法门，但它圆满的观念没有被开显，里面有很多很多的问题，没有真正的让我们告知，所以蕅益大师觉得他心中的确有话要说。(这是蕅祖说他自己作注解的心路历程)
正述作法

不辞固陋。聊殚隙明。徧采众长。折衷一理。研精竭思。再述玄文。不敢与前人苦较是非。但自向斯经深求脉络。聊 = 依靠。 殚 = 尽心尽力。隙明 = 墙壁孔中的光明。

蕅益大师说：我自己个人修行是不圆满，是固陋的(蕅祖的谦词)，但依着我一份的心力来发明隙明（墙壁口中的光明）。我希望能够把这光明带给大家，把诸位大师的优点都摘立起来(《愣严经》明末四大师都有注解。紫柏大师，憨山大师，莲池大师，蕅益大师)。蕅益大师等于是把前面三大师的观念都糅合在一起，然后再经过自己的深入思惟，而作出《愣严经玄义》跟《愣严文句》。

蕅益大师他作完这一部注解以后，他自己的心态是，我不敢与前人苦较是非，自向斯经深求脉络
。站在人的角度，我不敢跟大家争对错，创造对立，各有各的心得，但在法上，我好好的把我的观念发挥出来。
愿我同仁。虚心着眼。必有知其同异浅深。违顺得失者矣。
只要大家能够好好的用心去研究这部经，也一定可以得到它殊胜的受用。

这次的注解《愣严经》的讲课，在观念上以蕅益大师为主，明末三大师作辅，在观念上。在消文上我们参考三位大师，通理大师《愣严经指掌疏》，圆瑛法师《愣严经注解》，海仁老法师的注解。
总 结《愣严经》的整个观念是「返妄归真」，你要先了解什麽是真妄。
「生灭心」，我们的生灭心是从八识产生的；八识叫异熟、思量、了境
。异熟就是它创造了业力，从业力中产生一个思量，产生自我的观念，然后再去了别外境。

我们过去造了很多的业，现在产生很多的果报，福报大的人产生安乐的果报，福报差的人产生痛苦的果报。总而言之，我们会产生很多很多的“受”。当这感受跟第六意识接触的时候，我们又产生一个想法，又会去创造未来，这想法又造业。所以我们整个生灭心不离开八识，《愣严经》其实在破八识。

什麽是八识？一个是“受”由第八识主导，你过去是什麽业，它就现出什麽果报，给你什麽感受；你感到很快乐，你也不要太高兴，那只是一时的感受“生灭心”；你感到很痛苦你不要沮丧，那是第八识一时的感受而已。

那我们今天如果跟着感受而走，就产生很多颠倒想，然后就这样过去的业创造今生的果报，这果报受用以后又创造一个业，这业又创造一个果报，又让我们产生感受，这感受又让我们产生错误的思想，就产生一个生死的轮回。
我们怎麽办呢？

「正念真如，逆流照性」。首先你不要跟着感觉走，不要跟着妄想走「逆流照性」逆这个生死流而照了你清净的本性。然后慢慢慢慢的从第六意识回到第七回到第八，最后回到真如本性，找到你清净本然的家；然后在这“家”当中，以不生灭心提起你的『佛号』。『佛号』这正念的力量，魔王不能干扰你，烦恼不能干扰你，

那个『佛号』的力量就特别的坚固，「禅净双修」。以禅观《愣严经》的三昧破除烦恼障，以念佛来构成感应道交，就是这个道理，以心力来感应佛力。

这个就是整个《愣严经的观念》当然这个要讲两年，我们今天只是带大家走一趟，今天很多观念你们听不懂，很正常！你要听的懂，那你后面就不要听了，对不对！

我们今天只是挑出它的纲目，我们下次开始会细细的带大家把整个《愣严经》走一次。听完两年以后，你再来看这个要义你就很清楚。

净界法师：楞严经十卷（二）

《愣严经》的修学重点，在引导我们修学《首愣严王三昧》。而《首愣严王三昧》它修学的过程，有什麽特别的地方？

天台智者大师讲整个修学分成二个部分：一、缘修，二、真修。

我们刚开始修学是仰仗一个外在清净的因缘来修学，这叫「缘修」。譬如说我们今天拜佛，我们心中要攀缘佛像，我们念佛我们心中必须有一个佛号，假借三宝的因缘来产生一种正念的力量，这种力量是从外面而来的，当外在的清净因缘消失的时候，我们的正念也消失掉了。「缘修」的特色是依法门来摄心，能念的心跟所念的法是以法门为主导，以法来主导我们的正念。智者大师说这叫「缘修」。

第二、「真修」是你刚开始修学的时候，你就要找到一个你内心真实的本性，找到你真实的心，依止真实的心发动出来，来修一切法门。「真修」的特色是以“心”来主导万法，你这个心是根本，我们讲「一心而产生万行」。当然这关键点就是你要找到你真实的心性，这叫「真修」。

《首愣严王三昧》当然它是个真修，它引导我们首先「把心带回家」，找到我们真实的心，从我们真实心里面来发动我们自利利他的功德；所谓的「销我亿劫颠倒想」乃至于广度一切众生。依止这一念清净的心发动出来，来完成我们自利利他的功德，这个就是「真修」。

《首愣严王三昧》跟一般的三昧不同，一般的三昧它只是从表面上来对治烦恼。

「多贪众生不净观」你贪欲很重用不净观来对治；「多瞋众生慈悲观」用慈悲观来对治瞋心。但是我们一直没有找到烦恼的根源在哪里，我们没办法找到。我们只能从烦恼的表面上来对治它，来折损它的势力，但它的根源还在，所以我们经常觉得，好像今天对治了烦恼，但明天又生起，春风吹又生。这主要的原因是我们一直没有找到烦恼的根源。《愣严经》的特色就是找到整个烦恼的根源，然后从根本上把它拔除。

古人说：「开悟的愣严，成佛的法华」。《愣严经》使令我们真的是明心见性，开悟了，找到我们清净的本性，从那地方发动我们所有的行门，这是《愣严经》的特色。

那这样的修学有什麽好处呢？

《首愣严王三昧》翻成中文叫做「一切智究竟坚固」，它能够使令这功德究竟。也就是说同样的拜佛念佛，你从内心的真实心发动以后，你的功德更加圆满，而不是片段的。二、「坚固」你所修的功德不可破坏，不为内在的烦恼所破坏，不为外在的魔境所破坏。

所以《首愣严王三昧》它所表现出来的，你同样还是去拜佛，你同样还是去念佛，但是你安住在《首愣严王三昧》的时候，会让你所有功课的功德都变成非常的圆满，而且变得非常的坚固。这就是《首愣严王三昧》的一个特色。

将释此经大科分成四科解释：

一、经题。一般来说经题都是诠释整部经的要义。

二、经文纲要。三、随文释意。正式随顺经文解释其中的义理。四、结示劝修。

二、解释经题。甲一、总标，甲二、别名。

甲一、总标

『大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首愣严经』

如来密因修证了义.....自利功德

大佛顶

诸菩萨万行首愣严.....利他功德

古德解释经题，基本上分成体跟用的关系，内在的理体跟表现在外面的作用。

“体”

是什麽呢？就是《大佛顶性》，大佛顶就是我们要找到我们的真如本性，依止大佛顶当根本，发动出自利利他的功德，就是《如来密因修证了义诸菩萨万行首愣严经》。所以他最重要的根本就是你要找到《大佛顶性》；所谓的“找”就是你内心要跟它相应。

《大佛顶》古德说是，众生本具，诸佛所证。我们是本来具足的，但是我们没有开显出来，而佛陀把他开显出来。

什麽是《大佛顶》的相貌？

『佛』简单的说是觉悟的意思，蕅益大师解释说：

『佛』了了常知。不可昏昧。

修学《首愣严王三昧》的根本，就是你经常要保持觉照，古人说「心常觉照，不随妄转」。其

实妄想并不可怕，可怕的是你根本不能产生觉照，你就随顺它而走，其实妄想本来是不真实的。

那它为什麽能够产生那麽大的作用呢？

因为我们自己迷惑颠倒，我们迷惑了以后我们就跟着它走，认贼作父。这地方最重要的观念就是「不随妄转」。

《愣严经》的意思，它不对治妄想，它认为对治妄想会产生一个对立，那是不好的，你只要保持清楚的「觉照」，观察你的本性是清净的「何其自性，本自清净」，根本就没有妄想，所以《愣严经》的观念是没有妄想。

我们在治疗疾病的时候有二种观念，一种是我有病，我去治疗；第二种观念是我根本没有病。根本没有病的思想就是《愣严经》的思想，妄想本来就没有。在本经当中佛陀会用很多很多的方式，用七个处所，有七番的说明，来说明妄想本来就没有，是我们自己捏造出来的。这地方“觉悟”是觉悟妄想本空的。

『大』绝待圆融，不可思议。

当我们安住在真如本性的时候，它的整个心量是广大的。为什麽广大呢？因为它「离诸对待，不可思议」。

对待法它就是一个生灭法，有生有灭。所以《愣严经》它不对治烦恼，因为对治烦恼就落入生灭法。“不生灭”的意思在经典上，如本经当中佛陀讲出一个譬喻说：

佛陀问波斯匿王：「生命是变化的。」

波斯匿王说：「对啊！真的是变化。看我以前小时候很年轻，长大以后慢慢的很庄严，现在变得很老。我们的生命不断的迁流变化。」佛陀说：「你知道生命的变化当中，有一个东西没有变化？」波斯匿王说：「我没有发觉，我发觉都在变化。」佛陀问波斯匿王说：「你最早看到恒河是什麽时候？」波斯匿王说：「我三岁的时候，我母亲就带我去恒河洗澡，母亲说恒河能消我业障，所以我三岁的时候第一次看到恒河，后来到二十岁的时候又看了几次，我现在六十二岁，我又看到恒河。」佛陀说：「你看到恒河中有什麽变化？」波斯匿王说：「我小时候眼睛很好，恒河的水很乾净，能见的眼根很清楚，所见的河也很清楚；慢慢慢慢我眼根衰败了，看东西模糊了，恒河也比较污浊了(他觉得有变化。)佛陀说：「你眼睛看到恒河的时候，你眼睛变得模糊，但是那“见性”有没有改变？你能够看到那个清净的明了性有没有改变？你眼睛有障碍看到是模糊的恒河，那是一个因缘，那是随顺因缘而变化的。但是你眼睛里面那个见精（愣严经讲见精），就是“见性”有没有变化呢？」波斯匿王说：「那个没有变化」。

那就是我们的《大佛顶性》，只要一个东西会变化就是对立法，如善跟恶永远是对立的，这个就不能讲“大”。

我们安住在《大佛顶性》的时候，是离开整个对立的因缘，安住在清净的本性，那个就是“大”，因为它离诸对待，它没有生灭相。

这是在觉悟的基础之下，发展出一个广大，一个超越时空的相貌称之为“大”。这广大的觉悟，到底有什麽妙用呢？

『顶』妙用无穷，不堕诸数。

这地方的重点在“不堕诸数”它没有一定的形状；“数”就是它没有一定的相貌。《愣严经》它依真如本性，所发挥出来的整个作用是没有一定的相貌的，就好像“顶”，像佛陀的头顶。佛陀的三十二相有一个叫做「无见顶相」，“无见顶相”是没有一个人看得到的，每一个人看到不同，有些人看到是黑色的相貌，有些人看到是白色的光明，有些人善根强，看到金黄色的光明……，所以“无见顶相”就是它没有一定的相状。就

表示修学《愣严经》的人，他在修学善法是不决定的，他依止清净心，顺逆皆方便，以真如本性所修的作用是无穷无尽的，没有一定的法门。这叫《大佛顶》，依止广大的觉悟而产生无穷的妙用，这就是《大佛顶》的本意。

《大佛顶性》在本经当中强调众生本具，这是很重要的。我们今天要知道一个观念，真如本性或讲大佛顶性，不是你去修行以后你才产生的，不是这意思，而是你本来就有的，你只是把它恢复出来而已，只是恢复它本来的面目。

蕅益大师讲一个譬喻说：有一个转轮圣王，转轮圣王有七宝千子，那是一个广大富贵的境界，但是他梦为蚁子，他作梦的时候，他梦到自己是一只小蚂蚁，在阶梯当中找一些琐碎的东西吃，看到人就害怕，看到比牠大的蚂蚁也很害怕。

「转轮圣王梦为蚁子，但王体依然」，他转轮圣王的身体还是没有消掉，还是好好的在那边睡觉，只要他醒过来，他就能恢复他转轮圣王的功德。

那麽他现在为什麽表现不出来呢？

因为他在作梦，问题在这个地方。所以我们今天不是去找一个新的转轮圣王，而是想办法让这梦觉醒。佛法的根本就是「觉悟」，所有的功德是从觉悟生起的，因为我们最大的障碍就是迷

惑颠倒，所以我们很多心灵的力量发挥不出来，譬如说《大佛顶》，这都是我们内心的功德。这是我们在《愣严经》当中，我们所要找到我们真实的本性《大佛顶性》。

当我们找到以后有什麽好处呢？就依止《大佛顶性》来产生《如来密因修证了义》。一切的佛陀都是依止这样的密因。“密因”的意思是说《大佛顶》，是无形无相不可了知的，当你找到的时候，你心中能够产生这样的观照，也可以产生这样真实的作用，但是你没办法形容它的存在。

古德说：「觅即知君不可见，不离当处常湛然」。你要去找它找不到，但它随时可以表现它的作用出来，所以叫做“密”。

我们就可以依止这样一个殊胜的密因，来修习我空法空的智慧，而成就究竟的解脱；这是成就自利的功德。我们也依止《大佛顶性》来修学菩萨的六度万行，使令我们布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧的功德，变成更加的圆满，更加的坚固不可破坏；这是成就利他的功德。

整个自利利他的功德就是你要先找到你本来的面目，这是《愣严经》最重要、最重要的，找到我们生命的根本，就是「你从什麽地方来？」；我们从无量的流转中，到底我们生命最初的根源是什麽，我们是从哪一个地方发动出来的。《愣严经》讲了三卷半来探讨这个问题，谈到我们生命的本来面目，就是《大佛顶性》。
别 明

当我们找到《大佛顶性》要怎麽修呢？其实《愣严经》说穿了就是真妄的问题，《愣严经》认为一切东西都是心的问题。
他为什麽会造恶业？

因为他心有障碍，跟他的嘴巴没有关系，跟他的身体没有关系，你说我这个人，手喜欢去造恶业，把手给剁掉。没有用，问题不在手。

所以祖师常说：「拜佛的是谁，念佛是谁？」你的嘴巴不能念佛的，你的身体也不能拜佛的，那是哪一念心在拜佛，那一念心在念佛。所以我们今天要知道，一切的问题都在那一念心，一切罪业的根本在妄想心，一切功德的根本是真如的心，所以当我们的心调整好以后，那这一切的修学就上路了。

《愣严经》的观念就是返妄归真，怎麽样把这一念妄想的心转成真如的心，这当中的关键在修学《首愣严王三昧》。《首愣严王三昧》过去
倓虚老和尚他讲到修《首愣严王三昧》有六句真言：他说整个《愣严经》的修学就是『不迷、不取、不动』这六句真言。

一、「不迷」”是一个智慧，你要经常保持觉照，观察妄想是缘起性空的，它不真实的，它不是我们想像那麽真实，它是外境的迁动产生了感受，由感受产生想法；假设外境消失了这受也消失、想法也消失了，它是离开外境没有真实的体性「不迷」是智慧。

二、「不取」妄想当你知道它是缘起性空的时候，你对它绝对不要取着，你知道它存在，但是知道它是缘生缘灭就好，不要取着。
三、「不动」你的身口二业不要乱动。这就是包括整个大乘的戒定慧。
在修学当中有二条线：

第一、当我们是利根人，你的智慧观照力特别强，有些人的智慧善根很强，他的修学先从「不迷」下手。对烦恼的观察：第一、你发现烦恼观察它不真实的，它是外境的刺激才产生了，你刚开始产生不迷，然后不要取着，最后你的身体不要乱动。利根的人是先从智慧观照，而产生安定的力量，最后收摄我们的身口二业。

第二、根机较钝的人，中下根之人，我们智慧力薄弱，但没关系，我先求不动。我发觉了烦恼它要来引导我去做错事，我没办法把它照破，没办法照见烦恼是毕竟空的，但没关系，我先保持不要乱动，慢慢慢慢的再不要取着，最后的不要迷惑，也可以。

总而言之，『不迷、不取、不动』你是先从不动下手，或者是先从不迷下手都可以，你都可以慢慢的把妄想的势力减少，把真实的心开展出来。这地方最重要是你要知道，你的本性是清净的，你在修学《首愣严王三昧》，你的根本的依止处还是《大佛顶性》，就是你的清净本性。

蔼益大师说《大佛顶》这“顶”字，在经典上说：『世尊顶放百宝无畏光明，光中出生千叶宝莲，有佛化身，结跏趺坐，宣说神咒。』

蔼益大师说：佛陀宣说《愣严咒》的时候，他自己放大光明，每一光明就出现千叶宝莲，从宝莲中出现化佛，由化佛来宣说《愣严咒》。

蔼益大师说为什麽佛陀不自己宣说《愣严咒》就简单了，为什麽要多此一举，要变现出一尊佛出来，而由这尊佛来宣说《愣严咒》？

这当中有深义，藕益大师说：佛有二种：一种是有为所成之佛，一个是无为所成之佛。“『有为佛』”是修习而成的，我们讲佛陀的功德庄严，这只有佛陀才有，佛陀能够八相成道，这是我们做不到的；经过修习所成的佛，这是功德上的佛，这唯独佛陀才有不共于众生。另一个是『无为的本来佛』，他是天然妙觉，非属修成，是每一个人都有的。

佛陀在宣说《愣严咒》的时候，为什麽要创造一尊无为的佛来宣说呢？

这表示真如的本性是每一个人都具足的，如果佛陀自己宣说，那就是佛陀你自己才有，我们没有。因为那是修来的，是经过三大阿僧只劫的修学才有的。

所以佛陀为什麽要创造一个无为的佛来宣说《愣严咒》，就表示《愣严咒》的功德，整个《愣严经首愣严王》的功德，我们每一个人都具足。只要我们肯努力，我们都可以找到我们的清净本性，然后从那个地方出发来完成我们的修证了义，来完成我们的诸菩萨万行，使令我们的功德更加圆满，使令我们的功德更加坚固，是这一层的意思。当然它的过程就是『不迷、不取、不动』，这六个字必须要讲十卷的经文，你就会很清楚这六个字的意思怎麽操作。

贰：经文纲要

经文大意。藕益大师将经文分成六大段。第一段是：

显如来藏，妙真如性，圆三谛理。（这段叫“分别真妄”分别真心跟妄心的差别。）

「显如来藏，妙真如性」就是我们前面说的《大佛顶性》，也就是我们说的本来面目，那个不生不灭的清净本性。这个地方佛陀花了三卷半来发明它的三种道理：一、真谛理，说明本性的不变，它不变的体性；二、俗谛理，说明随缘的作用；三、中道的第一义谛，说明不变跟随缘之间的一个平衡。

这当中刚开始是阿难尊者他去托钵，托钵的时候遇到了摩登伽女。摩登伽女跟阿难尊者过去生有五百世夫妻的因缘，所以他看到阿难尊者非常欢喜，就想要嫁给阿难尊者。她就把这层意思跟她的母亲说，她母亲说：这不可以的，阿难尊者是一个出家众，你怎能嫁给他呢？

摩登伽女说：我不嫁给他，我的生命就活不下去了。

她的母亲是修习外道禅定很有成就的一个婆罗门，因为女儿这样的一个心愿，不得已就为她的女儿持咒，持大梵天的「娑毗迦罗咒」。这是很有力量的咒，将咒持在一条毛巾上，让摩登伽女把钵上面盖条布，拿去给阿难尊者。阿难尊者把钵一打开的时候就中咒了，为邪咒所迷。这时摩登伽女就诱惑阿难尊者，阿难尊者就整个迷惑颠倒了，整个落入颠倒的心中。在关键时刻佛陀就知道了，佛陀在三昧当中知道阿难尊者遇到灾难，就叫文殊师利菩萨将咒往复，持着《愣严咒》赶快去救阿难尊者。

文殊师利菩萨赶到现前的地方，《愣严咒》一持下去就把大梵天的咒给破坏了。破坏以后阿难尊者就醒过来，文殊菩萨就将这二个人带回来，带到佛陀面前。我们看经文阿难尊者哭得非常伤心(那时候阿难尊者已经出家十二年)，恨自己一向多闻，没有在好好在心地上用功。

佛陀说你不是不用功，你是很用功，但是你用错了心，你用妄想心在修行。所以你看你的功力为什麽一下就被破坏了呢？那麽经不起考验呢？

佛陀说：你当初为什麽跟我出家？

阿难尊者说：「我看佛陀长得很庄严，三十二相八十种好，我就跟你出家了。」佛陀说：「那你是依止生灭心，缘生灭的境，产生生灭的修行；你的体性是生灭的，你依止虚妄的生灭心修学，你怎麽能成就不生灭的果呢？」

佛陀又说：「你今天用沙去煮饭，是不可能煮成饭的，因为你的根本就是沙，沙非饭本。」这时就带动整个，七处破妄，十番显见。什麽是真？什麽是妄？告诉阿难尊者：你修了十二年，结果一个大梵天咒就将你给破坏了，你应该好好的找到你的本性，重新开始。

什麽是真心，什麽是妄心，佛陀讲了三卷半的时间，这叫「分别真妄」先找到我们的本来面目。

二、示以不生灭心为本修因妙三观门。

当我们找到家以后...，你看阿难尊者他听了三卷半以后，他的发愿文：『妙湛总持不动尊。首愣严王世稀有。销我亿劫颠倒想。不历僧只获法身。』。

这偈诵是阿难尊者听了三卷半他真正的开悟以后，他明心见性以后，所讲出赞叹这法门殊胜的话。这时阿难尊者又跪在佛前说：「我现在找到我的本性，我找到我的家了，那我应该怎麽回家呢？」我现在是远远看到家在那个地方，我要怎麽回去呢？

这时佛陀说明二十五圆通，你回家有二十五个方法。当然主要不离开六根，主要是六根门头。佛陀说：「你以前从这一念心出去向外攀缘的时候，你是通过六个门六根门头，你现在回家也是从六根门头就路还家」。

这地方它的“空假中”三观的修学，主要有二个重点：一、耳根圆通，二、念佛圆通。(这段是返妄归真，把心带回家的方法)

三、明正助合行所成伏断圆三德位。

当我们回家的时候，有正行有助行，它的过程有五十五个阶位，每一个阶位都是在「转识成智在圆三德位」。所谓「圆三德位」就是，法身德、般若德、解脱德。

为什麽叫“圆”呢?

表示这三德是转变而成的，转烦恼障成般若德，转业障成解脱德，转报障为法身德，所以它是一个转变。

我们要知道一个观念，「转变」这句话是，现在我心打很多的妄想，但是妄想你不能将它断灭。二乘人就是对妄想用极端的手段把它给断灭，结果这个菩提也没有。说这只马是只狂妄的马，但是你把牠杀死了，你这只马也没有了；若将这只马调伏了以后，牠变成了一匹良马，优良的马。

所以我们对内心的心地法门，大乘佛法是一个「转」字，转妄想而成真如。就像波浪一样，波浪波涛汹涌，但是你把波浪拿走了，你也找不到平静的水。

什麽是水?

波浪停下来就是水，这是「不二法门」；起烦恼的是你这一念心在起烦恼，有一天你变成菩萨的时候还是你这一念心，没有离开你这一念心，只是它转变，它以前是波涛汹涌，现在变得很平静，它的本质都是水。整个过程都是转妄成真的过程，当然它有它浅深的次第，在这段经文当中，把它浅深的次第，分成五十五个阶段来加以判定。

四、结成经名以彰圆体圆宗圆用。

这地方佛陀亲自讲出本经的经题，来开显本经修学的「体宗用」。它的“体”是以《大佛顶》的真如本性为根本，当作我们依止的体；“宗”是整个自利的因果，就是《如来密因修证了义》；“用”就是《诸菩萨万行首愣严》，这是讲利他的作用。

二三四是说明它整个返妄归真的方法，跟它修学的次第；而五跟六主要是破邪显正。当我们知道什麽是妄想，当我们知道什麽是真心以后，我们开始依止真心来破除妄想。但是妄想也不是一天造成的，罗马不是一天造成的，它是无始劫薰习所成。所以你要对治它的时候，它一定会反弹出来，真妄交攻的时候会产生很多邪恶的力量出来，妄想会用不同的方式来诱惑你，让你产生错误的思想，让你产生错误的行为。那你应该怎麽办？你要做正确的判断。这地方它讲到：

五、借破戒二法为问端 广释七趣的差别

这地方阿难尊者说：「佛陀，你讲到我们的本性是清净本然的，这我完全理解，我们本来的面目是这样子。但是佛陀你也说这个世界上有地狱饿鬼畜生，有很多的地狱啊！

我们本性是清净的，那怎麽会有地狱呢？这地狱是有固定的地方还是没有固定的地方呢？是我们的心变现出来的呢？」

阿难尊者问到这个问题，讲到六道轮回的问题。这地方借破戒二法为问端，阿难尊者提出一个情况说：你看莲花色比丘尼，她受了菩萨戒以后犯了淫戒，而且她还说这婬戒是没有过失的，因为她非杀非偷，不是去偷人家也不是杀人家有何过失？破戒以后又破见，这个现生堕入地狱；又有琉璃大王灭释迦族，也是现生堕入地狱。

那麽地狱在哪里？既然我们本性是清净的，怎麽会有地狱呢?

这一段是讲到业力的问题，提醒我们好好持戒。这个地方是怕我们在观照清净本性的时候，产生执理废事，执着空性的道理，忽略了因缘的业果，所以讲到七趣的差别。

六、借无闻比丘为语端而备名五阴魔境

有一个比丘他成就了四禅，他死了以后生到四禅天去，结果天报享尽之时他五衰相现。他要面临死亡，这时他内心非常的瞋恨，他以为他得到阿罗汉果，他以四禅当作四果。因为他没有听闻教理，结果他就谤无阿罗汉，谤无佛陀。说世间上原来没有阿罗汉，你看我成就了四果阿罗汉，结果还是流浪生死。因为谤佛谤法的关系，他在禅定消失的时候就直接堕入阿鼻地狱。这地方说明了正见的重要，前面是破除执理废事，这一段是破除执事昧理。我们在修学过程当中失去了正见的观照。

破戒跟破见，这二个是当我们在返妄归真的过程当中，很容易产生的二种过失。这二段讲得很详细，讲到破戒，讲到破见，你看现在有什麽奇奇怪怪的修学，你看《愣严经》里面都有，所以古人说《愣严经》是照妖镜，一点都没有错。佛陀在那时候就预知末法时代，会有许多奇奇怪怪的修学。这是在修《首愣严王三昧》当中所要避免的二种过失。

总而言之，《愣严经》的三昧包括戒定慧。蕅益大师说：「没有出世的妙戒，绝无出世的定慧；若无出世的智慧，并失中道的妙戒」大乘的戒定慧是互相摄受的。

我们讲开悟的《愣严》、成佛的《法华》；《愣严经》是开悟，《法华经》是成佛。

《愣严经》在找本性的时候，他偏重在体性上，偏重在空性。虽然我们讲真如是不变性跟随缘性，你看《愣严经》，它整个...把心带回家，它偏重在清净的本体，它偏重在从假入空这一部

份，让我们找到我们的本性，所谓的「明心见性」，所谓的「开悟」。它对广修六度在本经当中讲得很少，《愣严经》主要是把心带回家。

《法华经》是把你从家里面再出来，从空出假，广修方便。《法华经》讲到无量的方便，「一举手一投足皆已成佛道」，只要你安住在真实的心，什麽都是成佛的因缘。所以到了《法华经》是以心力来引导法门的，法门本身不是重要。

刚开始佛陀在法门当中作了很严重的定义说：「修五戒可以成就人道，修十善可以生天，修四定成就阿罗汉，修六波罗蜜可以成就菩萨道；到了法华会上说：那都是方便说，其实是以心为本，你发菩提心一切都是成佛的资粮，没有五乘的差别。

智者大师判教说：「在方便的教法当中，所谓“权教”是用法门来摄心的。佛陀看这个人还不能了解本性，先用法门来摄持你，等到真实法「开权显实」以后，那是以心来摄法。你发什麽心，你修什麽法门都跟你的心相应，那是以心作根本」
《愣严经》谈到的心，谈到的是本体的心，它强调把心带回家；《法华经》的心，

是从家里面出来，发菩提心广修六度。一个是「摄用归体」一个是「依体起用」，差别在这里。我们应该在修学次第先了解《愣严经》，先摄用归体，《法华经》是告诉你依体起用。
甲二、修学宗趣　净业学园06讲次 讲义第四面
一、破除虚妄 达妄本空
一、安住真如　二、开显真实
三、真妄不二　知真本有

这段是讲到经文纲要，经文纲要有二段：甲一、经文大意，将经文分成六大段来说明它整个大意。现在将整个经文修学的内涵把它标出来，整个《愣严经》的修学就是返妄归真，破除障碍。在返妄归真当中的第一个，先安住真如，《愣严经》很重视你整个修行的心，你的依止处很重要，你的根本很重要。说你要去煮饭，你一定先找到米你才能去煮饭，如果你随随便便拿沙去煮饭，你煮了很多天、很多天，它顶多只是热沙；也就是说，即使你做了很大很大的加行，你没有用到你真实的本心，那是没有效果的。

古德说：「不识本心，修法无益。」因为你没有依止真实的心。在《愣严经》中，安住在真实的本性是一个重点，这个地方讲了三卷半。
在这三卷半的经文当中有三个主题是它的重点：
「理论」

一、破除虚妄。我们平常在修学的时候都是根据我们情绪，我们看他拜佛拜得不错，你看，这个人拜佛很有感应，你也去拜佛。你依止这种动机，你一辈子不可能把佛拜好，你是缘外境的殊胜而去用功的；看这个人念佛很有感应，你也去念佛，那是没有用的。

在《愣严经》的观念，所有的修学在通过你内心智慧的观察，要由内而外的，修行是从你内心发动的，不能从外境而来，由外面而来的，到最后很容易被外面所破坏，就像阿难尊者一样，他刚开始是看到佛陀三十二相而出家，结果他还是被摩登伽女的邪咒所破坏，因为他没有找到他的本性。首先，我们要破除我们过去很习惯性去使用的攀缘心。这地方是我们所要破除的，所谓的「七处破妄」。

二、开显真实。阿难尊者被破到最后，阿难尊者自己说：那我的心在哪里，是不是已经没有了？佛陀说：还有。

佛陀先破然后再立，说你的心就在那里、在那里.....在眼睛叫做“见性”，在耳朵叫“闻性”.....。佛陀用十个地方来开显我们的真心是随时存在的，「十番显见」，只是我们没有去认识它而已。

三、真妄不二。佛陀刚开始把真跟妄讲得很清楚，什麽是妄，什麽是真，最后告诉你，其实妄的本质就是真，只是迷跟悟。当你迷惑的时候「全真成妄」，当你悟的时候「全妄是真」，所以你今天要回家，你不是把妄想舍弃，你只要不随妄转，妄想就转变，「即妄显真，就路还家」。

整个三卷半的思想，藕益大师给它一个总结，就是让我们了解「达妄本空，知真本有」。这句话非常的重要，如果大家要用功，这二句话一定要将它参破。

首先你要知道妄想的本性是空的，你面对妄想的时候，你要知道它是缘生缘灭，它是不真实的，它不是本来有的，它是后来才有的，如果妄想是真实的，没有一个人可以成佛。

也就是说，我们修行不是说真实有一个妄想，然后我们真实把它消灭。不是这样的，而是我们觉悟了以后，妄想自己消灭掉，就像水泡一样，太阳出来它自己消失掉，其实太阳不出来，它也是不真实「妄想是本空，真心是本有」。
在本经当中讲一个例子给大家做一个参考：
佛陀说：在城里面有一个人，叫作演若达多，怖头狂走。
什麽叫怖头？什麽叫狂走？

这个人他早上起来的时候照镜子，看自己的脸长得不错，眼睛眉毛都具足，突然间发狂，在镜子当中找不到自己的头，头消失掉了，非常紧张，到处跑说我的头在哪里，我的头在哪里...去找他的头。有一个善知识过来告诉他：你的头就在你的身上啊！就过去“啪”！打他头一下，你的头就在这里。他突然就醒过来，再去照镜子，喔！原来头又出现了。

佛陀就用这样一个实际的例子来告诉阿难尊者说：「这个人发狂去找他的头的时候，他为什麼会这样呢？因为他心中有一个狂妄之心在引导他，在错误的引导他。但是这狂妄心在引导它的时候，他的头有没有失掉？他头也没有失掉，只是他找不到而已，他头没有失掉。最后这狂妄心被这麼一“啪”！打下去就醒过来了，找到头了，狂妄之心也消失掉」。

这意思是说，我们今天为什麼流转三界呢？

就是一念的妄想，一念妄动，然后跟着妄想走，从妄想当中变现了地狱饿鬼畜生，很多很多的因果让你受轮回。等到妄想被真如的三昧“啪”破坏，妄想的水泡被破坏以后，整个三界果报也消失掉了，取而代之的，是一种清净庄严的世界出现；但是清净庄严的世界是我们本来就具足的，只是我们跟着妄想走而已。你要能够从妄想里面出来回归本性，而妄想本身是不真实的。

这是一个非常重要的修学观念，这观念你要建立起来，你整个修学你就有善巧，你就不会修得那麼辛苦，而且你在修学的过程当中，你会进步很快，你会突破的很快。

「修行」

一、严持净戒
一、道前基础 二、持诵神咒
三、安立道场
二、修学止观　一、发菩萨愿
二、正修止观
三、正念真如

修学止观。正式说明返妄归真的方法，这地方佛陀讲到有：道前基础跟正修止观。佛陀讲二十五圆通之前，先讲到修学有三种基础：道前基础

一、严持净戒。佛陀讲的戒没有那麼广，它主要是提出四根本戒杀盗淫妄，这四根本戒是三世诸佛出世的一个根本。佛陀说不管是过去佛，现在佛，未来佛，这四条戒是一定会制的，其它的戒就不一定。这四条戒是修道的根本，你根本破坏了，你三昧也消失掉了。

二、持诵神咒。这地方是在对治鬼神障，佛陀说在末法时代，所谓的魔强法弱，鬼神特别多，所以要诵持《愣严神咒》来保护修行者，免离鬼神的障碍。

三、安立道场。修学时你所依止的处所很重要，你要有一个清净的处所，还要结界，还要供养佛像，用各种的香花灯涂的供养。这地方讲到依众靠众，依止道场的重要性。

这三个都是修学《首愣严王三昧》不可缺乏的基础，缺乏一个你的三昧就修不成。这是修道的基础。当基础具足以后，你就有资格来修学三昧，这当中有「正修止观」。

「止观」在修学有二个重点：

一、发菩萨愿。《愣严经》在修学之前先发愿，当你找到本心以后，在你修行之前要发菩萨愿。你为什麼要修行，由愿来引导你修行。当然这“愿”是从内心发起来的，我们思惟道理，了解了本性以后再发动出来的。

二、正念真如。正念真如是整个正修。正念真如在本经当中是先观察内心的真如，然后再观察外境的真如；先观察你这一念心是有不变的体性，从你的心中找到不变的体性，然后再从外境五蕴、十二处、十八界（五蕴是色、受、想、行、识，十二处是六根与六尘，六根与六尘相触就产生了六种的入，也就是色、声、香、味、触、法，进入我们的心中，这六尘、六入就会产生六识出现。六根、六尘、六识合为十八界法。），整个身心世界变化当中找到外境的不变。

《愣严经》它的正念真如，其实真如是包括不变跟随缘二个功能，但是主要先找到不变。就是说生命是变化的，你看那波斯匿王说：「我三岁时候身心世界是这样子，二十岁的时候是很年轻，现在六十岁要衰老」。

我们是活在一个动态的世界，身心世界是刹那刹那变化的；你看昨天的你跟今天的你不一样，前一个小时的你跟现在的你也不一样。那我们怎麼变呢?云何应住呢？所以你在这变化当中，要找到一个不变的体性。

《愣严经》是先讲到不变，然后再去求随缘，以不变应万变，先求不变再求随缘，它观念是以不变应万变。《愣严经》的观念，当你没有找到不变的体性，你没有资格谈随缘，你没有资格！你连不变都没有找到，你怎麼随缘呢！你随缘的时候就跟着妄想走了，你没办法随缘；你先找到不变以后，然后先安住在不变，然后才能够随顺因缘积功累德。这时你在随缘的时候不随妄转，而你能够转它，不是它转你而是你转它，你跟外境接触的时候，你用你的心来转外境，而不是外境来转你。

为什麽呢？因为你找到不变的理体，这非常重要，先找到不变的理体。

整个《愣严经》的关键，我们在扭转我们的命运，在返妄归真，你要让你的生命产生很大的变化，你要先找到那不变的东西。我们的生命像水流一样，不断的流动，但是你要把那不变的东西先找到，然后在那地方安住下来；每一天安住个三分钟、五分钟……慢慢的加长。正念真如就是不断的去思惟观察「何其自性本自清净」然后慢慢慢慢观察久了，你的时间慢慢的加长，你不变的力量越大，你产生扭转生命的力量也大。

《愣严经》它不对治毛病的，它认为你身体健康了，你毛病自然消除掉了，妄想根本不是你的对手。你为什麽会有黑暗？因为你没有光明。你找到那不变的清净本体，妄想自然消失掉，你都不要去对治妄想。

正念真如在本经当中有很多内涵的，总而言之，就是要我们以不变应万变，先求不变再求随缘。(整个《愣严经》修学宗旨都在里面，包括它的基础，包括你要发愿，包括应该怎麽来修学。)

这样的修学到底它的功能在哪里？《愣严经》主要是在破除障碍，破除三障。

一、妄想障 根本

三、破除三障 二、罪业障

三、鬼神障 枝末

一、妄想障。妄想障就是根本。《愣严经》的观念是说所有的痛苦都是妄想生起。

我们为什麽流转三界？因为我们造了生死的业力。

但是你怎麽会造业力呢？那是妄想引导的，罪的根源是妄想，你的身体不会造业的。

其实《首愣严王三昧》它正念真如，就是在对治妄想。其次它兼带对治罪业障跟鬼神障，譬如他强调持戒，持四种根本戒就是对治罪业，你不能造重大的罪，否则会障碍你的真如。其次你持咒，对治鬼神障，这是兼带的枝末，它主要是对治妄想。

我们可以这样讲，开悟的《愣严》，成佛的《法华》。《愣严经》它在内心当中偏重在破除障碍，偏重在随缘不变，偏重在不变的根本，它是“破障”。《法华经》它偏重在不变随缘，它偏重在成就功德。譬如说这房子很旧了很多垃圾，《愣严经》先将房子整理乾净，先破障。《法华经》是整理乾净以后再把它装潢，加上很多的庄严。《愣严经》是偏重在灭恶、破障，《法华经》是在生善；一个偏重在不变，一个偏重在随缘。这二个地方大家要把它弄清楚，但是都是以「真如」作根本，只是它们二个方向不太一样。

在本经中其实它在讲修善的地方很少，鼓励你去修什麽善法、波罗蜜...很少很少，它在心地法门讲得多。它认为你刚开始不要去管外面怎麽样，也不要去行什麽菩萨道，先把你内心的垃圾整理乾净。(《愣严经》是讲这种观念)

这是整个《愣严经》的三大宗旨：一、安住真如，先找到真如。二、忆念真如，以持戒、诵咒、安立道场作基础，不断的忆念真如，让真如那不变的力量慢慢的加强加强，最后破除三种障碍。这是十卷《愣严经》的三大宗旨。

净界法师：楞严经十卷（三）

参、随文释义

经文解释主要依据海公长老的消文释义，老人家整个录音带的观念，以蔼益大师做思想的主导。

经文分三 甲一、序分。甲二、正宗分。甲三、流通分。

古德解释经典都是分成三部分。这三部分的内涵就像一个人，我们要了解一个人的状态，习惯也是把一个人分成三部分，他的头部，他的身体还有他的手脚。头部就表示一个人的序分，我们看一个人大部分是先看他的脸部，看他脸部的表情知道这个人的个性怎样，是善是恶。所以我们从序分当中知道这经典是怎麽发起的，是什麽原因来引动佛陀说法的，到底他的病是什麽，而佛陀他的药是什麽。可以从序分当中看出一个法门的整个大纲。

正宗分是一个人的身体五脏六腑，你的身体状态，你的地水火风的运转是不是顺畅，都跟心肝脾肺肾有关，是主要的内容正宗分。

流通分是一个人的手脚，这个人能够跑多远，跟你的脚有关系。这地方佛陀会赞叹本经的功德，使令众生欢喜的来信受，赞叹受持《愣严经》的功德。◎《愣严经》的功德最殊胜、最殊胜是破除你的罪障，可以说你有再大的罪障，你修《首愣严王三昧》灭业障如翻大地，从根本将罪根拔起来。

我不敢保证你受持《愣严经》能够成就无量无边的功德庄严，增善这部份师父说他不敢讲，但是破除罪障、破除妄想《愣严经》是专门的，它专门在破障，特别是你造了罪业你要忏悔业障，你在忏悔当中加入《首愣严王三昧》的观想，那是非常有效的。

它里面说即使你曾经破了四重戒，破了根本戒，你修《愣严经》都可以恢复原来的戒体。后面会说，犯四波罗夷，八波罗夷，菩萨的十波罗夷，都可以根据本经来灭罪，因为它找到你的本性。

《愣严经》说你造罪那是一念的妄想遇到了妄境，那是一个外境的缘生缘灭，真如本性没有罪这件事情。所以当你回归本性的时候，那罪就怎麽样呢？罪业没有根的那个根被你拔掉，就算有，它也没有势力，起码能够保持正念，临终的正念。
流通分当中，佛陀会广泛的说明受持本经的功德，特别在破除罪障这方面。
甲一、序分(分二：乙一、通序。乙二、别序。

通序。通是同于一切经典，我们讲六种成就，以六种成就来生起大家的信心，叫做“证信序”。用六种成就来证明本经的真实性。

别序。别于一切经典，又叫做“发起序”说明一部经它发起的因缘。从发起的因缘当中我们可以知道，这法门它所对治的问题在哪里。
乙一、通序(分二：丙一、标闻说时处。丙二、引大众同闻)
丙一、标闻说时处(说明本经说法的时间跟处所)
如是我闻，一时佛在室罗筏城只桓精舍。
这地方是标出六种成就里面的五种成就：

“如是”是信成就，在古代的印度“如是”表示信顺，当我们对这样的道理表示相信，表示随顺，我们就说“如是”；假设你不能够相信随顺，你就说“不如是”，这是印度的口语。

佛陀要阿难尊者在结集经典的时候，每一部经都加一个“如是”，这当中有一层很深的意思。古德说为什麽佛要使令所有的经典都加一个如是呢？因为佛法大海信为能入，智为能度。表示说我们受持经典之所以能产生一个灭恶生善的功德，是因为我们刚开始产生了信心，由信心而产生精进，由精进产生正念，最后产生智慧。假设我们刚开始是没有信心的，生起怀疑的心来受持这个经典，那这些文字跑到我们的心中，完全不能产生灭恶生善的效果。所以刚开始在受持经典的时候加一个“如是”，是昭告所有的佛弟子，你要赶快把信心生起来；就是在受持经典看到“如是”的时候，使令佛弟子生起恭敬的信心，以下的经文才能够对我们产生五根的效果。所以佛陀的慈悲心，就使令阿难尊者在结集经典之前加一个“如是”，就是首先建立信心。

“我闻”。“我”指的是阿难尊者。“闻”是什麽意思呢？“闻”是阿难尊者依止耳根发动耳识来听闻《愣严经》。为什麽要标出我闻来表示闻成就呢?在古德的注解标出“我闻”有二层的意思：第一层意思是说，佛法是有本之学，不同于外道是无本。你看外道它创造一个思想出来，是没有根本的，是胡说八道的，它的老师在打坐突然看到一只飞鸟飞过去，他就想出一个思想，他在打坐得到禅定，看到一头牛死了以后生天，他又创造一个思想出来，完全没有传承。佛法是重视传承，“我闻”的意思是说，佛陀在世的时候我们是以佛为师，以人作师，佛灭度以后是以法为师。佛陀灭度以后弟子们哭得很伤心，佛陀说你们不要哭，我讲一个道理给你们听。佛说：很多病人，医生给他们开药，医生在的时候，你要是不吃药，你的病还是不会好，医生不在，你要是愿意吃药，你的病照样好。所以病好不好跟医生在不在没有关系，你要是肯吃药，医生不在你照样好，所以以法为师是根本。说我医生不在，但是我药都留给你们，这药是对治什麽病，这药是加强善法，这药是破除罪恶，都开得很清楚。“我闻”的意思就是说，表示这个法门的传承，佛陀灭度以后法法相传；也就是说以下的经典，以下的道理，不是我阿难尊者自己发明的，我是有传承的。是怎麽来呢？我听闻佛陀的说法而来的。这就是“法法的相传”有本之学。

第二层道理，为什麽讲我闻？我们在学习佛法的时候，以闻慧作根本，我们的智慧大部分是听闻而来的，靠耳根听闻而来的；以闻慧作根本而产生思慧，最后产生修慧，所以标出了“我闻”是这个道理。

“一时”。“时”表示时成就，时间。时间是很复杂的，佛在世的时候有天人来听经，有鬼神来听经，有人道来听经，每一个人的时间相貌不一样。四天王一昼夜人间五十年，这时间没有标准。那怎麽办呢？只能说是在因缘聚会的时候，在机感相应的时候，众生的根机成熟了召感佛陀的说法，就在那时候，就在大家集会的时候，就在阿难尊者托钵遇到障碍的时候，就在那个时候，这就是“一时”。

“佛”主成就。这个法是谁宣说呢？是一个自觉觉他觉行圆满的佛陀。法的根源是很重要的，譬如这是阿罗汉宣说的，我们会说阿罗汉的智慧不圆满，可能有问题。这法门是从哪一个心法发动出来的？以下的法门是一个彻底觉悟，彻底没有颠倒，那一个清净明了的心发动出来的。就是这个法你从什麽地方来？是从佛陀的心中发动出来，那这个法是完全不颠倒。所以是谁宣说的也很重要。

“在室罗筏城只桓精舍”。这是讲到说法的处所。是在什麽地方宣说呢？是在室罗筏城只桓精舍。室罗筏城是在波斯匿王所属的乔剎罗国所属的都城，乔剎罗国的首都叫室罗筏城。在这个地方有一个精舍叫只桓精舍。当时在乔剎罗国有一位长老叫须达多长老，他是个大富长者，他在学佛以后，他就想：其它的国家都有精舍，我们的国家都没有一个比较圆满的精舍来请佛陀说法。他就积极的要去找一个地方来供佛及僧。他就找到波斯匿王的太子叫只陀太子，他觉得这个精舍很优雅，他就很想跟太子买下这个花园，来供养佛陀跟大众师。只陀太子说：「我这花园是自己要用的，不卖！」须达多长者说：「你只要出个价钱我一定买(态度非常的坚定)！」后来只陀太子不得已，就出一个难题说：「我知道你很有钱，你要是有办法把我整个花园用

黄金舖地，我就把这花园卖给你。」须达多长者说：「好！就这样。」这时候只陀太子很紧张他说：「你怎麽发那麽大的心呢？你到底买这精舍干什麽呢？」，须达多长者说：「我把它买下来，供养佛陀跟大众师来说法。」这时候他赞叹佛陀功德，只陀太子听了以后深受感动。他说：「长者，这花园你出一半我出一半，我们二个共同供养佛陀跟大众师，这功德我们一起作。」须达长者说：「不行，你已经卖给我了，这个功德我一个人要作。」太子说：「我卖给你是卖给你大地，那有很多树，这些树你也不能黄金舖地。那这样子好了，在地上你盖很多房子盖很多精舍，这算你的，树木算我供养。」最后的结果就叫做“只桓跟精舍”(桓指树木)。这精舍是只陀太子供养树木，须达多长者盖了很多很多的精舍叫做“只桓精舍”。

室罗筏城另外一个名称叫舍卫国，就在乔刹罗国的都城，舍卫国的只桓精舍来说《愣严经》的法门。(这是说明五种成就)

丙二、引大众同闻　　参加《愣严经》法会的大众

(分三：丁一、声闻众。丁二、缘觉众。丁三、菩萨众)

丁一、声闻众(分三：戊一、示类标数。戊二、显位叹德。戊三、列上首名)

戊一、示类标数

与大比丘众，千二百五十人俱。

(标出类别)佛陀在说法的时候，是有很多很多的出家众跟在旁边，这些出家众称之为“大比丘众”。为什麽比丘前面加一个大字呢？“大”有二个意思：一、广大的意思，二、殊胜的意思。这些比丘内心的功德本质上是殊胜的，在量上是广大的；“质胜量广”称之为“大”。怎麽说呢？一、从自利的功德来说，这比丘不但具足持戒，他还成就种种的定慧，有禅定跟智慧，所以称之为“大”。二、从利他的功德来说，这些比丘能够从佛转轮，广利人天，他能够转四谛法轮来利益人天，他有利他的功德，所以也称之为“大”。

(标出他的相貌)千二百五十人俱。

标出他的常随众。佛陀的僧团，其实佛陀度化的弟子不止千二百五十人，但是这一千二百五十人是经常跟随佛陀。佛陀到乔刹罗国他们也跟去，佛陀到哪一个国家他们都跟去，这一个僧团是经常跟随在佛陀身边的。那这一千二百五十人是怎麽算呢？最早是佛陀度的鹿野苑的五比丘，接下来是耶舍长者子他的师徒五十个，三迦叶的师徒有一千人，舍利弗师徒一百个，目犍连尊者师徒一百人，实际上加起来是一千二百五十五人，简单的说一千二百五十人。

常随众，古德的注解说，这一千二百五十人都是修学外道，佛陀最初度化的这些弟子都是修外道的，修九十六种外道的。因为他们过去“勤苦无德”，勤苦修学都没有什麽功德，蒙佛教化以后感恩佛陀，所以常随佛身边来报答佛陀的恩惠。所以他们都没有离开佛陀，即使证得阿罗汉果都没有到其它方去游化，就跟着佛陀的旁边，就构成所谓的“常随众”
。然这些人当然也就参加了这个法会，这是说明出家众的数目跟它的类别。

戊二、显位叹德。显示声闻的阶位跟赞叹他的功德。

显 位　皆是无漏大阿罗汉。

这些比丘内心都是无漏的。“漏”意思是说就像一个器具，它的底部有破洞，我们把水加上去，这水就不能保持在器具，会漏失出去。我们心中有见思烦恼，我们就会去造业，就使令我们的生命体流落在三界流转。无漏就是他的心已经不再有任何的漏失(有烦恼就会漏失)。大阿罗汉翻成中文有三层意思：一、应供，二、杀贼，三、无生。

我们讲比丘有三层意思：一、乞食，在因地时叫乞士，上乞佛法以滋慧命，下乞饮食以滋色身；所以一般的比丘只能叫乞士，我们还要向人家来乞讨，得到居士的怜悯才能够滋养色身。

身为阿罗汉他有无漏的戒定慧，他叫做应供，他应该得到人天的供养。而我们得到饮食其实不是应该得到的，我们是乞讨。

“杀贼”在比丘的因地叫破恶。我们有时候依止佛法来对治烦恼，但是这样子不能讲杀贼，因为你没有把贼杀掉，只能够叫对治烦恼。阿罗汉是把整个烦恼贼全部杀死，因为他从根本拔除，叫“杀贼”。

“无生”在因地上比丘叫“怖魔”。一个人他登坛受比丘戒，白事羯磨已尽的时候得到比丘的戒体，那鬼神就开始惊怖开始呼喊，这世间上又多出一个比丘了，又多出一个修学正法的人，以后他会把这个法再弘扬下去。这个鬼神从地行罗刹慢慢传到诸天，最后传到魔王的耳朵。魔王听到以后感到非常的恐怖，因为他知道邪不胜正，因为知道他的邪法将接受挑战。身为一个魔王，他希望大家都在三界流转，大家都能够安住在邪法当中，安住在妄想当中，让生死永远不要断绝最好。但是当有人受了比丘戒以后，魔王感到惊怖，因为他的邪法即将受到破坏，生死的人数将减少，涅盘的会增加。所以因地叫怖魔，果地上叫无生，阿罗汉他这一期生命死掉以后，他没有下一个生命，他生命到此为止，他不再受生。这就是他心中没有漏失的大罗汉，一个充满无生、杀贼、应供三种功德的阿罗汉。

我们在研究《愣严经》进度要跟得上，上到那里你就要把它复习，因他的经文是非常简易的结构，前面会影响到后面，尤其是在前面建立观念的部份，你要是没有建立起来，你后面就听不懂，而且你要思惟，你要静静的思惟。这个法门你要很静很静，而且你要向内去思惟，向你的内心世界去思惟不要向外，你愈往内心的深处思惟，你越能够找到本经的宗旨。

戊二、显位叹德

◎蒲益大师将《念佛法门》由浅入深分成二个次第：一、事持，事持是一种事相上的修学：也就是我们刚开始念佛的时候，我们这一念明了的心去接触佛号的时候，我们是把重点放在佛号上面，我们思惟阿弥陀佛是无量光无量寿，这时我们这一念心来忆念佛陀的圣号。当然这个地方念久了以后就有产生了障碍，就是我们内心当中有妄想，妄想的活动就障碍我们这一念心去接触佛号；就是我们的心跟佛号之间产生了妄想障，妄想障就使令我们在念佛的时候，我们的功德很难圆满，因为我们总是觉得很难完全感应道交。第二我们觉得在念佛的时候很难相续。所以我们刚开始在念佛的人，基本上都遇到二个问题，就是佛号很难念好，佛号很难念得很久。

这时候怎麽办呢？

祖师大智慧开始提醒我们说：「念佛是谁？」我们刚开始念佛的时候，我们把注意力放在佛号，这时候开始回光返照“念佛是谁”？

原来不是我的嘴巴念佛，是那明了的心在念佛。而我们的明了心有了障碍，就使令所有的功德产生了障碍。

蒲益大师这时候告诉我们「提起内心的观照」，就是从事持而入理持，我们开始用我空法空的智慧来观照这妄想，观照这妄想是缘起性空的，它是假藉因缘而生，所以它的本性是毕竟空寂。这时候就慢慢慢慢把妄想的势力给熄灭了，这时我们的心跟佛号就能够感觉到念得更加的紧密，更加的持久。

这就是古德所说的「禅净双修」，以禅观的智慧来破除心中的妄想，以念佛法门来创造功德庄严。我们修学《首愣严王三昧》的道理亦复如是，我们就是用《首愣严王三昧》来破除心中的妄想；我们可以这样讲，整部《愣严经》，从头到尾就是要你修《首愣严王三昧》。而《首愣严王三昧》它就是在破除我们的攀缘心，一言以蔽之就是破除妄想，让你在修念佛的时候，能够功德更加的圆满坚固，让你在布施的时候，持戒的时候，更加的究竟圆满。我们在修法门之前，先把内心做一个调整，先端正其心。

叹 德

佛子住持，善超诸有；能于国土，成就威仪；从佛转轮，妙堪遗嘱；严净毗尼，弘范三界；应身无量，度脱众生；拔济未来，越诸尘累。

这段经文古德分成二段来说明：一、赞叹阿罗汉自利的功德；二、赞叹利他的功德。

佛子住持，善超诸有。(赞叹自利的功德)

「佛子」是指他的功德是怎麽产生的，“佛子”简单讲就是佛法之子，它的功德是从佛跟法引生出来的。譬如《法华经》上说什麽是“佛子”呢？『从佛口生，从法化生，得佛法分。』也就是说这个人他本身是没有功德的，但是他听闻佛陀的说法，把这个法加以如理思惟消化以后，就产生内心的一种戒定慧的功德。这功德是怎麽来的呢？是从佛跟法的薰习而产生的，等于是从佛法所生之子称之为“佛子”。(说明功德的由来，以下说明功德的相貌)

“住持”住持就是摄受的意思。他这一念心能够把心中清净的戒定慧摄持不失，因为摄持戒定慧的关系，就能够善巧的超越三界二十五有的果报。◎基本上我们这一念心跟外境接触的时候有二种情况，对我们的生命产生二种效果：

第一、当我们心跟境接触的时候，外境会给我们一种感受，可能是快乐的感受，也可能是痛苦的感受；那麽这感受会刺激我们产生一个想法，就是妄想，因为由感受引生的想法就是妄想。然我们的内心没有戒定慧，就心随妄转，就跟随妄想去做了，我要做什麽、我要去做什麽…。一般人经常都是跟着感觉跟着妄想而走，那他内心当中生死的业力就很强大。

说你怎麽知道这个人生死业力很强？

这个人经常跟着感觉走，这个人来生要了生死很困难，要往生极乐世界也非常困难。因为他内心当中那个无明缘行，那种生老病死十二因缘的力量太强，他没办法突破。

第二种是他本身也有妄想，但是他将佛陀的戒定慧经常的摄持在心中，所以当他接受刺激产生感受妄想的时候，他那戒定慧现前，观察妄想是缘生缘灭的，是毕竟空的。这时候他就能不随妄转，这时候他就慢慢趋向「还灭门」这个人的生死业力慢慢澹薄，慢慢澹薄。

所以我们一个人，你要觉得你跟外境接触的时候，外境会给你很多很多的感觉，而你对这种感觉，慢慢慢慢的你不再理它的时候，就表示你的生死业力慢慢慢慢的轻薄，那系缚你的十二因缘的力量，已经没办法把你带动起来了。我们可以从一个人的心念，从你起心动念的状态，就可以判定你这个人的生命未来是往哪里走，大概就会知道。(这段后面佛陀会说，怎麽样从你念头来判定你的来生。这地方只是个大判，你若是心随妄转你就是随顺于流转门，你若能不随妄转就随顺于还灭门。)

这些阿罗汉的特色就是他能住持戒定慧，所以能够“善超诸有”。这是赞叹他自利的功德。

(利他功德分二段，第一段讲今生功德，第二段讲来生的功德)

能于国土，成就威仪；从佛转轮，妙堪遗嘱；严净毗尼，弘范三界；

他能够在自己本住的国土当中，显现出美好的身口二业的威仪(这段是赞叹他持戒的功德)“威仪”就是“有威可畏，有仪可表”他的内心有威严，表现出来一种美好的表率
，叫“内威外仪”，让人家产生恭敬仰慕之心。这是持戒的关系，产生一种美好的身口二业。
　　从佛转轮，妙堪遗嘱；(赞叹他定慧的功德)

阿罗汉他能够随从佛陀来转四谛法轮，开显无常无我的智慧，能够善巧的遵从遗命，来继承佛陀的家业。也就是说，佛在世的时候，不是佛陀一个人说法，这些千二百五十人大众，都帮助佛陀来告诉这些颠倒众生，告诉他们生命是无常无我的，依止这样的观照来消灭自己的攀缘心
。
　　严净毗尼，弘范三界；(将前面持戒跟定慧的功德作总结)

他能够严守清净的戒定慧，所以能够做整个三界的模范，做三界的表率。不但是人间，包括天人看到阿罗汉都生起恭敬景仰之心，因为他们能够宣扬佛法的真理，让众生能够觉悟，天人也非常的赞叹。(阿罗汉今生当中表现出来身口意的功德)
　　应身无量，度脱众生；拔济未来，越诸尘累。(阿罗汉未来的功德)

阿罗汉基本上不是在今生有这种功能，阿罗汉未来生在空间上，他们能够应无量之身，而说无量之法来度脱众生。“应身”指的是他的神通，他能够因于何身得度就现何身，当然现身的目的主要是说法，善巧方便的说法，应无量之身而说无量之法，使令众生能够善根成熟，而能够解脱生死(这是讲到空间的无障碍)。
　　(时间无障碍)
拔济未来，越诸尘累。他不但是佛在世的时候能够度化众生，在未来世当中他们都能够生生世世，不断的来帮助未来的众生。是他内心当中本来的功德，我们讲他的“本地风光”。

我们看一个菩萨要看他的迹门跟本门，譬如说观世音菩萨，我们从他的显现事迹，他是寻声救苦的一个菩萨，但事实上他的本门早就成佛，他早就是佛陀。所以你说他到底是一个菩萨还是佛陀，那你得看从什麽角度来看，从他今生的示现，他是扮演一个菩萨的角色，世间上不能有二尊佛出现，不可以；谁扮演佛陀，其他的只能当助伴，不能同时有二尊佛出现。从他的本地风光，他早就成佛陀了，所以我们讲，一佛出世，千佛护持。譬如今天我们大家同学都成佛了，但是今天只有一个人能够成佛而已，他作佛的时候，其他人就扮演他的弟子，他扮演舍利弗，他扮演目犍连尊者……，来护持这个佛陀来宣扬教法。因为都没有阿罗汉，大家都是佛，那麽佛法没办法弘传，没有人示现犯戒，没有人来请教佛法，佛陀也不能唱独角戏。从这段经文可以看得出来，阿罗汉他怎麽能够应身无量，度脱众生呢？他怎麽能够拔济未来，越诸尘累呢？阿罗汉从教理上□□
他死了以后是入涅盘了，他怎麽就没有入涅盘呢？可看得出来这些阿罗汉是「外现声闻相，内密菩萨行。」这些都是法身菩萨示现，否则他们不可能应身无量，能够拔济未来，不可能。我们从这段经文就能够读出他的消息，这些阿罗汉的本地风光都是法身菩萨。(这段是赞叹千二百五十阿罗汉的功德)
　　戊三、列上首名
　　(一千二百五十名阿罗汉当中，本经列出长老首座的名称)

其名曰：大智舍利弗、摩诃目犍连、摩诃拘絺罗、富楼那弥多罗尼子、须菩提、优波尼沙陀等，而为上首。

“阿罗汉”简单的讲是无生，也就是说身为一个阿罗汉，他的共同点就是[我生已尽，梵行已立，所作皆办，不受后有。]“无生”的意思是说他这一期的生命，是他在三界当中最后一次受生，他今生结束以后就不再来了，这是他的共同点。但是阿罗汉本身也有他个别的差别相，譬如大智舍利弗，舍利弗尊者的特色是智慧第一，《阿含经》上说：「我佛法中，智慧无穷，决了诸疑者，舍利弗最为第一。」他能够决断种种的疑惑，在经典上说舍利弗尊者曾经有一段事情叫做“寄辩母口”。寄辩母口”是什麽意思？说是舍利弗的母亲经常跟他的弟弟辩论，他弟弟的智慧很高，每一次辩论都输给他弟弟，后来舍利弗尊者的母亲怀了舍利弗以后，再跟他弟弟辩论，他弟弟就辩不过他了。因为他的母亲得到舍利弗内心的智慧的加持，也就是说舍利弗尊者还没出世之前，他那个智慧力量就表现出来了，寄辩于母口”。所以他的弟弟非常的害怕，我这个外甥还没出生智慧就这麽高，那出生还得了，就赶快的离开家到南印度去修行…四吠驮

摩诃目犍连。目犍连尊者是神通第一，在《阿含经》上说：「我佛法中，神通轻举，飞到十方者，目犍连最为第一。」目犍连尊者他的特色，就是他显神通的时候，他的变化特别的精妙，他那个小中变大，大中变小，一为无量，无量为一的时候，他在变化的时候特别的精巧，这是一般阿罗汉做不到的。

舍利弗尊者跟目犍连尊者，在佛陀的僧团是扮演非常重要的角色。基本上佛陀是在一个领导的地位以外，舍利弗跟目犍连二个可以说是当家师。一般来说，只要是外道他们希望用智慧来解决问题的，那佛陀派舍利弗尊者去，有些外道是希望感应神通的，佛陀派目犍连尊者来处理这些问题。所以僧团的事务、一般外道来问难，大概都是舍利弗尊者跟目犍连尊者来处理，或者用智慧或者用神通来破除障碍。

摩诃拘絺罗。摩诃拘絺罗是舍利弗尊者的母舅，后来他到南印度学四吠驮以后，他后来也跟佛陀出家，在整个佛弟子当中他是成就辩才善能问答。你要是用什麽问题问他，他可以用十个答桉来回答你，用不同的角度来回答你的问题，他回答问题特别的巧妙。这当然要广学多闻才有

办法做到，这些大阿罗汉有各式各样的特色。

富楼那弥多罗尼子。“富楼那”是他父亲的姓，翻成中文叫“满愿”；“弥多罗尼子”是他母亲的姓叫做“慈女”慈悲之女。他等于是继承父亲跟母亲的姓，满慈之子。他在佛陀的弟子当中说法第一，他能够善巧说法，而分别种种的义理。

须菩提。须菩提是解空第一，须菩提的空观，我们从《金刚经》来看，当然阿罗汉是修我空观，但是须菩提的我空观当中他有法空的智慧。怎麽知道？在《金刚经》当中讲到须菩提的空观有一个特色叫做“无诤三昧”这三昧非常的重要，它能够无诤。无诤的意思简单讲它是没有对立的思考，我相、人相这种对立他没有。
一般阿罗汉他的法执很重，他没有“我”，但他“法”很重。所以你要是在一个杂染的环境，阿罗汉不是很喜欢，因为阿罗汉没办法跟杂染法共存，他的个体生命在整个整体生命的运转当中既然产生了对立，他就产生排斥。但是须菩提能够做到“无诤三昧”，他没有对立。

师父说他曾经在一个北部的道场讲课，有一个外道，他穿着是黄色一贯道的衣服跑进来，就在前面的地方比手画脚，比了大约有十五分钟之久，嘴巴不知念的什麽咒，就站在师父的前面比手画脚，师父是完全不管他继续讲他的课。也就是说一个菩萨你一定要怎麽样？“无诤三昧”的意思是说：我们改变不了外面的环境，讲实在话你改变不了，你一定要能够跟它和平共处，他弄他的，你讲你的，你们二个互不障碍。当然这就是你内心当中要有“法空智”，观察一切法是如梦如幻。如梦如幻当中一个菩萨怎麽办呢？云何应住，云何降伏其心呢？◎其实我们的生命从一个“法空”的观念来看，生命不是追求圆满，有很多人追求圆满的生命，那你一辈子活得很痛苦，因为你根本找不到圆满的生命，你只要从“空性”出来，你只要面对人事，人事就是一种差别。生命不是追求圆满，是追求它的平衡点，找到你的定位，而做你该做的事，试着跟外在的人事和平共处，因为你改变不了别人。

古人常说：「山不转水转」，山一定不会转，水转！所以「无诤三昧」是很重要，一个菩萨你要行菩萨道的一个基本的条件：「化解对立，安住“无诤三昧”。」你一定要跟不同的人事和平共处，否则你不可能成就大慈，广大、你做不了。

《金刚经》讲“无诤三昧”讲很多，它主要是破除我相、人相的对立，让菩萨的功德更加的圆满。

优波尼沙陀等。优波尼沙陀翻成中文叫做“尘性”。这名字是佛陀给他取的，因为他本身因地的时候是观察色身不净。优波尼沙陀在因地的时候淫慾心很重，所以佛陀叫他观不净。在观不净的时候，他先观他色身的血肉是脓血屎尿，慢慢这些脓血屎尿长出很多的虫，这些虫就慢慢的将他的肉吃掉了，最后他的身体变一堆白骨，变白骨以后，慢慢慢慢时间久了，白骨就变成灰，这骨灰风一吹，这灰就消失掉了。所以他观察他的色身从一个不净相而变成白骨最后还归于虚空，这让他得到一个很重要的觉悟，他觉得整个色尘的本性是空寂的，从这个地方成就了“无学道”。所以如来印我，名尼沙陀。他在因地的时候是从色尘的本性是空，而成就阿罗汉“尘性”。

“等”指很多很多上座，不能全部列，只能列出六个代表，当作整个与会大众声闻众的代表。说明参加《愣严经》法会的声闻众。

丁二、缘觉众

我们一般讲三乘的圣众，小乘、中乘、大乘，小乘就是声闻，他是思惟四谛法门，缘觉乘我们一般称之为中乘。为什麽叫中乘呢？因为他在思惟的时候是思惟十二因缘。他整个修学是观察他这一念心，因为无明，因为自己的妄想，然后产生了行，产生了妄动，在妄动当中产生很多很多的业力，由业力招感生死的果报。假设无明灭则行灭，假设他的妄想消失了以后，他生死的业力就消失，果报就消失。他从十二因缘的顺逆二门的观察而成就了“无学位”，所以他的智慧就更高了，这叫中乘。

复有无量辟支无学，并其初心，同来佛所，属诸比丘修夏自恣。

除了前面的声闻众以外，还有无量无边的辟支。“辟支”我们讲辟支佛，翻成中文有二个意思：一、缘觉，他生长在有佛陀出世的地方，听闻十二因缘，经过十二因缘顺逆二门的观察而解脱了生死。二、独觉，生长在没有佛出世的地方，因为禅定的关系，他出定以后看到外在的自然界，所谓的「春观百花开，秋睹黄叶落。」看到整个大自然的变化，春天因为温暖的空气，而促使了百花盛开，而秋天因为乾燥的关系百花凋落，他就知道整个人生是生灭变化的。所以外境是生灭变化的，他也看到他的色身也是生灭变化的。所以他得到一个结论，我们是活在动态的环境，没有一个东西是没在变的，他从变化当中就悟到了我空的真理，从这地方而成就解脱，这是“独觉”。他完全没有听佛陀的说法，这个人智慧特别的高。

因为辟支佛本身他是从一念的无生而悟入了空性，所以他本身不像阿罗汉是有分位，阿罗汉他观察，知苦、断集、慕灭、修道。所以他有安立了四果四相的阶位。但是缘觉乘他直接观察一念的无明，当下无生，这时候整个十二因缘就消灭了。所以他的阶位要嘛“初心”要嘛“无学”，他的过程当中没有分位。所以辟支佛来到这个地方只有二种人：一种是已经断除见思惑的无学位跟一个初心的梵行。

古德注解说“无学位”应该就是所谓的师长，而“初心”就是跟着无学圣人，来修学十二因缘

的这些弟子们。这些辟支佛应该都是出家众，包括它师长跟弟子们都一同来到室罗筏城只桓精舍。而他们来的目的是做什麽呢？属诸比丘修夏自恣。因为他们必须要附属比丘的僧团，在结夏安居圆满的时候，来参加自恣的羯摩仪式。因为今天是农历的七月十五号，包括声闻众，包括缘觉众，只要是出家众都要参加自恣。他们平常是住在各地各方的修学，这时候都一直回到佛陀的地方开始参加自恣，是这因缘而来的。

丁三、菩萨众(分二、戊一、夏终时集。戊二、闻音远集)

菩萨众从经文来看是二个情况：一、出家的菩萨，受了比丘戒的菩萨；二、在家菩萨。夏终时集是指出家的菩萨，在结夏安居终了的时候，他们也从十方来集会参加自恣的法会。闻音远集指的是在家的菩萨，后来因为佛陀说法的缘故也过来参加。

戊一、夏终时集

菩萨求法　十方菩萨，咨决心疑，钦奉慈严，将求密义。

从十方来的出家菩萨，他们也来到了只桓精舍，他们来的目的除了来参加自恣以外，他们还有另外一个目的，就是要“咨决心疑”。“咨”请求佛陀来决断心中的疑惑。菩萨经过九旬(九十天)的用功，心中有一些疑惑。这时候以一种恭敬的心，来侍奉慈悲跟威严的佛陀(慈严是指佛陀表现出来是畏爱兼抱，折受具足)，以这种恭敬的心来侍奉慈悲跟严肃都具足的佛陀。希望佛陀来讲解大乘不可了知的深妙义理。这些菩萨来到这个地方也不完全只是自恣，还请求佛陀说大乘的妙法。

如来妙应　即时如来敷座宴安，为诸会中宣示深奥。

这时候佛陀答应这些菩萨的要求，佛陀就“敷座宴安”。佛陀说法基本上是采取坐姿，佛陀很少站着说法。佛陀展开他的坐具(尼师坛，保护三衣)，佛陀很安定的坐在坐具上面，为这些三乘的圣众来宣示大乘深奥的义理。

“宣示深奥”深奥道理就是后面佛陀所说的《如来藏妙真如性圆三谛理》。所谓的三谛理就是，一境三谛，或讲从一境三谛当中开展出一心三观(空、假、中三观)。我们菩萨在修学的时候，经常会落入空跟有的矛盾，我们不能够一辈子修空观，不可以，因为这样会断失大悲心。但是你一路的修有，你就心很躁动，因为你一端的在因缘法中活动，虽然修习很大的福报，但是你“弟子心不安”。我们到底是从假入空还是从空出假，这空有之间的平衡很困难。佛陀告诉我们说：「其实我们这一念心，当下即空、即假、即中。」什麽是你的本来面目？就是你这一念心即空、即假、即中，即空是表示它不变的体性；即假是它有随缘的作用，你造五戒十善的业来薰你这一念心，他就现出人天果报，你用杀盗淫妄的业来薰你这一念心，他就随缘显现三恶道的果报，它当下即假，它不跟你客气的；空跟假是保持平衡的，同时存在的叫即中。佛陀就宣示我们这一念心，每一个人的心都是“即空、即假、即中”。这深妙的道理其实是把后面整个经典的三卷半作纲要的说明。

会众受益　法筵清众，得未曾有。

这时在整个法筵(以法为食)当中，这些菩萨听到这一念心“即空、即假、即中”以后就非常的欢喜，因为他们听到未曾有的真理。

菩萨请示的我们这一念心“即空、即假、即中”的道理是很深奥的。佛陀当时是为整个包括声闻，包括辟支佛，包括菩萨，为三乘的圣众来开演。但事实上古德的注解说：这时候真正受用的只有菩萨，声闻跟缘觉根本就听不懂，因为他们习惯安住在空性，他们不能够在空中随时显现妙有，没办法。他没办法“即空、即假、即中”他们做不到，所以在这时候只有菩萨得到真实的受用。那麽前面的凡夫跟二乘人怎麽办呢？必须阿难尊者的示现堕落，请佛陀开演《首愣严王大定》的法门，佛陀再详细的破妄显真，再开显“即空、即假、即中”的道理。所以真正的与会大众当中，声闻众跟缘觉众乃至凡夫是后面才受益的，而这时候菩萨已经受益了。利根人他能够在简略的法当中就得到受益。

戊二、闻音远集

前面是出家的菩萨，这地方说明在家的菩萨听到佛陀的音声，也从远方来集会。

迦陵仙音，徧十方界，恒沙菩萨来聚道场，文殊师利而为上首。

佛陀在开演深奥的义理的时候，他的音声有二个特色：第一个就像迦陵频伽这种鸟非常美妙悦耳；第二个特色，他的音声就像仙人一样的音乐，非常的清净无染，听了以后感到非常的寂静。佛陀的音声一方面美妙，一方面清净，这是讲他的本质，而他的量是徧十方界。佛陀在宣说重要法门的时候，他可以用他的神通力使令他的声音不会减少。目犍连尊者有一次测佛的音声，他以神通力飞到三千大千世界以外，听到佛陀的声音还是一样的大声。佛陀的声音能够徧十方界。

这时候犹如恒河沙的在家菩萨，听到这个音声都知道佛陀即将要开演“无上甚深微妙法”也就赶快的来到只桓精舍。这当中以智慧第一的文殊师利菩萨为上首。

这地方是说明整个参加《愣严经》法会的这些三乘的圣众，包括声闻、圆觉、菩萨都到齐，都准备来聆听佛陀的《首愣严王》大教。

净业学园 08讲次 讲义06面

乙二、别序

在本经当中的序分有二段，第一段是通序，第二段是别序。通序主要是说明整个法会的时间跟

处所跟与会的大众。在通序当中有二点值得我们作一个说明的；第一点是佛陀说法的仪式都是先说略说再作广说；譬如佛陀要讲《法华经》，先说无量义，佛陀先入定，出定以后先讲无量义，然后再说法华。本经亦复如是，佛陀讲《愣严经》之前先为会中，先示深奥理，然后再说《愣严经》。诸佛说法的常轨都是先略说再广说。第二点、是整个法会的当机众，当然是阿难尊者。○32我们讲开悟的《愣严》，《愣严经》到底是要帮助谁来开悟呢？主要是凡夫跟二乘。因为我们不开悟，我们就一辈子跟妄想纠缠在一起，我们分不清楚什麽是妄想，什麽是真实，我们分不清楚。所以我们在修学佛法的时候，总是觉得：第一功德不能圆满，第二功德不能够持续，不能够一切事究竟坚固，不能究竟也不能坚固。所以在整个修学过程当中，我们有需要先把心态调整好，把心带回家，就是我们说的“明心见性”，这一点非常重要。整个当机众其实是凡夫跟二乘，这些十方来的菩萨其实他们早就觉悟了，他们只是当做影响众。很多菩萨在佛陀宣示深奥理的时候，他们都了解了。所以以下的经文它所加被的是我们这些生死凡夫，还有法执特别重的二乘人。这一点从通序当中可以知道这二个消息。

乙二、别序

别序又叫做发起序，发起一部《愣严经》大教的因缘

(分二：丙一、示堕因缘。丙二、神咒护摄)

丙一、示堕因缘（分三：丁一、佛僧应供。丁二、阿难等乞。丁三、淫室误堕)

阿难尊者他示现堕落的整个因缘；“示”这个字很重要，我们前面说过一佛出世千佛护持，阿难尊者他是一个法身菩萨，但是他必须示现是一个凡夫，示现有很多的妄想，然后被摩登伽女的刺激，妄想开始活动，然后开始堕落，佛陀再从妄想中把他带回来。佛陀在说法当中，佛陀不能够无病与药，说我是一个医生，大家都没有病，佛陀主动开药，不可以！所以必须有人示现。

这当中有三小段(丁一、佛僧应供。丁二、阿难等乞。丁三、淫室误堕)

，丁一、佛僧应供

佛陀跟大众师在七月十五那天应供的状态

国王斋供

时波斯匿王，为其父王讳日营斋，请佛宫掖(一)，自迎如来，广设珍羞无上妙味，兼复亲延诸大菩萨。

“时”指的是整个僧团在七月十五的时候自恣仪式已经做圆满，而且佛陀也简略了说明深奥的义理，这些菩萨听得非常法喜。也可以说整个僧团不管仪式不管说法都已经圆满了，就是僧团的事情都处理完毕了那时候。

这时候身为舍卫国的国王波斯匿王，就来到了只桓精舍。他来的目的是什麽呢？为其父王讳日营斋，请佛宫掖。因为他父亲往生的日子而来承办种种丰盛的饮食，来请佛陀去参加。古代印度的习惯是以亲属死亡之日来供养三宝，以此供养的功德来超拔亡者。（波斯匿王来到僧团的目的，是为他父亲的讳日来供养饮食，说明他来的目的。）他请佛陀的仪式是怎麽样呢？

请佛宫掖，自迎如来，广设珍羞无上妙味，兼复亲延诸大菩萨。(羞，煮熟的食物)

他很恭敬的请佛陀来到他的宫掖。国王的王宫正殿是他办公的地方，左右的客殿是他接待客人的地方。波斯匿王就在他正殿的左右二旁的客殿办了很多很多的饮食，而且亲自来到僧团，以一个国王之尊亲自请佛陀来应供，这表示他对佛陀最极的恭敬。因为他的处所是他最殊胜的处所，而且他亲自来到僧团。而他是怎麽准备呢？他广泛的准备很多很多珍贵的熟食，而且这些熟食具足了无上妙味。看得出来他非常的有诚意请佛陀来应供，他不但是请佛陀还请这些来参加听法的，参加自恣的大菩萨，以及诸位声闻缘觉的大比丘僧，他也一起的来祈请。(这是说明波斯匿王在自恣那一天，他的一个供佛供僧的状态)

臣民斋供

城中复有长者居士，同时饭僧，伫(ㄓㄨ)佛来应。佛敕(ㄔ)文殊，分领菩萨及阿罗汉，应诸斋主。（伫，心中很殷勤的期待）

这地方是说明在自恣当时，不是只有波斯匿王来斋供，还有其他的斋主。在整个室罗筏城当中还有所谓的长者居士，长者居士包括有官职的我们讲大臣，或者是没有官职一般的长者居士，他也希望在自恣那个时候，以饮食来供养大众师，而且心中很殷勤的期待佛陀来应供。因为他们那时候还不知道，佛陀已经答应波斯匿王，所以长者居士也同时来到僧团，一方面请大众师来应供，一方面也期待佛陀来参加。

佛敕(ㄔ)文殊，分领菩萨及阿罗汉，应诸斋主。

那时候佛陀已经答应波斯匿王，佛陀命令文殊菩萨分别的派领诸位菩萨跟阿罗汉，分别的去到各位长者居士那个地方去应供，来满足居士应供的要求。

在古德注解上说：「在佛世的时候七月十五的自恣日，在古代的习惯当中，在这一天的斋供功德是加倍的，有加倍的作用，因为大众僧经过九旬的用功，他们的功德都增上，所以居士门在七月十五自恣的时候来斋供，功德有加倍的作用。第二点、我们看到发起序，也可以得到一些消息，蔼益大师说：「佛陀说《法华》之前，他整个发起序是佛陀入了一个很深的三昧。从三昧当中他的白毫放光，照了一万八千国土当中，看到很多很多的菩萨在修习，布施、持戒、忍辱、精进、禅定，六波罗蜜的功德。在一念的清净光明当中，显现六波罗蜜，然后再说《法华经》。《愣严经》不同，《愣严经》的发起序，是阿难尊者在托钵的过程当中遇到杂染的因缘，佛陀才讲《愣严经》。」那这底是有什麽涵义呢？《愣严经》是引导一个凡夫，这明了的心在整个人事的杂染当中怎麽样找到自己的家，怎麽找到自己的清净本性。所以他整个发起就是

阿难尊者的一念妄动开始，没有一念的妄动就没有整个因缘的过程。阿难尊者的一念妄动而产生了堕落，佛陀一念的神咒而使令阿难尊者回光返照，都在一念心。所以《愣严经》的法会，从发起序可以知道，它的法门是一个“摄用归体”的法门；《法华经》是佛陀一念清净心当中显现六波罗蜜，是“依体起用”从一念的清净心。当你已经明心见性以后，你接下来要干什麽？就是修方便法门，就是修《法华经》广修六度积功累德。这二个不一样，而这整个不一样，我们从发起序，从它整个教法生起的过程就可以看的出它的消息。

丁二、阿难等乞

别请远游

唯有阿难先受别请，远游未还，不遑僧次。既无上座及阿阇梨，途中独归。其日无供，即时阿难执持应器，于所游城次第循乞。

这时候当机众出现了，就是阿难尊者。阿难尊者是净饭王的弟弟（白饭王）的儿子，也就是佛陀的堂弟，也就是提婆达多的弟弟。阿难尊者翻成中文叫“庆喜”。因为阿难尊者出生那一天刚好是佛陀成道那一天，所以整个国家听到佛陀成道以后都非常的欢喜，不管国王大臣举国都很欢喜。这时白饭王就派人告诉净饭王说他生了儿子，希望净饭王来给他取一个名称。因为大家举国欢喜的关系就取名为“庆喜”。阿难尊者的特色就是多闻第一，他的记忆力特别好，他一旦听到佛陀说法，听一遍它永远不忘掉。经典上说：「佛法如大海，流入阿难心。」即使佛法有无量无边，一流入阿难的心中，就永远不忘失。阿难尊者有多闻的特色，在经典上说：「其实阿难尊者他的本地风光，他过去在空王佛所的时候，跟释迦牟尼佛都同时发了菩提心。」所以他是法身菩萨，他因为示现凡夫的缘故，来开啓整个《愣严大教》。这是说明当机众阿难尊者的整个背景。

唯有阿难先受别请，远游未还，不遑僧次。（遑，来不及）

正当这些国王与臣民来请佛陀跟这些菩萨阿罗汉去应供以后，这时候僧团都没有人存在。因为阿难尊者在前一天，在七月十四那一天就受了各别的迎请离开了僧团。因为他所受迎请的地方离僧团非常的遥远，所以他七月十五的时候赶不回来应供，所以远游未还，也就来不及参加众生的应供。即便他回到僧团也没有饭可以吃，因为大家都去应供了。阿难尊者从远处要回到僧团是什麽相貌呢？

既无上座及阿阇梨，途中独归。他没有上座长老的陪伴。我们一般说“十腊”叫下座，“二十腊”是中座，“三十腊”叫上座。他没有上座比丘的陪伴，也没有教授师在旁边。因为佛陀规定在午夏之前，你出门远游一定要有上座阿阇梨，因为那时阿难尊者出家有十二年了，所以他就不需要有上座阿阇梨。所以他就单独的一个人从远处的处所回到精舍。

其日无供，即时阿难执持应器，于所游城次第循乞。

回到僧团他也知道没有其它的应供了，阿难尊者只好单独一个人拿起他的钵，来到室罗筏城，按照次第一家一家的来乞食。(这是说明阿难尊者为什麽单独应供的理由，因为他前一天受到了别请。僧团都已经去应供了，所以变成他一个人只好拿着钵次第的乞食。说明整个过程的因缘。)第二段是说明，阿难尊者在整个托钵的过程当中，他的心态是什麽，他是用什麽心态来乞食？

平等乞食

心中初求最后檀越以为斋主，无问净秽，刹利尊姓，及旃陀罗，方行等慈，不择微贱，发意圆成一切众生无量功德。

当阿难尊者拿着钵到室罗筏城乞食的时候，他心中有一个很明确的想法，他要初求最后檀越以为斋主，他希望能够求得最后的檀越。“初”指的是前面的国王长者居士，这是最初的斋主。但是阿难尊者他也是僧团的一份子，如果七月十五的时候他没有吃到饭，那这整个供僧的仪式，功德就有所欠缺，就不能圆满。阿难尊者他一天没有吃饭是无所谓，但是身为整个僧团的一份子，如果他在七月十五这麽重要的日子，他因为这样失去饮食的话，使令整个供僧的仪式就有所欠缺，所以他希望能够找到整个僧团最后的檀越，最后的施主(他心中有这样的期待)，所以他对这次的乞食心中充满了期待。

无问净秽，刹利尊姓，及旃陀罗，方行等慈，不择微贱，（方，效彷）

阿难尊者他知道他今天绝对不能够没有饮食，没有饮食就很严重了，供僧的功德就不圆满了，所以他对乞食有所期待，这是他第一个心态。其次他第二个心态，他以一种平等的心。怎麽说呢？他心中的想法，身为一个最后的施主，他认为这个人不管他是清净的种姓，或者是垢秽的种姓都不管。什麽是清净的种姓呢？譬如说刹利尊姓，国王大臣这些刹帝利这种高贵的种姓。什麽是垢秽的种姓呢？譬如说旃陀罗，从事杀业的下贱种姓。在古代印度，尊贵的种姓跟下贱的种姓，是不可以往来的，也不可以住在一起，甚至于走路都不可以走在一起。你身为旃陀罗，你走路的时候不能走中间，你要走在马路的旁边，手上拿一个旗子，手上摇铃，告诉大家我旃陀罗我来了，你们赶快离开。在古时候尊姓跟下贱种姓是分得很清楚的。

阿难尊者希望能够方行等慈，他希望能够效彷佛陀平等的慈悲心，而不拣择尊贵或下贱种姓。这是阿难尊者的第二个心态。

发意圆成一切众生无量功德。

这是阿难尊者的第三个心态。他希望能够圆满一切众生，整个供僧圆满的功德。因为他今天要是没乞食到的话，那麽这今天所有斋主的功德就有所欠缺。所以他今天是不是能够得到饮食，就扮演一个种要的角色。(这是说明，阿难尊者拿着钵到室罗筏城应供的时候，他内心的三种状

态。他生起这三种状态一定有他的理由，他为什麽会生起这样的状态呢？
　　等慈之由
阿难已知如来世尊，诃须菩提及大迦叶为阿罗汉，心不均平。钦仰如来开阐无遮，度诸疑谤。经彼城隍，徐步郭门，严整威仪，肃恭斋法。

阿难之所以生起平等心来乞食，他的理由是因为阿难尊者过去在作佛陀侍者的时候，他知道佛陀曾经诃责过须菩提，也诃责过大迦叶尊者，内心身为一个阿罗汉有不平等的状态。

须菩提的心态他在托钵的时候，是舍贫从富；须菩提托钵他不到贫贱的家庭去，专门去找那些住在高贵豪宅的富贵人家去托钵。他认为你们今天之所以富贵，那是你前生有布施，可是你们富贵人家放逸得很厉害，假设不给你们继续的修福报，你来生就完蛋了，所以你们堕落的可能性更大。所以他赶快要去救那些富人家，因为富贵人家都是放逸得很厉害，所以须菩提就舍贫从富。大迦叶刚好相反，他是舍富从贫，大迦叶每一次托钵都到所谓的贫民窟去。他认为你们为什麽这麽穷，就是前生没有布施，如果今生再不跟你们栽培福田，来生就更穷，所以他特别去贫贱的家庭乞食。当然佛陀对二个人都加以诃责，这都是法执，对贫富之法产生执着。《维摩经》就讲到一件事。维摩诘居士有一天，这须菩提来到富贵长者家，维摩诘居士就出来了(因为维摩诘也是大富长者)，问尊者你想干什麽？须菩提说：「我要乞食。」维摩诘居士就将钵拿过来，但是维摩诘居把钵拿过来以后并没有给他饮食，他问一个问题说：「须菩提你应当知道「心不等故，法不平等。」你在乞食的时候心不平等，你执着富贵人家，这不平等有所偏袒，所以法不平等喔！法不平等的缘故，这布施法不平等，我把饮食供养给你，我的功德也就不圆满。」这时候须菩提听了就很害怕也很惭愧，就把这钵放着就要走了。维摩诘居士说：「你不要走，你不要走，我把饮食盛完了，你再把钵带走。」就把饮食盛满给须菩提，须菩提很害怕就赶快离开了。

这也说明这整个，阿罗汉他的内心是我空法有，他对法还是有所执取，有些对贫穷人，有些对富贵人，是有所执取的。这些执取的情况，也就使令这些阿罗汉的功德不能广大圆满，所以佛陀就诃责。阿难尊者身为侍者，他也就看过佛陀这样的诃责，他就觉得他应该避免这种情况。
　　钦仰如来开阐无遮，度诸疑谤。经彼城隍，徐步郭门，严整威仪，肃恭斋法。

所以他就很仰慕佛陀所开示的无遮的平等法门。我是一个出家众，我不应该预设立场，我不应该有所拣别的，我应该以平等心，一家一家的乞食，随顺因缘，这样子才能够超越众生的怀疑跟毁谤。你看维摩诘居士就毁谤，说你心不等故，法不平等，法不等故这供物者就不圆满。阿难尊者希望远离这种不平等的毁谤，所他就，经彼城隍。徐步郭门，严整威仪，肃恭斋法。

因为他平等的乞食，他就一步一步的来到城隍。“城隍”城外的土坑，古代的城外面有水的叫“护城河”，为了保护这个城不让别人来攻击侵略就有护城河，但是没有水的叫做土坑，挖一个土坑，这个土坑就是“城隍”。

因为阿难尊者从外面回来，慢慢慢慢已经走过室罗筏城城外的土坑，也就是说他即将要接触到城门，而且缓步的走到城的郭门(城正中的大门)。他慢慢的走到室罗筏城的土坑，乃至于慢慢的走到大门。这时候他整顿自己的威仪，以严肃恭敬的心来行平等的斋法。

这是阿难尊者他整个乞食的过程。这段经文中藕益大师有一个注解值得我们注意。○33藕益大师说：「在古代的注解，对阿难尊者的平等行乞是很有意见的。」古德的注解说：「阿难尊者为什麽堕落呢？主要的原因是阿难尊者他不拣别贫贱种姓。」他们认为他不对，你就是不拣别贫贱种姓，所以来到了摩登伽女的家庭，来到那些婬女的家庭，所以你才堕落嘛！

藕益大师说这：「古德这些的责难是不合理的，身为一个比丘，平等乞食这个法是佛陀开导的，这是没有错。错不在平等乞食，错在阿难尊者后面说的「一向多闻，未全道力。」他的心作不了主。问题不在平等乞食，问题是在阿难尊者他出家十二年，他没有好好的调伏他的攀缘心，问题在这个地方。」
　　「平等法门」我们解释一下：

我们刚开始学习佛法不会平等，平等你就没办法修学了，我们开始的时候面对恶念，是要善法来对治，以善破恶。所以我们刚开始的时候要远离恶因缘，安住在僧团，我们一定要有所取舍。但是慢慢的，你的烦恼慢慢调伏以后，你要知道你真正的目标是要，入平等法界，入不二法门。为什麽？因为你的心量才会广大。在本经的后面也会说「一切法是缘起性空」
我们刚开始会觉得这个人是个好人，这个人是坏人，这事情是对，这事情是错，我们刚开始善恶分明。但是慢慢你会觉得，好人当中也有坏的一面，坏人当中也有好的一面，好的事情当中也有不好的存在，不好的事情也有好的存在。所以它会说，一切法是染净和合的，看你用什麽因缘来面对，往往危机也就是一个转机。这当中就使令菩萨的法执慢慢的澹薄，用平等心来面对一切。我们讲大乘佛法都有一个「大」字，《大乘妙法莲华经》《大方广佛华严经》。这“大”字简单的说，就是平等才能够称为「大」。当然阿难尊者也就是希望能够祈求广大平等之心，所以他就强迫自己以平等心来应供。藕益大师说：「这样是值得赞叹，这方法是对的，只不过他的妄想没有除掉，所以就遭受灾难。」当我们在读经的时候，要把这是非厘清。
　　丁三、淫室误堕。
　　阿难尊者因平等乞食，他没有作些拣别，也就到婬女的地方，而一时的堕落

尔时阿难，因乞食次，经历婬室，遭大幻术，摩登伽女，以婆毗迦罗先梵天咒，摄入婬席，婬

躬抚摩，将毁戒体。

阿难尊者因为他曾经看过佛陀赞叹平等不二的法门，所以他觉得应该要修学这样的法门，也就不拣别贵贱，就以平等心来次第的行乞。因为这个因素就慢慢的，一步一步的走到婬女的处所，结果遭受到一个非常广大的幻术。“幻术”它是一种咒术，咒术能够使令一个人的内心产生迷惑，而失去一种正常的心识，所以叫幻术，会让一个人产生迷惑。而他的整个过程是：

摩登伽女，以婆毗迦罗先梵天咒，摄入婬席，婬躬抚摩，将毁戒体。

在摩登伽女经提到说，阿难尊者因为次第行乞，慢慢走到婬室的时候。摩登伽女在远远的地方他就看到了阿难尊者。阿难尊者有具足三十二相非常庄严，而且他跟摩登伽女有五百世夫妻的恩爱。所以这时候因缘和合，摩登伽女对阿难尊者产生爱染之心，所以她就禀告她的母亲说，她希望阿难尊者成为她的丈夫。他母亲说：「阿难尊者是个出家众，你不能嫁给他，不可以！」摩登伽女说：「若我不以阿难尊者为丈夫，我的生命就不能相续了。」这时候她的母亲没办法，就以婆毗迦罗的大梵天咒，将此咒加持在毛巾上面，盖在饮食上就给阿难尊者来受用。阿难尊者一拿到饮食的时候就中咒，中了咒以后精神恍惚，如痴如醉。说是心中了知但无力抵抗，就像喝醉酒一样，心里面很清楚，但是身体作不了主，精神恍惚。婆毗迦罗是外道名称，就是当时九十六种外道之一。在整个外道的传承当中有一种大梵天咒，就是用这个咒来迷惑阿难尊者。阿难尊者被这个咒迷惑以后，他整个妄想就启动，阿难尊者随顺这妄想而转的时候，就摄入了婬室之中。摩登伽女就用淫慾心来来抚摸阿难尊者的身体，这时候阿难尊者将毁戒体，即将要毁破他内心的清净戒体。

将毁戒体这段蔼益大师作了三种说明：一、这个地方的“将毁戒体”是摩登伽女以幻术以迷幻阿难，而不是阿难自己故意的毁犯戒体，他自己作不了主，他是被动的，在这个地方他本身并没有犯罪的动机，他内心是清净的，只是他作不了主。二、就在这时候，阿难尊者他就忆念佛陀，因为他的戒体毕竟还没有毁破，所以他心中还有一份正念。他忆念『如来大慈，宁不救护。』佛陀的慈悲为什麽不赶快救护我呢？因为这样就召感佛陀的救拔。所以可看得出来，他这时候将毁而没有毁戒体，他还有这样的正念。三、阿难尊者在这个时候其实是示现凡夫，因为有注解说，阿难尊者在刚开始是证得初果。

蔼益大师从“将毁戒体”这四个字，可以看得出来阿难尊者是个凡夫，因为初果圣人有“道共戒”，怎麽会将毁戒体？

既然是“将毁戒体”也就是说假设佛陀没有来救拔，他就要毁破戒体，所以叫“将毁戒体”。所以看得出来当机众阿难尊者是示现一个凡夫，在这样的紧迫情况，阿难尊者的戒体释放一种皈依佛陀的信心『如来大慈，宁不救护。』这是阿难尊者堕落的整个过程。

丙二、神咒护摄

(分三：丁一、大悲鉴物恒不忘念。丁二、放光说咒表示密因。

丁三、文殊往救破邪归正)

丁一、大悲鉴物恒不忘念。

如来知彼婬术所加，斋毕旋归，王及大臣，长者居士，俱来随佛，愿闻法要。

身为佛陀当然他那时候是在波斯匿王的王宫应供，但是佛陀的心的确不可思议，他同时在应供的时候，他那一念即空即假即中的心，他能够知道阿难尊者已经被咒术所控制，了了常知的那大圆镜智他就知道。知道以后采取什麽行动呢？斋毕旋归。用斋以后就马上归回只桓精舍。

这在佛陀一般的常法就很特别，佛陀一般来说只要应供完他一定要说法，但今天应供完以后，马上就回去没有说法。所以这些经常跟随佛陀的国王、大臣、居士们就知道今天一定有特殊的状况，佛陀应该会说很特别的法门。所以佛陀一回到精舍，这些国王、大臣、长者、居士也一起回到佛陀的精舍，他们知道有事情发生，他们知道佛陀因为这样子将演大法。

这地方的经文当中最值得注意的，蔼益大师特别发挥的就是在这○34「如来知彼婬术所加」这个「知」的地方。什麽叫「知」呢？蔼益大师说：「就是“了了常知，不可昏昧”叫做「知」。」蔼益大师说：「整部《愣严经》讲了三卷半，就是在发明这个「知」。」当我们把这些生灭的无穷无边的妄想都把它剥开以后，看到你内在的清净本然的本来面目，那个就叫做「知」。也就是禅宗所说的「本来无一物，何处惹尘埃。」的那个「知」。「知」这个字是我们每一个凡夫，要赶快找到的一个本来面目。如果佛陀只有“知”那是不能有用的，佛陀之所以救拔，那必须有众生的有感，佛陀才能够有应，还必须有阿难尊者在将毁戒体的时候，他是念佛陀『如来大慈，宁不救护。』所以我们讲感应道交。身为阿弥陀佛，他的心是无所不知，但是他不能主动救拔你，我们要忆念佛陀，佛陀才能够产生行动。

「如来知彼婬术所加」这是佛陀主动的部分，但是他斋毕旋归以后，那必须有阿难尊者的忆念，才能够有所行动。(经文大家要把它厘清)

丁二、放光说咒表示密因

于时世尊，顶放百宝无畏光明，光中出生千叶宝莲，有佛化身结跏趺坐，宣说神咒。

佛陀回到只桓精舍的时候，他第一件事情就是安座，安座以后就入定。入了《首愣严王三昧》以后，头顶放出百宝无畏光明。“百宝的无畏光明”表示佛陀的根本智，也就是佛陀的我空法空的智慧，破除一切执取的智慧。这光明中出现了千叶宝莲；“千叶宝莲”表示十法界，理具事造，十如是的千如之法，也就是我们说的假观；十法界的因缘果报叫“千叶宝莲”。佛陀的

空假二观的智慧当中，在宝莲光中出现一尊化佛。这化佛是怎麽有的呢？是由佛陀的根本智跟后得智所成就的，结跏趺座，宣说《愣严神咒》。也就是说整个《愣严咒》是从佛陀清净的心中显现的空假中三观的摄受所成就的咒。

为什麽说表示密因？放光说咒也就是我们整个修学六波罗蜜，我们应该具足的心态；就是你应该以什麽心态来修习六波罗蜜呢？就是用即空即假即中的心态，这也是一切佛陀能够成就功德圆满的一个密因。

丁三、文殊往救破邪归正

敕文殊师利将咒往护，恶咒销灭，提奖阿难及摩登伽，归来佛所。

这时候佛陀说完咒以后，就马上命令文殊师利菩萨拿着这个咒语去救阿难尊者，文殊菩萨把这咒宣说出来以后，邪咒就消灭了，消灭后阿难尊者如酒醉初醒。这时候文殊菩萨就把阿难尊者跟摩登伽女这二个人，这二个颠倒的心，醒过来以后一同带到佛所。

这地方的破邪归正，藕益大师说邪不胜正。为什麽邪不胜正？外道的邪咒是一念的妄想显现出来，佛陀的神咒是从真如本性清净心显现光明，显现莲花而宣说出来，那是证真实的心现出来的，所以真实能破黑暗。

(这地方说明破邪归正的情况)

到此一部经的序分(通序、别序)都说完，下堂课讲　正宗分

甲二、正宗分　净业学园 09讲次 讲义08面

○35印度的大祖师马鸣菩萨，他把整个大乘佛法的修学分成二个次第：一、生灭门的修学；二、真如门的修学。

我们刚开始修学的时候是从生灭门下手。“生灭”的意思是你修学的时候那个心是生灭的、变化的，也就是我们刚开始是依止一种攀缘的心来修学，所以它产生的相貌是对立的：譬如说我们用善心来对治恶心，譬如我们今天产生的贪爱，我们就攀缘不净观来对治我们的贪爱心；我们产生了瞋恚，我们就攀缘慈悲的心，慈悲的相貌来对治我们的瞋恚，所以刚开始的修学是生灭的对立的。这样的修学有一个问题，就是我们的功德很难圆满，因为我们都在局部的修学，我们很难掌握内心的整体，我们总是觉得疲于应付，把这地方修好了，那个地方又出问题了，把这个地方补好了，那个地方又破一个洞。因为我们没办法做一个整体的转变，所以功德很难圆满。第二、我们的功德很难持久，因为你的攀缘心只要外面的因缘一变化，你就产生障碍，所以很容易被破坏。所以我们刚开始的时候，初学的人在修学佛法有二个问题点：一、你的功德很难圆满，二、功德很难持久。

所以马鸣菩萨要我们提升，从生灭门的修学开始进入到真如门。真如门的特色，第一件事情就是「把心带回家」。就是你刚开始不要急着修学，你先找到你的本来面目，你那一念不生不灭的清净的本性先找到；就是你不能再用攀缘心了，你要找到你的常住真心，我们讲「随缘不变」那个「不变」的体性先找出来。从这一念清净的本性发动，从空出假，观察这一切法是如梦如幻的，再从随缘当中去对治。对治以后最后再汇归到我们的本性「称性起修，全修在性」「无不从此法界流，无不还归此法界」。生灭门的基本思考就是说，我们的生命只有一个目的，就是把你内心的功德开展出来，它完全是向内观察的。举一个例子，你为什麽要去对治贪爱的烦恼呢？因为我们本性没有贪爱，我们本性是清净的；我们本性没有贪爱，这贪爱的烦恼是我们自己捏造出来的，所以你应该舍掉，因为本性没有贪爱，它不称合本性。为什麽我们要修布施呢？因为我们本身的本性就具足布施的特性，所以我们应该把它显发出来。他的思考是借外境来修心，整个修学就是开发你内心本具的六波罗蜜的功德；所以它整个修学是不向外追求，它只是假借外境来修你这一念的清净本性，所以我们讲「称性起修，全修在性」。这就是本经告诉我们所谓的《首愣严王三昧》的法门，当我们这样的真如门开始修学起动以后，我们发觉，我们开始修学是全面性的修学不是局部的，功德是圆满的而且是不容易破坏的。

甲二、正宗分

(分六：乙一、显如来藏妙真如性圆三谛理。乙二、示不生灭为本修因妙三观门。乙三、明正助行所成伏断圆三德位。乙四、结成经名以彰圆体圆宗圆用。乙五、借破戒恶法为问端而广示七趣差别。乙六、借无闻比丘为语端而备明五阴摩境)

乙一、显如来藏妙真如性圆三谛理。

(分二：丙一、正明理性。丙二、广破馀疑)

“显”就是开显，开显如来藏性。“如”表示我们内心当中有不变的体性，叫做“如”。你的外境怎麽变，它永远是不变的，你前生是一只蚂蚁，它也是清净本然，你今生是个人，它还是清净本然，你不管是造什麽业，它永远都是清净本然的，这叫做“如”。二、我们这一念心有“来”的作用，它有随缘的作用，你用人天五戒十善业力薰你这一念心，它现出人天果报，你用杀盗淫妄的业来薰你这一念心，它显现三恶道的果报，所以它有这个“来”，有随缘的作用。我们这一念不但具足不变之体又具足随缘之用，这叫做“藏”。就是含藏二种的道理，不变跟随缘二种道理。这道理是妙真如性的，是微妙而不可思议的真实道理，这些道理的确不容易了知的。我们这一念心有不变之体跟随缘之用，这个道理是微妙的。

这种道理当中有三种谛理：一、真谛理是不变，二、俗谛理是随缘，三、中谛理是二个之间的平衡。

第一大科先讲不变跟随缘这二种道理。

(分二：丙一、正明理性。丙二、广破馀疑)

丙一、正明理性。先说明真如的理性，正明理性本经分二大段，首先发明不变之体，从经文的七处破妄，十番显见，都是在显不变的理体。后面的会四科，融七大再显随缘之作用。《愣严经》的修学，它是先成就不变再成就随缘。说以不变应万变，所以你要先找到不变的体是非常重要；因为你找不到不变的体，你永远在生灭的攀缘心中活动，永远不能了生死。

正明理性。(分四：丁一、当机悔请。丁二、大众愿闻。丁三、如来答示。丁四、大众圆悟)

丁一、当机悔请。

阿难见佛，顶礼悲泣，恨无始来，一向多闻，未全道力。殷勤启请十方如来，得成菩提妙奢摩他、三摩、禅那最初方便。

我们前面讲到阿难尊者在自恣那一天去托钵，结果遇到摩登伽女的灾难，文殊菩萨持《愣严咒》把他救回来。救回来以后，阿难尊者在这个地方做了二件重要的事情。

第一、心中悲悔，他感到非常的悲痛悔恨。第二、祈请大教，他正式的向佛陀祈请《首愣严王三昧》的大教。

阿难见佛，顶礼悲泣，阿难尊者被文殊菩萨救回来以后，他首先看到佛陀的时候，他先顶礼佛陀。为什麽呢？因为感恩佛陀的救护，佛陀若不在这个时候持《愣严咒》去救他，他可能就要将毁戒体了，所以他对佛陀感恩。其次他的内心世界是什麽相貌呢？感到非常的悲泣，他感到非常的悲痛悔恨。悔恨什麽东西？恨无始劫来他内心的修学只是一向多闻，而未全道力。

○36我们知道阿难尊者身为佛陀的侍者，他做了十二年的侍者，佛陀到处讲经，阿难尊者都在旁边听「佛法如大海，流入阿难心」。但是他听了那麽多道理，他遇到摩登伽女那邪咒在障碍他的时候，那还是心随境转，作不了主。

为什麽呢？

因为他只是一种听闻，他只是假借耳根来听闻法义，而没有把这道理产生一种内心的观照，他没用这道理来观照他的清净本性，找到他的家...这叫「未全道力」。因为只有听闻，没有产生智慧的观照，所以才会遭到摩登伽女的障碍。

这是说明以攀缘心来修学的一个问题点，你如果是风平浪静的时候，在一个如法僧团的时候什麽事都没有，但是你遇到灾难的时候，遇到魔要障碍你的时候，你就受不了了。因为你心中没有家，没有家来保护你；所以外境一旦刺激你的时候，你就控制不了，就是他还没找到清净的本体，这就是个问题。

这是阿难尊者回来以后，他对他十二年修学的一个反省。第二、他正式向佛陀请求开示，这时他很至诚恳切的祈请十方如来，成就无上菩提。无上菩提是一个果，成就这种果要有三种因：

一、奢摩他，翻成中叫做「止」，他要能够止息妄。

蔼益大师说这是一种空观的智慧，以空观来止息我们心中有所得的妄想。

二、三摩地，翻成中文叫“等持”，它能够平等执持一切万法在一念心中。这地方等于是一个假观，他从一念清净不变的本体看出去的时候，就能够看到一切法是如梦如幻的，所以能不为一切法所动，而他能够掌控一切法。我们刚开始是被外境控制，这时候他开始控制外境，因为他找到了本体；从本体当中看出去的时候，看一切法是如梦如幻，这时候他能执持一切的万法在心中，叫「三摩地(假观)」。

三、禅那，就是中观，翻成中文叫「静虑」，空假不二的一种中道的智慧。这三观是成就无上菩提最重要的基础，而修学三观它必须有一个最初的方便。我们讲道理是修观的方便，依教起观，圆三谛理，最初方便就是讲到「不变随缘，随缘不变」这三种谛理。

这段经文蔼益大师提出一个观念说：「阿难尊者的反省，一向多闻，未全道力。」很多的祖师就责难阿难尊者的多闻；但蔼益大师他提出不同的看法，他说：问题不在一向多闻，多闻是入道的因缘，重点在未全道力。因为我们在修习止观一定依止多闻产生正见，依止正见才生起止观，所以依教起观。

六祖大师说：「从大乘的角度，只问明心见性，不问禅定解脱。」因为你没有明心见性，严格来说你没有资格谈修行，你还是在生灭法中活动，你内心当中还是一团糟，这地方处理完了，另外一个地方照样出问题，你只能做一个局部的对治，你不能够把内心当中做一个返妄归真的整体改变，你做不到，因为你没有找内心本体，所以这地方是一个关键，找到你心中的「家」是一个关键。

这时阿难尊者就请示佛陀，我怎麽找到我的家呢？

丁二、大众愿闻

于时复有恒沙菩萨，及诸十方大阿罗汉辟支佛等，俱愿乐闻，退坐默然，承受圣旨。

阿难尊者在请示佛陀修学空假中三观内心的依止，所谓的“常住真心”。这时与会大众还有从十方来的恒沙菩萨，我们前面说过这些恒沙菩萨都是来请教佛陀，都是来听法的，还有这些十

方的大阿罗汉，辟支佛。阿罗汉就是我们前面说的，二千五百个常随众，还有这些辟支佛等，这“等”包括了波斯匿王、长者、居士，这些当初在斋供的这些居士们，这时候都回到了只桓精舍。

阿难尊者在祈请《首愣严王大教》的时候，他们的内心当中有一个共同的心情，就是“俱愿乐闻”，都是以欢喜好乐的心来听闻。这种心情在《华严经》作一个譬喻说：「如病思良药，如饥思美食，我等亦如是，愿闻甘露法。」这时候大家的心情就像是一个重病的人来追求良药，一个饥渴的人追求美食的心情。这时阿难尊者祈请完以后他就退回来自己的坐位，坐在那个地方保持默然，来纳受佛陀的教法。这段等于是说明，阿难尊者从摩登伽女那个地方回来以后的一个状态，他自己感到非常的悲悔，也正式向佛陀请法。因为阿难尊者的请法，就使令佛陀有因缘开显以下的整个教法。

丁三、如来答示(分二：戊一、就事以显理。戊二、明性本具相。)

戊一、就事以显理。“理”就是如来藏妙真如性圆三谛理，就是我们心中的家，那种清净的本性，叫做“理体”。因为它不变所以叫“理”。我们理体在哪里呢？就在这个“事相”，就在我们五蕴的身心世界当中，就在我们生灭变化五蕴身心世界当中去开显我们的本性。我们讲“就路还家”从生灭的路当中找到我们真实的家，就是“就事显理”。

(分二：己一、逐破妄执密显真心。己二、显示妙理兼破馀妄)

己一、逐破妄执密显真心(分二：庚一、徵其发心本因。佛陀在开显愣严大教之前，他问阿难尊者，他最初发心出家的一个因缘。庚二、示以常心直道。庚三、广破七番妄计)

庚一、徵其发心本因

(分二：辛一、如来问。辛二、阿难答)

辛一、如来问

佛告阿难：「汝我同气，情均天伦。当初发心，于我法中见何胜相，顿舍世间深重恩爱？」

这时阿难尊者哭得很悲痛，哭完以后就坐在位子上，请佛陀开示。但佛陀这时候并没有马上开示，佛陀问阿难尊者一个问题。在问问题之前他跟阿难尊者先攀一个世俗的感情，佛说：「阿难尊者，你跟我不是普通的关系，你我同气(气：同一家族)，我们二个的关系是非同小可，不但是同一个家族，而且在世俗的情感、在世俗伦常方面还是均(均：同辈分，堂兄弟)。」

这地方的经文是很不寻常的，佛陀在经典当中很少跟自己的弟子们攀世俗感情，但这地方佛陀跟阿难尊者说：「我们二个的关系是一个家族的关系，而且是一个天伦同辈的关系。」佛陀很明显的跟阿难尊者谈谈世俗的感情，这道理何在呢？

古德说：「因为这时候阿难尊者，心中受到这麽大的灾难，说是他出家以后最大的灾难，他心中的打击悲痛可想而知。这时候佛陀必须用世俗的感情来安慰他，使令他能够心平气和，才能够去领受以下的大法，尤其佛陀以后开始要破除阿难的妄心。所以如果他心静不下来他根本受不了，所以佛陀这时候就用世俗的感情来安慰阿难尊者。说我们二个之间是同一个家族，在人情的天伦上又是一个堂兄弟的同辈。」

佛陀说：「你当初在发心出家的时候，你一定在我的佛法当中，你用你的眼睛看到一种很特别的相貌，你一定有感受到一种很特殊的功德相，才会让你下这麽大的决心，来舍掉世间的恩跟爱(恩：最恩是父母之恩；爱：爱莫大于妻子之爱)，你能够舍弃父母之恩妻子之爱。」

这地方的意思是说，阿难尊者是白饭王的儿子，也是一个王子，所以他能够享受世俗五欲之乐，而且他能够得到父母的宠爱妻子的恩爱。他这时候会放弃世俗安乐果报的相状而追求另外一个出家，他一定看到一个更好的相状，才会产生这麽大的决心，才够产生这麽大的取舍。

这时佛陀就提出一个问题来问阿难尊者：「你一定是对三宝的因缘当中，有一个地方特别的吸引你让你感动，所以你才会出家的」。

辛二、阿难答

依相发心

阿难白佛：「我见如来三十二相，胜妙殊绝，形体映彻，犹如瑠璃，常自思惟，此相非是欲爱所生。」

阿难尊者这时候就很坦诚回答佛陀说：「是的。我当初的出家决定不是一时的冲动，我的确是有看到一种很殊胜的功德相。我看到佛陀从头顶的无见顶相乃至于脚掌的平满相，佛的三十二相是非常的殊胜微妙而无法加以形容。」

“胜妙殊绝”是指它的形状，而且三十二相它的本质上是“形体映彻”它的体质映彻就像镜子一样，能够放出种种清净的光明；譬如世俗的琉璃宝，他不但是形状特别的美妙，还能够放大光明。

阿难尊者说：「我当初的出家就是看到佛陀有这麽一个美好的相状，我看到这相状以后，我就产生一个想法。我经常思惟，哎呀！这殊胜相状绝对不是世俗的杂染的爱欲所产生的。」这地方就是阿难尊者，他刚开始来到三宝出家的第一个发心。

蕅益大师说：「擒贼要先擒王。」治病先要治病相，先把阿难尊者的攀缘心调出来，然后再把

它破斥。
　　相生之由
何以故？欲气麤浊，腥臊交遘，脓血杂乱，不能发生胜净妙明紫金光聚，是以渴仰从佛剃落。」

阿难尊者说：为什麽这三十二相不是欲爱所生？因为欲爱所产生的精气是非常麤浊的，如此麤浊的气，它会创造一种腥臊的这种父精母血相互的交流，依止父精母血产生的结果，是一种不乾净的脓血杂乱的果报体。因为它因地不清净，因地是一种贪爱烦恼的躁动，所以造成这种脓血不清净的果报。一种不清净欲爱的心，决定不可能产生如此殊胜而微妙的紫金光聚(聚：色身)，不可能产生佛陀您这麽清净光明的色身，不可能。因为你贪爱的烦恼是杂染的，所以他不可能产生这麽乾净的色身。所以我这样思惟以后，我就非常仰慕佛陀的三十二相，所以我就出家修学，我也希望能得到您这样的相状。

蕅益大师说：「攀缘心，其实从这个地方阿难尊者已经漏出消息了，说我为什麽出家呢？很简单，因为我看到佛陀出家修行以后，我看到佛陀的相状改变了，你以前在家做太子的时候不是这种相状，你现在出家成道以后再回来王宫，哎呀，三十二相八十种好放大光明，阿难尊者看到这样的相状产生感受。」我们这一念心跟外境接触的时候，会产生一个影像，这影像会感生一个感受。从经文当中阿难尊者的感受，是一种快乐的感受，欢喜的感受，由感受就产生想法……佛陀的相状绝对不是欲爱所生，一定是清净的戒定慧所成就。

这样的想法，这样的感受，有什麽缺点呢？因为你这想法最初的根源是从相状而来的，由相引生感受，由感受产生想法，由想法推动他的出家。所以你整个出家的想法都是因为有三十二相的关系，那麽当佛陀的相状改变的时候就麻烦了；当佛陀有一天变老了，变丑了，甚至于佛陀死亡了，他的色身三十二相消失了。因为他是有为法，那你的想法是不是也改变了呢？因为你当初的想法是由感受来的，感受是由外境来的，而外境是生灭的，所以你的心也就跟着生灭了。所以你的发心是很脆弱的，随时可以破坏的。《金刚经》说：『若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。』

因为你用相状来求佛陀的功德、用音声，这都是生灭法。我们修学的心有二种情况，蕅益大师说：第一个心是外面给你的，你的心接触到外境产生发心，我为什麽要修学？我看到三宝的形象非常的清净庄严，我以我愿意来皈依三宝。师父说：「我看你皈依三宝的心不会持久，因为你看到三宝的相状很清净庄严，而万一三宝的形象被破坏了，你就不修行。」你最初的心是由外面来的，外境刺激你才有这个心的，这就是生灭心。说你为什麽修行，因我的内心当中具足跟佛一样的功德，因为我有清净的本性，我修行跟外面没有关系，我是在开显我的真如本性。所以当你在修行的时候，这一念心是从里面生起来的，这个“心”谁都不能破坏，魔王拿你一点办法都没有。

印光大师文钞就有这样的开示：有人问印光大师说：「大师，你一生弘扬净土法门，你到底看过多少感应的事情，多少人因为念佛的关系，有感应消业障，有多少人你亲眼看到他求生净土。『若以色见我，以音声求我，』」印光大师说：「全世界的人念佛都没有感应，全世界的人念佛都没有求生净土，我照样念佛，我照样求生净土，跟外境没有关系。」不生灭心，印光大师这种心，第一个功德圆满，第二他的心不受外境所破坏。这个心就是我们后来，七处破妄，十番显见，讲了三卷就是要把它找出来。

师父说：「你现在不能在你生灭变化当中，找到一个不变的清净本性，你找不到那个心，你就很难修行。因为你这个心“动”得很厉害，稍微有一点八风一吹，你就动。」

这地方佛陀要破阿难尊者的妄之前，先把他的妄逼出来，你当初为什麽修行？这样一逼就把它逼出来了，我当初是看到佛陀的相状而修行，缘外境而产生的心。
　　这是先把病相找出来，佛陀后面会开始破除。
　　庚二、示以常心直道。(分二：辛一、点示常心。辛二、劝修直道)
　　辛一、点示常心。
　　迷真起妄　　佛言：「善哉阿难！汝等当知，一切众生，从无始来生死相续，皆由不知常住真心性净明体。」

我们是怎样生起妄心呢？因为我们迷失了真心，所以才有妄心；当我们迷失光明的时候，黑暗就出现了。

佛陀说：「善哉阿难！」这“善哉”是很奇怪了，因为佛陀最后是要破他的，为什麽“善哉”呢？“善哉”有肯定的意思，就是说阿难尊者你说得很对啊！

这地方的“善哉”有安慰的意思，也有赞叹意思。安慰的意思是说：阿难尊者你毕竟刚出家没有多久，身为一个初学者，我们刚开始依止攀缘心是可以理解的。我们一开始不要说攀缘心不好，因为每一个人刚开始都是依止攀缘心，你看我们一定要眼睛看到佛像，我才能拜佛，我一定要把外面整个环境弄得很乾净、很寂静，我才有心念佛。所以我们刚开始这个修行的心是不能离开外境而安住的，刚开始不可以的。所以身为一个初学者他缘殊胜的相来修行这是很合理的，我们不能说他错，只能够说他不圆满。所以佛陀要提升阿难尊者修学层次之前，先赞叹他说：「不错！虽然你刚开始的时候依止生灭心，依止对立的思考。舍弃了世俗的爱，而追求一个更好的爱，以爱来舍爱；以一个殊胜的相状，来舍掉另外一个相状。虽然不圆满，但也不妨

是一个初学的方便。」所以佛陀基本上对于一个初学者是赞叹的“善哉阿难！”因为你至少能够知道善恶的因果相状。

佛陀说：「你应该进一步了解一个道理，一切众生在六道轮回当中，他的生命是生死相续的。」我们的生命是有来生的，这很重要！○37我们一般人很容易忘掉我们还有来生，因为我们被现在的因缘搞得团团转。如果一个人没有来生，那事情很单纯，那你不用修行。因为我们死掉以后，人死如灯灭，那修行干什麽呢？可怕的是我们死掉以后事情还没解决，还创造另外一个生命，所以我们必须要面对这个问题。

就是生死是相续的，因为烦恼产生业力，业力创造一个果报，这果报又创造一个五蕴的身心，然后我们的心攀缘五蕴身心的时候，又产生另外一个烦恼，又造业又得一个五蕴身心，就像车的轮子一样辗转的相续，没有停止的时候。

为什麽会产生这样一个生死相续的果报呢？

因为我们不知道我们内心当中有一个「常住真心性净明体」。

「常住」的意思是不生不灭，它没有生灭相；「真心」是指它不随外境而变化，指它不增不减，从生跟灭的中间它没有变化相叫「真心」。

这样的一个「常住真心」它的体性是「性净之体」是「性明之体」。“净”指的是它空观所成就一个不变的体；“明”指的是它随缘的作用；它有不变跟随缘二种的体性，这就是「常住真心」。也就是我们今天之所以会生死轮转，因为我们没有很认真的去观照，去安住在「常住真心」。这样的结果。

依妄轮转　　用诸妄想，此想不真，故有轮转。

「用诸妄想」这是关键点。我们今天一个生死的根源，就是我们的心没有安住在一个清净光明的本体，而安住在一个妄想。妄想的重点在“此想不真”不真就是它变化，所以才有流转的果报。

我们解释一下：

「用诸妄想」妄想的产生，是从外面来的，“真心”是从里面生起。妄想就是说我们有一个境，由境当中产生一个感受，而这感受产生一个想法。

譬如说我们今天看到了财富，我们看到财富以后会产生一个感受，会产生一个想法；有些人看到财富的想法是，我应该把这财富跟这些贫穷人的人分享，产生一个布施的想法，这个人以后会有富贵的果报。有些人看到财富以后心想，这财富我应该我自己受用，悭贪的想法，你以后就是贫穷。又譬如说：我们遇到了事情，有些人遇到逆境的刺激，他产生了想法就是瞋心，脾气就发动起来，这个人果报会比较丑陋；有些人遇到事情的时候，会产生一个慈悲宽恕包容的想法，你以后的果报会比较庄严。

想法会决定我们造业，你生起正面的想法你容易造善业，你生起一个负面的想法你容易造恶业。但是不管你造善造恶，它的关键点是「此想不真」，它是变化的，所以他就产生了生死流转。

我们不能够说妄想不好，因为你刚开始修学也是依止妄想，只是说我们刚开始先生起一个好的妄想，产生一个布施的妄想、持戒的妄想、忍辱的妄想。但是当我们想要了生脱死的时候，要破那最后的生死关头的时候，那你就要用这「常住真心」，你心要进入「常住真心」，否则你没办法破除妄想。

这地方等于把我们生命的二种根本挑出来：一、“涅盘安乐的根本”常住真心：二、“生死轮回的根本”所谓的妄想。

佛法的道理是讲诸法因缘生，也就是说每一件事情会出现，一定有它的道理，一定有它的原因，事出必有因。为什麽在我们的生命会出现生死轮回，为什麽文殊师利菩萨他就没有生死轮回？这绝对不是上帝的意思，因为我们习惯性以妄想思考事情，文殊菩萨用常住真心在思考事情，根本不一样。什麽叫根本？后面会解释...；佛陀问阿难尊者：「你知道什麽是根本吗？你用沙去煮饭，你用沙放进电锅煮三个小时，这叫做热沙。你不可能煮成饭，饭的根本是米，你要找到米，你没有找到米，你一辈子就不可能煮成饭。」意思是说：你没有找到“常住真心”你就用你妄想的心，随着外境动动动动...，遇到好的因缘你就开始学佛。遇到不好的因缘你就放逸，你一辈子不可能成就无上菩提。因为你依止的是妄想，他根本是妄想，一个虚妄的根本不可能创造一个真实的功德，就好像说你今天是沙，你一辈子煮不成饭，是这个道理。

辛二、劝修直道

○38佛陀在破除阿难尊者的妄想之前，他先讲出二种根本。佛教的根本理论是讲诸法因缘生，一个人会生死流转，另一个人会产生涅盘安乐，背后都是有它的原因。当然所谓的原因主要的就是我们那一念心，就是我们心态的不同。

如果我们今天是用一种攀缘外境的妄想来修学，我们可以创造一种非常殊胜的善业，成就一个安乐的果报。但是这果报会有个问题？它不会持久。你看生到天上的人都不会持久，他享受天

福，有一天他一定要从天上掉下来。

为什麽？因为他刚开始的时候是用生灭心来攀缘殊胜的三宝境来修学，它的本质是生灭的，所以他的果报会有一定的期限。

但是我们看佛陀，成就佛陀以后，我们没有看过哪一个佛陀又掉下来，没有过！他成就佛陀他永远是佛陀，他不会受时间空间的障碍，因为他刚开始的时候就依止不生灭心，这就是问题点。

我想我们在座很多人学过《唯识学八识规矩颂、百法明门论、唯识三十颂》。《唯识学》跟《愣严经》的确在思考模式上不太一样。我们可以这样讲，《愣严经》是在破《唯识》的，我们刚开始依止《唯识学》第六意识。“第六意识”要怎麽修学呢？这要“根、境”的和合才产生“识”，所以第六意识一定有外境的刺激，才能够产生心识的活动。

学《唯识》都知道，我们的心不能单独存在，没有外境就没有内心。我们刚开始在修《唯识》的时候，是有一个外境的刺激产生一个善心，由这善心再创造一个外境，由这一个外境再产生另外一个善心。然后才能够所谓的断恶修善，然后才能够辗转增深。所以《唯识》的第六意识是受阿赖耶识的影响，阿赖耶识要变现好的因缘，第六意识就能够好好的修学；阿赖耶识变现一个不好的因缘，第六意识就开始造业放逸。

《唯识》的思考是这样子，心随境转。《愣严经》它否定这种思考模式，它说这种观念是不对的。《愣严经》的心它不是从外境，它是你的心，你开始回光返照你的真如本性；我的真如本性没有二法，它是清净的，所以我应该断除恶法。为什麽？因为我本来就没有这个东西，我的内心本来就没这个东西，我就不应该存在这东西，这是我捏造出的，所以我应该舍掉；我的内心本来就具足无量的功德，所以我必须把它开显出来，所以我要修善。所以它整个修学是「称性起修」它是从内心发动出来，然后再创造外在的因缘。

我希望大家把内心要分清楚，我们这一念心，一个是从外面来的，这就叫生灭心；一个是从你内心发出来的，这就是不生灭心，这是容易判断的。所以真实的修行，你一定是从内而外，不能从外而内。如果你现在的修学，整个功德还是从外而内，那你这修学不会持久，绝对不会持久！因为你是生灭心，而且你这样修学也不能了生死，因为你的本质是生灭。以生灭心不可能得到不生灭果，因为本质不一样。

所以佛陀说：「用诸妄想，此想不真，故有轮转。」你拿一盘沙，你煮了三小时，顶多叫做热沙，只是温度增加而已，沙本质没有改变。我们一定要将心地法门弄清楚，你到底是依止妄想还是依止真心，这样的结果是不一样的。

辛二、劝修直道

随顺直心　　汝今欲研无上菩提真发明性，应当直心詶我所问！

佛陀告诉阿难尊者说：「你今天问我一个问题，怎麽样成就无上菩提。你今天所追求的目标是一个成佛的目标。成佛目标这样的结果一定有它的因地。那它的因地是什麽呢？就是“真发明性”你必须真正的去了解我们内在的清净本性。如果阿难尊者你今天问我说：「怎麽样能够生天，怎麽样创造来生的安乐果报？那我就不会跟你讲那麽深入的东西。」既然你今天要问的是一个无上菩提，所以你就必须要理解这无上菩提，它是有一个真实的因地的，就是你要找到你的清净本性。基于这样成佛的一大事因缘，你现在要好好的以正直的心，来詶答我的问题；我问你什麽你就直接回答，不要弯弯曲曲，不要有太多的想法，根据事实直接回答就好了，这叫做“直心”；用直心来詶答我的问题。」

为什麽要用直心？佛法讲出一个道理，说“直心”是成佛之道。

直心即道

十方如来同一道故，出离生死，皆以直心；心言直故，如是乃至终始地位，中间永无诸委曲相。

十方如来都是我们修学佛道当中，已经成就圆满果报的佛陀，他们之所以能够成佛，其实都是依止同一个道路而成就的。依止一个道路而能够出离，分段变异二种生死，而能够成就佛道。什麽道路呢？都是依止“直心”。

这地方的“直心”蔼益大师的意思是“正念真如”，从你的真如本性发动出来的叫“直心”；从外境刺激你而产生的想法这叫做“妄想”。这地方判定很简单，从你真如的本性直下发动出来的就叫“直心”，外境产生的叫“妄想”。

○43十方诸佛在修学圣道的时候，没有一个例外的，都是同一道故，都是依止“直心”才能够成佛的。也就是“心直、言直”内心能够正直，言语也能够正直。这样子从最初的发心到最后成佛，这整个成佛之道的过程，中间都不能够有弯曲的相貌。

什麽弯曲呢？就是你的心攀缘外境，产生很多很多生灭的妄想，这就弯曲之相。

一个人为什麽在修学的过程中会产生极大的烦恼而退堕？一个人为什麽在修学过程中会着魔，成就五阴魔境？

只有一个原因，就是他的妄想活动，他的心开始攀缘外境，所以它产生极大的烦恼，产生很大

的魔障，把他前面修习的功德完全破坏掉了。也就是说，当我们不能直心正念真如的时候，你的障碍就会出现。

禅宗说一句话：「直心是道场，能办大事故。」成佛的大事一定是以正念真如，从真如本性发动的修学，才能够成就大事的。
　　我们一再强调一个观念，印光大师说修学只有二句话：「无不从此法界流」。我们讲“称性起修”，你所有的功德要从你内心的真如本性，去思惟真如本性，而发起你的一个菩提心。最后的修学「无不还归此法界」所有的修学都是在开显你自性的功德，从你这一念真如的心出发来修波罗蜜，最后还是回归到你这一念真如的本性。」所以到最后「圆满菩提归无所得」只是在过程当中假借外面的人事因缘，来开显你内心的功德而已，“借境修心”如此而已。整个过程当中都必须要正念真如、正念真如……，当你的心忘失了真如，当你的心向外攀缘，就会产生弯曲之相，就会产生种种的障碍。这是十方诸佛在成就无上菩提道路的时候，没有一个例外的，都一定要“直心”才能够远离障碍。

佛陀在破除阿难尊者妄想的攀缘心之前，先讲二个道理：一、讲到生死涅盘的根本；二、讲到“直心”是成佛唯一的道路。
　　庚三、广破七番妄计(古人说七处破妄)。(分七、辛一、正破计内。辛二、破转计在外。辛三、破转计潜根。辛四、破转计见内。辛五、破转计随生。辛六、破转计中间。辛七、破转计无着)从七处来破除阿难尊者向外攀缘的一个妄想。
　　辛一、正破计内。
　　破除阿难尊者他执着我们这一念明了的心是在身体之内，破除身内的执着

(分五：壬一、徵起缘心。壬二、喻明降伏。壬三、牒其内执。壬四、悬示定名。壬五、正破非内)

壬一、徵起缘心。佛陀先徵问，阿难尊者当下这一念攀缘心，你到底是怎麽生起的？生起以后又在什麽处所？
　　徵问　　阿难！我今问汝，当汝发心，缘于如来三十二相，将何所见？谁为爱乐？」

佛陀问阿难尊者说：「我现在问你一个问题，你当初发心要跟佛陀出家，你说你是因为你这一念心去攀缘佛陀殊胜的三十二相。」这当中有一个能所，能缘是我们这一念攀缘的心，所缘的是三十二相。佛陀问阿难：「你现在说一说，你是将何所见？谁为要乐？」这当中一定有一个见跟一个爱，你是用什麽来见到三十二相，又用什麽东西来爱这三十二相呢？
　　回答　　阿难白佛言：「世尊！如是爱乐，用我心目，由目观见如来胜相，心生爱乐，故我发心愿舍生死。」

阿难白佛言：「世尊！我在整个爱乐三十二相的过程，我是用二个东西来爱乐：第一、心；第二、目。」“心、目”就是本经后面说的六根门头，○39我们整个心对外面的造作没有离开六个门，六根门头分成二个部份：一、前五识，前五识依止五根去取外面的色身香味触，这五种的尘境，产生一个影像，色有色的影像，音声有音声的影像。假设我们是善业比较强的人，我们会产生比较美好的影像，如果我们是比较属于罪业深重的人，就会产生一个卑贱苦恼的影像。

总而言之，这影像的取得，就是用这个“目”，用前五识来取得这个影像；然后前五识把这影像再丢给第六意识来分别，第六意识就会产生一个感受跟想法，这想法就会发动它去造业。如果产生一个正面的想法就造善业，如果产生负面的想法就造恶业。
　　所以阿难尊者说：「我是用我的眼睛来取得佛陀三十二相。」

因为佛陀三十二是外面的东西，那你要把这相变成你受用，要经过眼睛的转换。你看我们今天看这佛像，每一个人看到不同，这表示每一个人有不同的眼识。所以你的前五识去攀缘佛像的时候，每一个人得到自己的影像，因为我们过去所造的业不同。所以我们一定先由眼睛、耳朵、鼻子、嘴巴，先取得外在的相状，然后再交给第六意识，去产生种种快乐的感受，产生种种善恶的想法。

阿难尊者说：「因为我产生一种好的想法，所以我就发心要出家，愿意能够舍离生死，这就是我攀缘三十二相的整个过程。」

这地方蕅益大师说：「其实佛陀已经露出一个消息了。佛陀的意思是说：你攀缘我的三十二相有什麽用，这是我的三十二相，也不是你的三十二相。你对我的三十二相产生一个什麽样的想法，跟你完全没有关系。因为这毕竟是佛陀的三十二相，不是你阿难尊者的三十二相。你要成就你的三十二相，你还得向你内心中去求。」

这地方就是说我们在修行过程中，我们在念佛的时候，禅宗都会说：「念佛是谁？」你要回光返照你那个明了的心，本来就具足阿弥陀佛无量的功德，你是假借这个佛号把他开显出来而已，你的心不要老是心向外攀缘，你是「托彼名号，显我自性」。这地方佛陀有要阿难尊者去回光返照的这一层意思，但阿难尊者从经文当中知道他还没有体会出来。
　　徵问　阿难尊者去攀缘胜相的这一念心，主要就是根据他的眼睛去取相，由第六意识来分别，来创造一个殊胜的想法。
　　壬二、喻明降伏。佛陀在讲道理之前先讲出一个譬喻，譬喻容易了解，从譬喻当中再回归

到道理就容易了解，再说说明降伏妄想的方法。
徵问
佛告阿难：「如汝所说，真所爱乐，因于心目，若不识知心目所在，则不能得降伏尘劳。

佛陀先提出一个问。佛陀告诉阿难尊者说：「正如你阿难尊者所说的，你真正爱乐三十二相的过程，是由于心目的关系；你是用眼睛来取相，然后再由第六意识来分别产生很多的想法，所以才产生行动而出家。如果你不能真正了解心目所在的处所，你就不能降伏它的烦恼。」我们今天要降伏攀缘心，你一定要知道它在哪里。我知道攀缘心是生死的根本，我想把它消灭，但是到底攀缘心在哪里呢？如果你连它的处所都找不到，你怎麼消灭它呢？这道理讲出一个譬喻：
譬喻　　譬如国王，为贼所侵，发兵讨除，是兵要当知贼所在。

譬如有一个国家很大，国王有一个困扰，就是他的珍宝经常丢掉，虽然他的国家有很多的珍宝，但是经常被盗贼侵入把珍宝给夺走。后来这国王实在受不了了，下定决心要发兵来消除这些盗贼。但国王必须在出兵之前要知道一个重点，盗贼在哪里？他藏在哪里？你说你的军队很厉害，很会打仗，要打敌人，那敌人在哪里，你要先找到！
合法　　始汝流转，心目为咎！
其实盗贼就在我们的六根门头，在我们的心目当中。

蔼益大师说：「这国王就是我们的真如本性，就是“何其自性，本自清净；何其自性，本自具足”。本来我们的本性就具足无量无边的性功德；说这国王本来很多的珍宝，这国王有依止一个国土，这国土就是六根。国土六根当中产生了盗贼，这盗贼有二种：一个是外贼，一个是内贼。外就是六尘的境界，色声香味触法，六尘的活动去刺激六识，这六识就是内贼。六尘六识二个交互作用，在六根里面活动，在这国土中活动，最后伤害的是谁？伤害的是我们的“如来藏妙真如性”，这国王的功德一天一天的被遮盖了。」
我们知道这贼有内贼跟外贼，外贼是六尘，内贼是我们内在的六识，我们的分别心。

○40我现在要问大家一个问题：阿难尊者去托钵遇到了盗贼，破坏他出家的功德。第一个贼是摩登伽女，摩登伽女用咒术来诱惑阿难尊者，这叫外贼：第二个、阿难尊者他遇到这外贼的时候，他产生了内贼，他的烦恼开始活动，内外和合就造业了。
这问题错在哪里？你说这事情是摩登伽女错，还是阿难尊者错呢？
说：我们今天去造业，是外境错还是我们内心错？
蔼益大师说：「内贼不生，外贼不会生起。」

色不迷人人自迷，你不能够说外境有错，因为外境它没有自性，它只是一个业力的显现；你内心要是不动，你安住在“真如本性”，这外贼没办法真正伤害你。所以蔼益大师说：「问题在内贼。」六根当中我们第六意识的攀缘心，这是内贼。

这地方是把他攀缘的相貌给标出来。使令你生死流转的，就在你六根当中有六个贼，六个贼当中以第六意识作主，是个贼王，它是破坏我们功德的一个贼，它是一个过失的根本。
壬三、牒其内执。牒：很明白的指出来。内执：内在执着的处所。
(分二：癸一、正牒。先正式的指出它的相貌。癸二、立例)
徵问　　吾今问汝，唯心与目，今何所在？」

佛陀说我问你：「你今天之所以受到摩登伽女的灾难，之所以内心当中产生盗贼，就是你六根门头第六意识的贼，那我问你这贼到底在哪里？心跟目在哪里？」
回答
阿难白佛言：「世尊！一切世间十种异生，同将识心居在身内；纵观如来青莲华眼，亦在佛面。我今观此浮根四尘，只在我面，如是识心实居身内。」
阿难白佛陀说：「世尊！这道理很简单的。这世间是有十种的凡夫众生
(异生性就是凡夫，圣人叫同生性。凡夫的心受外境的刺激产生很多的妄想，每一个人的妄想不同，每一个人的业力也不同，果报也不同，叫“异生”。其实这十种异生具足来说是有十二种，胎、卵、湿、化、有色、无色、有想、无想，非有色、非无色、非有想、非无想。)一切有情众生十二种的种类，都是把我们这一念的攀缘心，都是居在身体之内的。怎麼说呢？纵然像佛陀，您看您的眼睛像莲花一样，也是在佛陀的脸部上面。所以我今天观察我的眼睛，这所谓的浮尘根是由地水火风四尘所成(浮根是所尘，四尘是缘尘)；地水火风所成的眼根，也是在我的脸部上，那麼我心中的意识分别心，这攀缘心也在我的身体之内。」

佛陀问阿难尊者：「你这攀缘心，这个内贼在哪里？」阿难尊者说：「在我的身体之内」(先把他执着的相貌标出来)
癸二、立例
所见之境
佛告阿难：「汝今现坐如来讲堂，观只陀林，今何所在？」「世尊！此大重阁清净讲堂，在给孤园，今只陀林，实在堂外。」

佛告阿难：「你现在是坐在如来说法的讲堂，你从讲堂中透过大门窗户向外观察，看到外面很多很多只陀太子所布施的树林，这树林到底在哪里呢？」(佛问阿难树林在的处所)

阿难尊者说：「这道理很简单。世尊！这广大的楼阁的清净讲堂，它的位置是在给孤独园的中

间，树林是在讲堂之外。」这地方有一个能见跟所见，能见的是阿难尊者，所见的是讲堂跟树林。然这所见有内境跟外境，有内在的所缘境跟外在的所缘境。什麽是内在的所缘境？讲堂是内在的所缘境，因为阿难尊者在讲堂当中，所以讲堂是他的内境，内在的所缘境；透过讲堂看出去外面，树林是外在的所缘境。

所见次第

「阿难！汝今堂中先何所见？」「世尊！我在堂中，先见如来，次观大众，如是外望，方瞩林园。」

佛陀说：「阿难！你现在人是能看到东西，是能见，那你到底先看什麽？它的先后次第是什麽呢？」「世尊！我在讲堂当中，当然先看到讲堂内的境界；我在讲堂当中我先看到佛陀高高坐在法座上，先看到佛陀，然后看到听法的大众，我看到整个讲堂内的境界，然后再透过窗户往外看，看到外在的境界是种种的树林。当然是先看到内境再看到外境。」

远见之由

「阿难！汝瞩(ㄓㄨˇ)林园，因何有见？」「世尊！此大讲堂户牖(ㄧㄡˇ)开豁，故我在堂，得远瞻见。」户：大门；牖：窗户。

「阿难尊者你看到树林，是用什麽为见呢？」阿难尊者回答：「世尊！因为这大讲堂这大门开得很大，窗户也很多，这大门跟窗户都是内外开通的；所以我在讲堂当中，依止这窗户，依止大门，就看到外面的树林。」

蕅益大师说：「有二层的譬喻，有能所。能见的是阿难，所见的是有内境跟外境：内境是讲堂里面的佛陀跟与会的大众，外境是外面种种的树林。因为阿难尊者本身是居在内，所以他一定先看到内境再看到外境。」

壬四、悬示定名。佛陀在破斥阿难尊者妄想之前，先指示三昧的名称

示名　　尔时世尊在大众中，舒金色臂摩阿难顶，告示阿难及诸大众：

「有三摩提，名『大佛顶首愣严王』。

这时阿难尊者回答以后。世尊就在法会大众中，展开他的金色手臂摩阿难尊者的头顶(摩顶有安慰跟鼓励的意思)。告示阿难及大众说：「在佛法当中有一种殊胜的三摩地，它的名称是『大佛顶首愣严王』。」

大佛顶就是我们在修学之前所要找的真如本性，就是我们前面说的「如来藏妙真如性」也就是我们每一个人生灭变化当中有一个不生不灭的家。因为他是『佛』他是了了常知的，他是广大的、圆满的，他是殊胜尊贵的，所以叫『大佛顶』。

当我们找到《大佛顶》以后，我们所产生的作用，每一个作用都是《首愣严王》，都是功德圆满，都是坚固不可破坏。依止《大佛顶》而能够成就自力的《如来密因修正了义》；依止《大佛顶》而能够成就《诸菩萨万行首愣严》。以《大佛顶》来出发，产生的六波罗蜜，每一个波罗蜜都是功德圆满的，都是不可破坏的，称之《首愣严王》。我们看它所显现的功德：

显德　　具足万行，十方如来，一门超出妙庄严路。

劝修　　汝今谛听！」阿难顶礼，伏受慈旨。

它是具足万行，它能够统摄一切万行的功德没有欠缺，这地方是指它的因地“统摄一切万行”。在果地就是“十方如来”都是经过《大佛顶》的修学，才能够成就福德智慧，二种庄严的妙觉佛果，没有一个例外。

一门就是说只有一个门，你找不到第二个门；这门是我们要趋向福慧二种庄严妙觉的庄严路，就是依止《大佛顶》，就是要依止真如本性之门，才能够成就这样的一个庄严路。所以你应该好好的谛听。」阿难尊者这时候就顶礼佛陀，非常虔诚恭敬的来纳受佛陀的开示。

○41佛陀在破除妄想之前为什麽把《首愣严王大定》的名称讲出来呢？

古德的注解有三层的意思：一、要使令阿难尊者产生欢喜，令生欢喜。因为阿难尊者这个时候他打击很大，好像一个人得到重病一样。佛陀说：「没关系！佛陀里面有的是药，我在佛法当中有一「三摩地」，它是《大佛顶首愣严王》，它一定能够救拔你，让你成佛。」这时候就像一个病人预知有药物的想法，他就觉得自己有希望、有救，这个攀缘心可以消灭，佛道可以成就。所以这个地方，让阿难尊者产生欢喜的心、产生了希望。

二、远离怖畏。佛陀即将要七处破妄，破到阿难尊者他的妄想根本就没有存在的馀地。那麽阿难尊者会产生断灭之想，说我的妄想我说在内也不对，在外也不对，...在哪里都不对，破到最后整个妄想根本觅之了不可得。阿难尊者会恐怖，因为他习惯性都是用妄想来做事，习惯性用妄想来拜佛，用妄想来出家。这时候佛陀将妄想破了以后，他的内心没有依止处，所以产生怖畏。佛陀说你不要怕，你不依止妄想还有一个东西让你靠着，就是《大佛顶性》。

三、引生渴仰。《大佛顶》的功德，它是具足万行，它是能够成就妙庄严路。让它产生渴求仰慕之心，那麽他就能够很安定的来聆听以下的教诲。

在破妄之前先治病理，有令生欢喜、远怖畏跟引生渴仰之心。

壬五、正破非内(分二、癸一、引例。癸二、正破)

癸一、引例。

难问

佛告阿难：「如汝所言，身在讲堂，户牖开豁，远瞩林园。亦有众生，在此堂中，不见如来，见堂外者？」

佛告阿难：「正如你所说的，你身在讲堂，你透过大门窗户的开通，看到外面的林园。那我现在问你一个问题：「是不是有一种众生在讲堂当中，它既然没有看到讲堂里面的东西，而直接看到外面的东西呢？有没有这种人呢？」就是没有见到里面的内境，直接看到外境呢？

回答　阿难答言：「世尊！在堂不见如来，能见林泉，无有是处！」

阿难尊者回答说：「世尊！一个人在讲堂里面安住，既然没有看到比较近距离的讲堂，而看到比较远外境的林泉，这是没有道理的。他既然身体在里面，他一定先看到里面的东西，再看到外面的东西的。」

癸二、正破

难问

「阿难！汝亦如是！汝之心灵，一切明了。若汝现前所明了心，实在身内，尔时先合了知内身。颇有众生，先见身中，后观外物？颇＝不定

「阿难！你所说的道理就是这样！你这心灵的心是能明白的去了别万物，假设你这明了的心是住在身体之内，那你应该先看到你身体里面的东西，再看到外面的东西啊！就像你这个人在讲堂，你一定先看到讲堂里面的境，再看到外面的境啊！既然你的心是住在身内，那是不是有一些众生，它真的看到身体里面的五脏六腑，再看到外物呢？」

比况　纵不能见心肝脾胃，爪生发长，筋转脉摇，诚合明了，如何不知？

正破　必不内知，云何知外？是故应知，汝言觉了能知之心，住在身内，无有是处！」

你说心肝脾胃离我们太近了，我们眼睛不能看到近距离，但是手爪毛发它的生长情况，这个离我们内部很远啊！还有筋脉的转动，你总应该看得到吧！那麼近为什麼看不到呢？你的心有明了性，而你的心住在身体里面，那你应该先看到五脏六腑，看到手爪毛发的生长，你才能够看到外境啊！但事实上我们看不到里面的东西。既然我们看不到身内的东西，只看到外面的东西，这表示我们明了的心住在身体是没有道理的，因为我们看不到身体里面的东西。我们一个人在讲堂，一定先看到讲堂里面的东西，再看到讲堂以外；如果心是住在身内，一定看到身内的东西再看到身外，所以住在身内是不可得。

○42蔼益大师说：「一个利根人，七处破妄到第一观的时候就应该开悟了「觅心了不可得」。」

为什麼叫，觅心了不可得?

我们这一念心一动，我们的心已经跟影像结合在一起了，《愣严经》叫做“缘影之心”，已经是一个所缘不是能缘；当你的心一动的时候，这是一个所缘境，不是能缘的心。什麼叫“能缘心”？就是你心“不动”的时候，你还没动的时候，你父母未生之前，那叫“能缘心”，你念头不要动，一念不生的时候。

你说我现在很高兴，那个是所缘境，因为你的心跟高兴的影像结合在一起高兴，高兴有高兴的相貌;我现在很悲伤，这个都不是心，这个已经落入了所缘境，你的心已经跟影像结合在一起。

我们今天「把心带回家」，观察你从什麼地方来，向内印证，找到最后，啪!觅心了不可得，本来无一物，何处惹尘埃？那就对啦！你念头没有动之前，那个就是你的“家”。

古人说：「若人识得心，大地无寸土。」你一个人一直回家，找到家的时候，你一切相不生，没有寸土；之所以有寸土，那是你向外一动，念头一动，才有一切的影像出来。

整个《愣严经》它一直破，破到最后「觅心了不可得」的时候，就是要阿难尊者回光返照，你还没有动念头之前你是什麼相貌，那就是我们的本来面目，要把它找出来。当你动了念头，那就是影像，那不是你的心，那是一个生灭的影像。

整个七处破妄就只有一句话，就是要你「觅心了不可得」，从这个地方去找到真心。

12m009m

辛二、破转计在外

○44佛教对生命的看法，是认为生命的产生是假借因缘所生的；说是「诸法因缘生，诸法因缘灭。」当然这“因缘”我们如果追根究底，什麼是“因缘”呢?

就是我们当下这一念明了的心，它是整个因缘的主导者；我们可以这样讲，当你的心跟外境接触的时候，你念头一动，这个就是一个“因缘”。

当然这因缘从本经的角度来说有二种差别：第一、是趋向于生死痛苦的因缘，第二、是趋向涅盘安乐的因缘。本经是将因缘分成这二部份，生死跟涅盘。这二种因缘因为心态不同，一个依止的是攀缘心，一个是依止常住真心。

所谓的攀缘心，就是说这个心的产生，它是攀缘六尘的境界而生的：譬如佛陀问阿难尊者说：「你为什出家呢？」阿难尊者说：「我看到佛陀三十二相八十种好，所以我出家。」他的心是缘三十二相而出家的。

这地方有个问题，因为三十二相是生灭法，佛陀的身相会衰老、会病痛、会死亡、会消失掉。所以他这个心变成一个生灭心，你依止生灭心，你不可能成就一个坚固不生灭的果，因为你的本质是生灭的。

所以当我们的心是由外境的刺激才产生的一种作用，那本经的定义叫做「攀缘心」，就是你一时的情绪。那麼这种心态来修学佛法是不会有成就的，因为我们这种心态去修种种的善法，你的心都是向外攀缘，你得不到佛法真实的利益。

第二种心态是从你内在的清净本性，你观察你这一念心是清净的，然后从清净本性当中，发起一个菩萨的愿力，我一定要怎麼做，我一定要誓断一切恶，我一定要誓修一切善，我一定要誓度一切众生。你这个心的产生是由内心发动出来，这个心就是一种常住真心，真实的心，那麼这个心就跟涅盘相应。

所以你看阿难尊者，他祈请佛陀开示《首愣严王三昧》的法门，佛陀并没有讲法门，刚开始先不谈法门，先讲心态，先把心态调正了，你才有资格谈法门。其实真正的法门是在三卷半以后才讲到修行的法门，前面的三卷半都是在「破妄显真」，把我们的心态调整好。这地方佛陀先破妄，破除我们妄想的执着。

辛二、破转计在外。（分二：壬一、转计。壬二、破斥。）

破除阿难尊者那种辗转的执着；执着我们这一念明了分别的心，是居在身外。

○45蔼益大师说：「其实这七科的破妄都在发明一个道理，就是“妄想无体”。」妄想他是随境生灭的，它没有一个自体的，没有真实自体，没有自体的东西当然就没有所谓的处所。一个东西它一定要有一个自体，它才有个处所，它既然没有自体当然没有处所。

所以佛陀就要阿难尊者回光返照，你这一念心，这一念修行的心，到底在哪里？你说你发心出家，你看到我三十二相，那麼你这一念心在哪里？

佛陀的目的就是要阿难尊者回光返照，观照到他的心的本性是空寂的，没有自体的。前面阿难尊者是执着我们这一念心在身体之内，被佛陀破斥，这地方他又辗转的计度是在身体之外。

壬一、转计。先说明阿难尊者辗转计度的相貌

转计　　阿难稽首而白佛言：「我闻如来如是法音，悟知我心实居身外。

前面阿难尊者他讲到心是在身内被佛陀破斥以后，他感到很惭愧，所以他就起立向佛陀顶礼说：「我阿难听闻佛陀前面所说的，我们这一念心不居身内这样的法音。什麼法音呢？必不内知，云何知外。既然我的心见不到五脏六腑，怎麼能够说我的心在身内呢？如此有道理的法音我真实觉悟了。觉悟什麼呢？我知道我的心，其实是居住在身体之外；因为你看我都是看到外面的东西，我从来没看到我身体里面的五脏六腑，可见得我这一念心是在外面的。」这是他转计的相貌，阿难尊者把这样一个相貌，作出一个譬喻。

譬喻　　所以者何？譬如灯光然(燃)于室中，是灯必能先照室内，从其室门，后及庭际。

怎麼知道我这一念心在外，是什麼理由呢？譬如我们今天在一个黑暗的房间当中，点上一个灯光，这灯光在房间中点燃以后，这灯光它必定先照了室内的房间，然后再从大门当中去照了外面的庭园；也就是说这灯光的照了，它是先照近距离的，然后慢慢慢慢再照远距离的，房间里面是比较近，外面庭园是比较远，这道理是很清楚的。阿难尊者讲出这个譬喻，灯光照了由近而远的道理。

合法

一切众生不见身中，独见身外，亦如灯光居在室外，不能照室。是义必明，将无所惑，同佛了义，得无妄耶？」

我们一切凡夫众生，我们这明了分别的心，我们没有一个见到身体里面五脏六腑，但是我们每一个人都可以看到外面的山河大地。这道理就好像灯光它一定是居在房间之外，所以他不能照了房间之内。如此的道理应该是非常的明白，而没有疑惑。就如同佛陀所说的，这种正确圆满了义的教法一样，应该是真实而不虚妄的耶？

“得无妄耶”这句话，古德的注解说：「阿难尊者因为他前面提出的话是非常的肯定，被佛陀破斥以后，他这次讲的话就有一点犹豫不决，不是很确定，有一种请佛印证的意思，所以“得无妄耶”应该是这样的一个道理，而没有虚妄的吗？他心中有一种不确定的意思。」

这一段是把阿难尊者转计在身外的一种相貌，阿难尊者向佛陀表达出来，叫做“转计”。

壬二、破斥。　破斥当中佛陀先安立一个例子，再正示破除

(分二：癸一、立例。癸二、正破)

癸一、立例。

佛告阿难：「是诸比丘，适来从我室罗筏城，循乞抟食，归只陀林，我已宿斋，汝观比丘一人食时，诸人饱不？」阿难答言：「不也，世尊！何以故？是诸比丘虽阿罗汉，躯命不同，云何一人能令众饱？」

佛告阿难：「这麼多的一千二百五十个常随众的比丘，刚刚是随从我到室罗筏城去乞食。乞求什麼饮食呢？乞求抟食(注一)。这样的乞食结束以后，大家回到只陀精舍（就把这乞食的过程

作一个说明）。」

佛告阿难：「我已宿斋(注二)。身为佛陀当然我已经吃饱。在这麽多的比丘当中，假设在一千二百五十人当中只有一个人吃饱了，其他人都没有吃；一个人吃饱以后，其他人的肚子会有饱的感觉吗？」

阿难回答：「否也！世尊！这是不可能的。什麽道理呢？这些大比丘虽然内心当中证得阿罗汉果(注四)，内心当中都成就我空的真理，但是他所依止的果报体是不同的(注三)。在不同的躯命当中，怎麽可以说一个人吃饱以后其他人都饱呢？这是不可能的。」

(注一)因为古时候印度吃饭它没有筷子是用手去拿的，所以他的饮食是一抟一抟的。

(注二)

“我已宿斋”这句话的意思是说：佛为法王以法自在，所以在这例子当中佛陀不需要饮食，所以必须把佛陀先拣别出来，他跟阿罗汉有所不同，因为阿罗汉是需要饮食。所以佛陀在僧团当中先把自己拣别出来，身为佛陀当然我已经吃饱。

(注三)果报体是由业力所成就的，阿罗汉每一个人他入了三昧以后，他的心都是跟我空相应：但是出定的时候，有的阿罗汉长得比较庄严，有的比较丑陋，因为他前生造的业不同，所以这躯命是不同的。

(注四)阿罗汉翻成中文叫“无生”，他能够做到无生，他这一期的生命结束以后，他来生不再受生，他的生命结束了；但是不能说他“无灭”，因为他还有一次的死亡。阿罗汉其实叫做“心解脱”，他的身没有解脱。他的心已经跟我空的真理相应，他观察五蕴的身心世界没有一个真实的自我，只是一个业力的集合；刹那、刹那业力的显现，刹那、刹那现出了一个果报体来，它是一个动态的生命，没有一个真实的自我。但是阿罗汉的色身没有解脱，他过去的业力还在主导他今生的色身，所以阿罗汉有时候会生病，有时候会中暑。身为一个有漏的生命体，当然他还是要饮食来资助他，所以你不能够说一个人吃饭其他的人都饱，这是不合理的；个人吃饭个人饱，所以阿罗汉只要是长时间没有吃饭，阿罗汉的色身也会死亡。佛陀先安立这样的例子说，一个人吃饭其他人是不能饱的，再用例子的道理，来破除这一念心在外的道理。

癸二、正破

外不相干

佛告阿难：「若汝觉了知见之心，实在身外，身心相外，自不相干；则心所知，身不能觉；觉在身际，心不能知。

佛陀告诉阿难说：「假设你这觉了知见之心，(觉了指的是前五识的了别，它能够去摄取五尘的影像；知见指的是第六意识，第六意识可以将前面五尘落谢的影子加以分别，而产生很多的感受，快乐的感受，痛苦的感受，也产生很多很多善恶的想法。总而言之，这“觉了知见之心”就是我们这一念明了分别之心，我们不一定要把它分成前五识第六识，总之就是这一念心。)是居在身体之外，那这样子会有严重过失。什麽过失呢？就是身心向外互不相干；“身在心外，心在身外”你的身体在这个地方，你的心在外面，这样子的身心世界不产生互相的作用，自不相干。这样子讲，当你的心有了知的时候，你的色身就不能有感觉；另一方面当你的身体有感觉的时候，你的心也不能了知，因为你的心在身体之外，你身体的感觉不能传递给内心，你内心的想法也不能传递给色身。这就是所谓的“身心相外，自不相干”。」

这种道理就好像前面说的，二个比丘，你吃饭他也不能饱，他吃饭你也不能饱，这二个比丘是互不相干的，一样的道理；你吃饭你吃你的，他吃饭他吃他的。你的心在外面，如果你的色身有痛苦的感受，你怎麽传递给你的内心呢？你内心在外面啊！身心世界产生了隔碍，就不能互相产生作用。这就会产生互不相干的问题，这种问题佛陀举出一个例子来说明。

举例说明　我今示汝兜罗绵手，汝眼见时，心分别不？」阿难答言：「如是，世尊！」

佛陀把他的手拿出来，他的手就像兜罗绵，又细又白的手，显现给阿难尊者看。你看到我的手吗？阿难尊者：「我看到了，你的手就在我的前面，我用眼睛看到啦！」佛陀说：「你用你色身其中一个部份---眼睛去看手的时候，你眼睛看到手，你有没有把你的讯息传递给你的第六意识心，你心中会有产生感受想法吗？」

阿难尊者说：「如是！世尊！有啊！我用我眼睛看到你的手的时候，我的确有把这样的一种讯息传递给我内心；这色身跟内心是可以沟通的，我内心有感觉，我就会把感觉传递给内心。」这样子讲就跟自己前面所提宗旨相违背了。

正破邪执

佛告阿难：「若相知者，云何在外？是故应知，汝言觉了能知之心，住在身外，无有是处！」

佛告阿难：「既然你眼睛看到我的手的时候，你内心会产生欢喜羡慕的心，那表示身心世界是互相了知的，身心世界是可以相互作用的。这样子你的心怎麽说是在身体之外呢？你前面所说的，你明了分别的心，住在身外是没有道理的。你的心住在外面，这样身心世界就是二个个体，就像二个阿罗汉，你吃饭他不能饱，他吃饭你也不能饱，那麽身心世界不能产生一个相互的作用，跟现实的情况不相符合。」

○47我们现实情况是，身心世界可以相互作用，过去有一对母女，母亲带着小女孩在乡村里面生活，后来遇到饥荒的时代，他们没有饭吃。这母亲看这样死守下去就完蛋了，他的母亲就拿一个布袋装了很多的沙，把这布袋绑起来吊在梁上面。母亲跟小女孩说，你不要紧张，这边有一包米在这个地方，我有事情出去办一下子，我回来就马上用这米煮粥给你吃。

这母亲出去了七天都没回来，隔壁的邻居看这小女生都没吃饭跑来跑去，就过来问小女孩这怎麽回事呢？你妈妈呢？小孩说：妈妈出去不在。邻居问：她走了时候有交代什麽事吗？小女孩说：妈妈说上面有吊一包米，回来的时候会煮粥给我吃。邻居就将米拿下来，把布袋一打开，里面都是沙。这小女孩看到这是沙的时候，当下马上气绝死掉身亡，马上死掉。就是她那个心中的愿望被破坏了。

为什麽她刚开始不会死亡呢？

因为他心中有一个愿望，一个人心中有愿望能够滋养色身。所以身心世界它是互通的，你心中有愿望的时候，你色身的整个五脏六腑的运作就正常。所以身心世界是互相作用的，你看我们一个人的心情，你经常保持愉快、保持乐观，这是最好的补药，因为它滋养色身。所以从现实的环境，心会影响色身，色身也会影响内心。你看你身体要是不好，你的心情也会比较躁动，所以这心身世界是相互作用的，你不能说心在外，身在里面，不可以，不合道理的！

这是阿难尊者第二个执着，执着内心在外，产生了一种，身心向外，互不相干的过失。

辛三、破转计潜根(分二：壬一、转计。壬二、破斥)

阿难尊者前面提出了在内在外都被破了以后，他就提出一个看法说：「原来我这一念心就是潜伏在六根当中。」

我能够看到东西的眼识，是潜伏在眼根，我能够听闻声音的这个闻，听闻的耳识是居在耳朵当中，乃至于我的第六意识，依止在意根当中。这六识它躲在六根当中，当它一跟外境接触的时候，这六识就出来活动，没事的时候这识就躲在六根当中，叫做“潜伏根中”。以下的经文来看它主要的重点在眼根，眼识潜伏在眼根。

壬一、转计。

转计之相

阿难白佛言：「世尊！如佛所言，不见内故，不居身内，身心相知，不相离故，不在身外，我今思惟，知在一处。」

阿难白佛言：「佛陀！你讲的话是很有道理的，正如你老人家所说，“不见内故，不居身内”这一段是佛陀他破除心不在身内的一段。为什麽不在身内呢？因为我内心见不到我的五脏六腑，所以我的心不在身内，这很有道理。其次“身心相知，不相离故”我的色身的感觉会影响我内心的想法，我内心的想法也会影响我色身的感觉，所以这二个是相互了知的。你看我眼睛看到佛陀您的手如兜罗绵的时候，我的心马上产生分别想法。所以身心世界是不能分离的，所以心也不在身外。既然不在内也不在外，我现在冷静好好的思惟，我已经知道了在一个地方。」

徵问处所

佛言：「处今何在？」阿难言：「此了知心，既不知内，而能见外，如我思忖，潜伏根里。犹如有人，取瑠璃椀合其两眼，虽有物合，而不留碍，彼根随见，随即分别。

佛陀怕阿难尊者含煳笼统，说知道在一个地方，佛陀这时候一定要把他的妄想的根源找出来，否则这病根不找出来，阿难尊者就一辈子跟着妄想跑。所以佛陀就继续追问说：「你说在一个地方，那这个处所在哪里呢？」阿难回答说：「我这一念心一方面看不到身体里面的五脏六腑，另一方面又能看到外面的山河大地；这一念心很奇怪，看不到里面只能看得到外面。我依止这个道理我思惟，一定是潜伏在六根当中(注1)。(借事显理)假设有一个人，取琉璃椀(注2)合其两眼，用眼镜合他双眼之上，这眼睛上面虽然有物质眼镜的相合，但是彼此之间却也不互相障碍（你看我们戴眼镜，看东西也是看得非常清楚，眼镜是不会障碍眼睛的，是看得更清楚。）这就好像是我的心住在眼根当中，我的眼根往九十度跑的时候，我的心也跟着我的眼根就看到那个地方，我的眼根往右边跑，我的心也跟着我的眼根往右边看。所以这很清楚啊！心是住在眼根当中，这绝对没有错的。眼根它是怎麽去见，我的心就怎麽分别，所以我的心一定是潜伏在眼根当中，我的耳识潜伏在耳朵当中。」

这样子他能够挽救前面的过失，在内在外都不对；在内为什麽见不到五脏六腑，在外的话又身心互不相知，潜伏在根中就能够挽救前面二种过失。

(注1)阿难尊者所谓的六根，我们以眼根来看，他认为我们的眼根前面是开通的，后面是封闭的。你看眼球它前面的门是打开的，后面的门是关闭的；那麽这一念心它住在眼根，所以它看出去很清楚，而往后看呢？因为眼根后面的门是关起来的，所以看不到后面。所以说为什麽见到外面不见到里面呢？因为他潜伏在六根当中，而这六根呢，你看耳朵也一样，耳朵只听到外面听不到里面，因为它前面的门是开通的，后面的门是关闭的。

(注2) “琉璃椀”是我们现在用玻璃所做的眼镜。

这地方就正式来挽救或者说是脱离内外的过失。

脱前二谬　然我觉了能知之心，不见内者，为在根故；分明瞩外无障碍者，潜根内故。」

我这觉了明知之心既然不见身内种种之物，那一定是潜伏在眼根：一方面看不到里面，一方面看不到外面，那麽当然就在根里面。因为这眼根它前面是开通的，后面是封闭的，所以心住在里面就跟着眼睛跑，眼睛看到什麽心就跟着眼睛走，这就是我心的处所。(这是阿难尊者执着的相貌)」

壬二、破斥(分二、：癸一、立例。癸二、正破)

癸一、立例。佛陀先立个例子再正式的破斥

佛告阿难：「如汝所言，潜根内者，犹如瑠璃。彼人当以瑠璃笼眼，当见山河，见瑠璃不？」「如是世尊！是人当以瑠璃笼眼，实见瑠璃。」

佛告阿难：「正如你所说的道理啊！你说我这明了分别的心是潜伏在眼根当中。这时眼根跟心的角色就像琉璃跟眼睛的角色；眼镜戴上去，眼睛在后面，眼镜在前面，就好像眼根在前面，心在后面一样。用这戴眼镜的人来看事情，我现在问你一个问题：「这个人用眼睛，合上双眼的时候，这戴眼镜的人去见山河大地的时候，他见到山河大地，他看得到眼镜本身吗？眼睛能够看得到眼镜吗？」

阿难尊者说：「如是世尊！这个人既然把眼镜戴上去了，他看到山河大地，他应该也同时看得到眼睛的。」这是一个例子，因为眼镜在前面，眼睛在后面，所以他看出去一定先看到眼镜再看山河大地。

癸二、正破

难问　佛告阿难：「汝心若同瑠璃合者，当见山河，何不见眼？

佛陀告诉阿难尊者说：「你这明了分别之心是潜伏在眼根当中，就像眼镜戴上眼睛一样，这样子我们这一念心透过眼根去看到山河大地，为什麽你没有看到眼根呢？你应该先看到眼根，就像你戴眼镜去看东西，你应该先看到眼镜，再看到山河大地。当我们这一念心在分别万法的时候，那你应该先看到眼根才看到山河大地才对啊！

双破

若见眼者，眼即同境，不得成随；若不能见，云何说言，此了知心，潜在根内如瑠璃合？

假设你说你看到了眼睛，那就有问题了！因为“眼即同境”。眼根本来是能见，说我的眼根看到花，我的眼根是能见，花是所见。现在眼根被你看到了，那糟糕了，那眼根变成所见，那麽眼根就变同外境，不得成随；眼根变成所缘了，变成所缘就跟你没关系了，那麽就跟前面的过失一样---了心在外；眼根变成你身心世界外面的东西，那麽身心就不能相随。当你眼睛看到花的时候，你就知道这是一朵花，讲出花的名称，表示你的心跟眼根是互通的；假设眼根变成一个所见，就变成外境了，那麽你的心跟眼根就不能相通了，就不能相随了，眼见心就不能相随，这是不合道理的，所以说你看到眼睛不合理。假设你说你的心看不到眼睛，那你怎麽能够说你这一念心是潜伏在根里面呢？就像琉璃合一样啊！你这不合道理，你的心潜伏在眼根，你一定先看到眼根再看到山河大地啊！所以说你不能见也不合道理。

结破　是故应知，汝言觉了能知之心，潜伏根里，如瑠璃合，无有是处！」

总而言之，你这能知之心潜伏在根里，如琉璃合，是没有道理的，不能成立。」

《唯识学》把所有的因缘所生法，分成三个重点“根、尘、识”六根、六尘、六识，十八界。我们一个人会造业，一定是要六根跟六尘接触，譬如说眼根接触色尘，这时候产生一个眼识，眼识再知会第六意识，这朵花很漂亮。所以根尘的碰撞它把识创造出来，这唯识学是同意的；我们耳朵听到声音的时候，我们这个识就产生出来；你看我本来没有了别的功能，但突然间听到声音，了别的功能就出现了。但是这边要注意的就是说，这种了别之心我们叫“缘影之心”，它是攀缘六尘影像的心，当影像消失的时候，你的心就消失。所以古德说：「来无所从，去无所至。」你说你从什麽地方来，它没有从任何地方来；那麽你说我刚刚听到声音的时候我高兴，现在声音消失了，我前面那了别的心识也消失了。那你到哪里去了？也没有地方去。来没有地方来，去没有地方去，但是你眼根碰撞色尘的时候，它真的是有一个明了的功能出来，所以佛法讲「缘生缘灭」是这样子。

○46「缘生缘灭」这句话的道理，可以从二方面讲：“缘生缘灭”的意思就是说，作用是有的，作用你不能说没有。你说我刚刚去拜佛。你为什麽能够拜佛呢？当然我的眼睛看到佛像，而且这佛像很庄严，就把这样的讯息传给第六意识，产生恭敬的心，这个心再主导我的身体去拜佛；我的根接触尘，去创造一个拜佛的虔诚的第六意识。这样子缘生缘灭，是生灭法，你每一拜的拜，当你拜完以后！你说你刚刚拜佛的心跑哪里去了，没有了！但是作用没有失掉，那业果没有失掉。

佛陀今天破的是那个心是没有自体的，它没有真实的体性，但它的确是有作用。如果我们连作用也否定，那世界上没有因果了，因为你每一个造业都是生灭法，你刚刚念佛的时候也是一个生灭心在念佛，但当佛号消失的时候，你那个心也消失掉了。所以我们应该说，心的作用是有的，但是他的自体是没有的，今天我们要破的那个「觅之了不可得」的自体。因为你把妄想根源找出来，没有把它拔掉，我们就一直跟着妄想走。

我再讲一遍：妄想最怕我们去找它的根源，我们从来没有去问妄想你从哪里来、你从哪里来？我们从来没有问，我们产生一个妄想，我们习惯就跟它走。

《愣严经》的观念就是你先等一等，你站起来，你看它的根源在哪里。这时候你回光返照，妄想没有根源。我还没有拜佛的时候，我那拜佛的心，找不到，不在里面也不在外面，那麽在拜的时候，真的是有拜佛的心态；等到我拜完的时候，结束了跑来上课，我刚刚拜佛的心也是觅之了不可得。

还没有出生之前没有处所，正在拜的时候也没有处所，拜完了时候也没有处所，只有一种刹那刹那生灭的作用在造业，这个是有的！

《愣严经》到底想要告诉我们什麽？「觅之了不可得」以后，我们才能够把妄想的相貌看到，原来妄想是没有真实体性的，它是一种因缘的作用。

这时候我们会产生一个什麽效果？

诸位想想看！当你回光返照，找到原来妄想是没有根源，你从今以后不随妄转，不是你主导我，是我主导你，我要你怎麽样你就怎麽样。今天我们每一个人要造业，一定要有一个想法，这是没有错的！要有一个感受，是没有错的！问题是我们不能被想法来带动我们，我们要来带动我们的想法。

今天我们有二种情况：第一、心随妄转，第二、心不随妄转。这重点就是你要把妄想的根源找到，它「觅之了不可得」它没有真实的体性。没有真实的体性好处太多了，光是「觅之了不可得」在修行当中，你就很大很大的进步了；

第一、你从今以后，你看到妄想你知道他不真实，他只是一个因缘的作用，你不再那麽害怕。所以我们在对治烦恼的时候，我们常常说：「烦恼无尽誓愿断」。

为什麽我们能够断尽一切烦恼？

我讲实在话：假设每一个烦恼，贪欲的烦恼，瞋恚的烦恼……都有真实的体性，我们没有一个烦恼可以断的，没有一个可以成佛。因为它有真实的体性，你断不了，你顶多把它压制下来；我们顶多用石头把它压制，你不要动那就可以了。但是我们看到很多圣人他真的把烦恼断掉，那表示它没有自体，才能够断，观察烦恼本性是清净的，所以可以断烦恼。

第二、我们忏悔业障的时候非常好用。说为什麽我们今天造那麽多罪业可以忏悔？因为我们当初在造业的时候一念妄心攀缘妄境，产生了一种业力也是虚妄的，它的业性本空；当然业果是不失，但它的业性本空。所以我们相信我们一定可以忏悔乾净，因为妄想是无性的。

阿难尊者他示现凡夫是一样的，他不断的提出很多很多的转计，而佛陀一番一番的破斥。假设阿难尊者太聪明他第一次就开悟，那我们就看不到后面佛陀的破斥；阿难尊者必须要像一个凡夫一样不断的转计，由佛陀破斥，那麽我们后世的弟子才能看得更清楚，原来妄想是没有自性。

12M010M

辛四、破转计见内

○48古德说：「不识本心，修法无益。」我们的法门有很多选择，你可以去拜佛，你可以去念佛，你可以去持咒。但是从《愣严经》的角度来说，重点不是你修什麽法门，重点是能修的那一念心，到底你是依止真实的心还是虚妄的心，这才是重点。

我们这样子讲，你的心永远是主导者；你看同样一句佛号，跑到不同的心中产生的效果不一样。你将《愣严经》参透了以后，你说这个人他有什麽样殊胜的妙法，我都不相信；再好的法门你没有用真实的心去修，心是虚妄所有都是虚妄，因为你根本就是虚妄。你是一个沙，你用很高的温度去烤，一辈子还是个沙，因为你的本质是沙。问题是你的本质是沙，问题是你的本质是虚妄的，不是你温度有多高，不是你一天拜多少佛，不是的！重点不在这里。

六祖大师讲得很清楚：「只问明心见性，不问禅定解脱。」禅定再高(后面五十阴魔会讲到)，天魔外道禅定高的多的是。为什麽他变成天魔外道呢？他是依止妄想心在修行，所有的加行都是在加强他虚妄的力量，他不修行还好，他越修行越严重，因为他本质是虚妄的。

我们在修行第一步就要走好，你到底要用什麽心来修行；古人讲修行第一件事情「明心见性」很重要，了解你心中的“真、妄”很重要，什麽是真实的心，你应该要去加强，什麽心是虚妄的你要慢慢的舍离。

我觉得《愣严经》一个观念很重要，你刚开始你要先有判断力，你产生一念头，什麽是你的主人，什麽是贼，你要搞清楚。你什麽是主人，什麽是贼，你都搞不清楚，那你怎麽办呢？哪些念头是要消灭的，哪些我们的愿力是要增长的，你都不知道，你这是标准的盲修瞎练。

所以我们一定要知道，什麽样的心态是我们要不断加强的，跟涅盘相应的，什麽样的心态是你要慢慢远离的。虽然我们刚开始做不到，但是我们要知道，至少我知道它是贼，至少我们要知道哪些心是妄想，你要先能够分别真妄，你才有希望。所以整个修行过程当中，明心见性，了解真妄，这个是最重要的，至于修行那个慢慢来，先把心调端正，否则你越修行(后面会说)越变成天魔外道，越修行越变成阿修罗法界，那就完了！

所以刚开始我们先把妄想的心先把它破除，当然破除这个妄想……你看到这个地方，佛陀都没有要你怎麽去对治它、都没有，你不要对治它，你把它找到它的处所，你找不到它的处所，它自己就消失掉，你不要对治。

佛陀他只问你一个问题，「你从什麽地方来？」你找找看！到目前为止佛陀一直在提问题，说：「你的心在哪里？」他只是提出这个问题就好，这是非常高明，他没说让你去对治，他只问你一个问题，他只问你这一念出家的心在哪里，「你从什麽地方来？」

辛四、破转计见内(分二、壬一、转计。壬二、破斥)

阿难尊者他这时候又提出他新的看法，他辗转计度他的心是可以见到身体里面。这一科蔼益大师说就是等于第一科的转计。第一科阿难尊者他本来说心是在内。佛陀说你说在内，但是你看不到你里面的五脏六腑，所以被破了。阿难尊者他想一想说不对！我心是在内，而且我也见得到我里面的五脏六腑，所以他用第四科来挽救第一科的过失，他的心是在内的，而且的确可以看得到五脏六腑。

壬一、转计。

阿难白佛言：「世尊！我今又作如是思惟，是众生身，腑藏在中，窍穴居外，有藏则暗，有窍则明。我今对佛，开眼见明，名为见外；闭眼见暗，名为见内。是义云何？」

阿难他又告诉佛说：「佛陀！我现在把前面心在内的这种情况，又作一个比较深入的思惟，您听听看！一切凡夫众生他身体有二种结构：一个是腑藏，“腑”它在身体当中，它主管消化、排泄，又譬如说肠胃、膀胱...等，消化以后把多馀的东西排出去，这叫“腑”；第二个是“藏”心肝脾肺肾，它的功能就是把肠胃消化东西的营养，把它吸收起来，把这些能量散布到身体的筋脉去，来支持身体的运作，叫做“藏”。身体的结构就是腑跟藏这二件事情。那麼这腑藏的五脏六腑是在身体之内的，这是一件事。其次我们的身体有一个叫做七窍，“七窍”是二个眼睛、二个鼻孔、二个耳朵、一个嘴巴。七窍它是有穴，它有对外开通的穴在外面。」阿难尊者把身体分成二方面，一个是里面的腑藏，一个外面的七窍。「因为五脏六腑在身体之内它没有光明，因为被我们的肚皮隔住了，所以他的相貌是暗相；所以看到五脏六腑是黑暗的，因为它里面没有光明；但是这七窍，它是对外通的，所以你看出去有很多光明；里面没有光明，外面是有光明。我现在面对佛陀的时候，你看我的眼睛打开，通过我眼睛的窍，我看到佛陀很清楚，看到山河大地也很清楚，就是叫见外，看到外面。若我把眼睛闭起来，我看到一个暗相，这暗相就是我的五脏六腑啊！我眼睛闭起来的时候，我看到了前面暗相，这暗相就是五脏六腑，我的五脏六腑就是黑暗的相状，因为里面没有光明。其实我看得到，只是说它是一片暗相。也就是说阿难尊者他认为这个“见”有二种：一个是见到外面，一个见到里面；我看到外面都是光明的很清楚，我往里面看的时候，五脏六腑本来就黑暗的，所以我眼睛一闭起来往里面看都是暗相。都是见，只是一个见到光明，一个见到黑暗。所以我之心在身体里面是没有错，我不是见不到我的五脏六腑，我是见到了一片暗相，这一片暗相就是五脏六腑，所以我还是有看到它。」

这地方等于是挽救他第一科心在内的过失。

壬二、破斥(分三：癸一、正破。癸二、转破、癸三、结破)

癸一、正破

就答难问　佛告阿难：「汝当闭眼见暗之时，此暗境界，为与眼对？为不对眼？

佛告阿难：「你说你把眼睛闭起来，你看到一片的暗相，你说暗相就是你的五脏六腑。那我问你一个问题，这黑暗相跟你的眼睛有没有相对呢？还是不相对？」

我们眼根去看一个东西，能见的眼睛跟所对的东西一定要相对，譬如我眼睛看花，我的眼睛要是跟花不相对就看不到花，你把花放到我的后面，我就看不到了。为什麼呢？因为我的眼睛不能够跟它相对；若把这花前面用一块布遮住，我也看不到，因为我跟它不能相对。所以能见的眼根跟所见的色尘要相对，才能够构成一个所谓的“见”。佛陀把能见的观念先确立出来，你说你见到的暗相，这暗相就是五脏六腑。那这暗相到底是跟眼睛相对还是不相对，佛陀先提出这个问题。

对眼之非　若与眼对，暗在眼前，云何成内？若成内者，居暗室中无日月灯，此室暗中皆汝焦腑？

你今天看到你的五脏六腑，这五脏六腑是被你看到了，五脏六腑一定要跟你的眼睛相对，如果相对的话，那有问题了？你看到的是一个暗相，你闭着眼睛看到是在你的眼前，你的五脏六腑是在你的身体里面，怎能够相对呢？如果你一定要说前面的暗相就是五脏六腑，那麼这样子讲的话，你在黑暗的房间当中都没有光明，你看到的暗相，那都是你的五脏六腑了？这是不合道理的。这是有相对的情况。

不对之非　若不对者，云何成见？

第二、你说不一定要相对，就看得到。那不相对是不能够成见，所以有的东西一定要有能见的眼跟所见的色尘，才叫相对！不相对就不能构成一个见了的功能。

佛陀以对跟不对，如果有相对...，你说我有相对，这暗相就是五脏六腑，那这样子讲的话，那你看到的暗相都是你的五脏六腑，那就不合理；如果说不相对，不相对就不能够成见。相对也不对，不相对也不对，所以说你看到暗相是五脏六腑是不合道理的。

这是佛陀正式的破斥，以下佛陀害怕阿难尊者又辗转的计度，再继续的破斥

癸二、转破

(分三：子一、破其转计内对。子二、破其转许在空。子三、破其转许两觉)

子一、破其转计内对。

“内对”是什麼意思？佛陀说你今天眼睛闭起来看到暗相，这就是五脏六腑。为什麼呢？你内对嘛！什麼叫“内对”呢？就是我眼睛可以旋转，我眼睛可以看到外面，我也可以旋转一百八十度看到里面，叫“内对。

以合难开　若离外见，内对所成，合眼见暗，名为身中，开眼见明，何不见面？

纵然你今天离开了外见，外面这种所谓的见。你说我不必在外面相对，我在里面也可以相对，就是“内对”我的眼睛，我可以回光返照一百八十度在背后相对的。相对的结果我眼睛一闭起来，眼睛就马上转一百八十度过去，看到了五脏六腑，看到一片的暗相，这个就是看到身体里面。这样子讲，佛陀说那你眼睛打开的时候，看到光明相，看到山河大地；你的眼睛既然那麽厉害可以向前看，可以向后看，那你为什麽看不到你的脸部呢？你的脸部距离还比较近，你的眼睛能够一百八十度三百六十度的旋转，那你为什麽看不到你的脸部，这是不合道理的。

不见之非　若不见面，内对不成。

如果你眼睛看不到，那表示你的眼睛没有那麽的厉害，可以旋转一百八十度三百六十度，不可能的。你想想看五脏六腑这麽远，你都看到了，你的脸那麽近你都看不到，所以看得到五脏六腑而看不到脸这是不合道理的。

见面之非　见面若成，此了知心及与眼根，乃在虚空，何成在内？

如果说你一定看得到你的脸，那麽你的心跟眼睛一定是在虚空，只有一个东西在虚空才能够看到你全部的脸。表示说内对是不合道理的，因为你眼睛没那麽厉害，不可能做这一百八十度的旋转、不可能。因为你再怎麽旋转，你也看不到你的脸部，所以由此类推你一定看不到你的内脏。

子二、破其转许在空。

若在虚空，自非汝体，即应如来今见汝面，亦是汝身。汝眼已知，身合非觉。

这又是阿难尊者一种辗转的计度，又再进一步的追问。我看得到我的脸，即便我的眼睛我的心在虚空也无所谓。佛陀说若你的眼睛跟心都在虚空，那会有一个问题？那你的心跟眼睛就不是你身体的一部份，它跑出去了，你的心跟眼睛在外面，那佛陀今天看到你的脸，那麽佛陀的身就是你的身体；你看到你的脸，你的心跟眼睛在外面，那佛陀也看得到你的脸，那麽佛陀的色身就是你的色身啦！因为你的色身变成在外面了，那这样子有什麽问题呢？你的眼睛在外面，你的心也在外面，你的眼睛跟你的心都跑到外面去了，那你这本来的身体还有没有感觉呢？还有没有痛的感觉、痒的感觉呢？因为你的心跟眼睛都跑出去，因为你执着你一定看得到你的脸，所以它只好跑出去。他跑出去以后，你现在这个身体还有没有感觉，因为你的感觉已经跑出去了，还有没有感觉？

子三、破其转许两觉

必汝执言，身眼两觉，应有二知，即汝一身，应成两佛。

如果你说身眼两觉，你一定要执着我外面的眼睛有一个感觉，我的身体也有一个感觉，那就是你有二种感觉，你有二种明了知觉的感觉，那你一个阿难尊者的生命体，有一天你成佛的时候你成两尊佛。因为你有两种感觉，你有二个明了性，以后你同时成就两尊佛。不可能的！因为一个觉性，只有一尊佛，阿弥陀佛，本师释迦牟尼佛…，都是一种有情的觉性所成就的。如果你有二种性，那你就成就两尊佛，这跟事实是不相符合的；没有一个人成佛以后说他同时成就阿弥陀佛，同时成就本师释迦牟尼佛，这是不可能的。即便佛陀可以互含互摄，阿弥陀佛的心可以摄入释迦牟尼佛，释迦牟尼佛可以摄入阿弥陀佛，那也是两个心识相互作用，那是两尊佛互相作用，因为佛的心是无障碍的，但是这毕竟还是两尊佛。所以我们一个人的色身，只可能成就一个感觉，成为一个佛。

癸三、结破

是故应知，汝言见暗名见内者，无有是处！」

总而言之，这是不合道理的。

这个地方○49蔼益大师说：「七处破妄，其实就是在“徵心”。」在找那个“心”在哪里，也就是说你这一念心在哪里，你找找看！

所以蔼益大师说：「其实后世的禅宗…」禅宗基本上是不看经典，但他一定要看《愣严经》。你看禅宗的传承几乎都是《愣严经》的观念，从初祖开始，二祖慧可大师参访初祖说：「弟子心不安，请和尚开示甘露法门。」初祖什麽法都不讲，问他说：「你心不安，你把心找出来。」结果二祖一回光返照，觅之了不可得，这样就安了。

你不随它转就好，它没有自体，你干嘛去安它呢？你只要不管它自然就消失掉了，你就一天到晚管它，越管是越复杂。我们这一念妄想最喜欢你跟它纠缠在一起，就没完没了。

讲实在话，妄想最怕的是什麽？最怕你问它一句话「你从什麽地方来？」；你只要去看这妄想从哪里来，这个妄想就消失掉，它自然消失，它经不起你这样看。二祖问初祖：「将心来。」「觅心了不可得」。三祖去找二祖，也是一样说：「我心中很多罣碍，请你告诉我一个安心法门。」二祖说：「谁绑住你了？」三祖说：「觅之了不可得，没人绑住我。」这就是安心法门。乃至于禅宗到末流参「念佛是谁」。你不要一天到晚念佛，向外攀缘，你想想看那能念的心是从哪里来，一找念佛是谁「觅之了不可得」。

蔼益大师说：「你不要看这七处只是破妄，它是「密显真心」。」利根人破妄的时候，他就能够显出真实本性，了解真实本性以后，你就能够称性起修，随顺本性。你以后的修行是从里面发至出来的「称性起修，依体起用」，你不是从表层上修行，表层意识是受外界牵引的。你有时候心情很好，有时候心情不好，晴时多云、偶阵雨，这样你就没办法修行，因为你的心就是被外境牵动。

蒲益大师说：「七处徵心，主要的目的要我们「逆流造性」。」

我们这一念跟外境接触的时候，我们的习惯是向外攀缘的一种生死流，我们的习惯是顺从妄想的方向去走，这就完了，没完没了！这生死的梦就永远做不完。

这时要怎麼办呢？“逆流”，问你这一念心从哪里来，逆生死流去观照我们的本性，把妄想的真实体给它破坏掉。这时候你整个生死就没有根了，生死之花自然就枯萎了。

生死本来就不真实的，因为我们不断的顺从它，所以它就不断的相续下去，生死相续就是妄想相续。妄想它有个开关，你只要观察它“妄想无性”，它是无自性了，它的本性是自性空的，妄想的力量就慢慢消失了，生死也就慢慢消失掉。本性的观念就是这样子。所以你看他会不断的重复的去找这个心在哪里，问它的体性哪里。

辛五、破转计随生(分二：壬一、转计。壬二、破斥)

“随生”就是我们这一念心，随着他所攀缘的境，它就哪里产生；我现在的心看这朵花，我的心就在花上面；我的心看这个灯，我心就在灯里面。阿难尊者现在他很聪明，他的处所就不一定了；前面讲固定都被佛陀你破，在里面、在外面、在根都被你破，我乾脆讲一个不决定，我的心的处所是变化的“随所何处，心者有知”。我的心跟哪一个境接触，我的心就在那地方出现，“随生”，随境而生。

壬一、转计。

因为阿难尊者前面四番的执着，都是根据自己的知见，自己的想法，结果都被破斥。所以以下的三番，阿难尊者不再用自己的想法，这以下三番都是引用佛陀的教诲，用佛陀的过去的教诲来回答。

引佛昔教

阿难言：「我常闻佛开示四众，由心生故，种种法生；由法生故，种种心生。

阿难说：「我身为佛陀侍者，我经常跟随佛陀的身边，也经常听闻佛陀对在家的二众跟出家二众，所谓的四众弟子开示。开示什麼道理呢？开示二层的道理：○50一、由心生故，种种法生；二、由法生故，种种心生。」这二句话是讲到“心跟法”之间相互辗转的因缘，这当中有构成整个佛教一种轮回的观念，一种生死相续的观念。

一、由心生故，种种法生。这一段假设我们是以一期的生命来观察，以一个大段的生命，不要约着一个刹那的念头，这太微细了，以一期的生命。「由心生故，种种法生」由于我们过去生，产生很多的心念，所以我们今生就出现很多很多差别的果报之法。

譬如我们过去的心，经常生起布施的心，由心生故，所以我们今生就产生很多很多富贵的法出现；有些人过去的心，有持戒的心，他今生就经常出现尊贵的法；有些人他遇到事情的时候，他产生忍辱的心，他今生产生庄严色身的法。由过去种种的心态，而创造今生种种差别的法。(这是讲过去跟现在之间相互的因缘)

二、由法生故，种种心生。(今生跟来生)前生的你创造了今生的你，我们前生产生很多善恶的心态，把你今生创造出来。那麼我们今天在受用依正诸法的时候，又产生一个新的心态。「由法生故，种种心生」，由于今生我们在受用种种的色声香味触这些五尘之法的时候，我们又产生一个心的善恶心念，这心念又会造一个业又影响来生。

佛教的生命观是认为，过去的你创造今生的你，今生的你又创造来生的你；我们今生所受用的果报，讲实在话跟你没有关系。那跟谁有关系呢？跟前生的你有关系；如果你感觉很不错，你要感谢前生的你，如果你痛苦，你要忏悔前生的你。其实我们今生所造的业都还没表现出来。

因为「异熟识」在时间上有前后，我们今生所造的业，大部分都是在来生表现出来，今生就算是有也只是个花报而已，它还没有正式表现出来。我们今生的果报都是前生造的，所以才叫做「由心生故，种种法生」，由过去的心创造今生的法；由于我们受用今生的法，又创造一个心的心态。又因为这样子心产生法，法又牵动心，来构成一种所谓的佛教轮回的观念。轮回的观念是这样来的，这是佛法的一种所谓因缘观，这是佛陀经常开示的，这也是合乎真理的。

阿难尊者对这观念他提出他的看法，这一段是佛陀的真理，这以下是阿难尊者个人的解读。

谬解标处

我今思惟：即思惟体，实我心性，随所合处，心则随有，亦非内外中间三处。」

我把这种观念，心产生法，法产生心的这种相互的关系，这种道理我自己把它分别一下，我得到一个结论：我能够去思惟分别的功能，就是我真实的心性，我的心性这麼真实，有一个自体，当然有一个处所。处所在哪里呢？“随所合处，心则随有”，其实这处所是不一定的，不像前面说一定在身内，一定在身外，一定在根里面。我的处所在哪里？我的心去缘什麼境，跟什麼境相合的时候，这个心就在那里出现；随所攀缘的境界这念心就在那出现，绝对不是我前面说的，在内在外中间三种处所。

蒲益大师说：「阿难尊者。闻其言教，而不解其义。」阿难尊者把佛陀的言教背下来，但是错解佛陀的意思。○51佛陀说：「由心生故，种种法生；由法生故，种种心生。」是在解释生灭

是因缘生的，而因缘本身是因缘生，因缘灭的，它的本性是毕竟空的。佛陀是从这句话告诉我们去了解我们这一念心，是因为很多法的牵动，所以产生心。这一念心去造业又产生心的法，又去创造一个新的心态，所以这心态是因缘生因缘灭，是缘起性空的。从缘起性空当中去断除我们烦恼的根源，而趋向涅盘，佛陀是这个意思。

结果阿难尊者错解意思，所以阿难尊者错解佛陀的用意，把心生法生，把它当作这个心是有实体的。有实体的东西当然就可以跟谁去合，就有它的处所。所以可以看得出来我们讲说“缪解标处”缪解佛陀的真实义，而标出心的处所。

诸位要知道，一个东西有处所就有它的实体，有它的实体你就没办法断，有时体你断不了。

佛教经常讲一个观念说：「诸法无生。」什麽叫“无生”？不是说真的有一个烦恼，然后我们把它断掉，不是的这个意思；也不是说真实有一个生死轮回把它断掉，不是这个意思。

《华严经》说如果真的有一个众生，我们修我空观、法空观，这众生给消灭了，变成佛陀，那我们每一个人都犯了杀罪。因为它是众生，你修止观把一个众生杀死了转成佛陀，不是这个意思。而是「法本不生，今亦不灭。」就是说本来就没有的、本来就没有！

诸位要知道我们今天的修行，只是把我们生命的本来面目，把它恢复过来而已，本来就没有生死，本来就没有烦恼。所以修行叫做什麽？叫做恢复本来面目；把这些如梦如幻，我们虚妄的心，攀缘虚妄的境，创造虚妄的生命体，把它恢复到原来清净的本性，恢复本来面目而已。“无生”就是本来就没有生，所以佛教只是觉悟而已，觉悟以后你就不随它转，不随它转你生命就改变了；你随它转就是这句话「心生故，种种法生；法生故，种种心生」，那你的生命就没完没了了。

所以后面佛陀讲完，我们自性本来清净，妄想是不真实的道理以后，富楼那弥多罗尼子尊者又起来问：「清净本然，佛陀你说我们修行是恢复本来面目，妄想是不真实，是本来没有的，那怎麽有山河大地？」佛陀说：「你一动念头就有了。」你一迷的时候什麽都有，你悟的时候什麽都没有，你要回光返照它就没有，你要向外去攀缘什麽都是有、什麽都有，生死是有的，烦恼也是有。

所以我们这一念心，诸位要知道有二个方向：一、你要顺着外面思考，顺这外境去思考，我保证有生死，我保证有轮回。二、你要回光返照，就什麽都没有。就这二个方向。

壬二、破斥(分三：癸一、牒计。癸二、正破。癸三、结破)

癸一、牒计。把阿难尊者它所执着的相貌，把它“牒”很明白的指出来。

佛告阿难：「汝今说言，由法生故，种种心生，随所合处心随有者。

佛陀告诉阿难尊者说：「你的意思是说，由法生故，种种心生，随所合处，心随有者。」前面阿难尊者是引用佛陀二段的开示：「由心生故，种种法生；由法生故，种种心生。」但是他真正引用的是以下那一段，因为有种种的果报诸法的刺激，所以就使令我种种善恶心念产生，所以我的心在哪里，要看哪一个境来刺激我，谁刺激我，我的心就在那里。这是他引用的第二段“随所合处，心随有者”，我的心跟哪一个境，我在听声音的时候，我的心就在声音当中，我在看花的时候我的心就在花当中，“由法生故，种种心生”。

癸二、正破(分二：子一、破无体。子二、破有体)

子一、破无体

是心无体，则无所合，若无有体而能合者，则十九界因七尘合，是义不然！

你说“由法生故，种种心生”，所以我的心的处所是不决定的，是变来变去的。佛陀就分成二种情况：第一、它是没有自体的；第二、有自体的。

一、没有自体。假设我们这一念心是没有自体，我们讲“离尘无体”，离开了这一念境它的体就不存在了。这样子讲就没有所谓的合不合啦！它没有自体，没有自体就没有处所，它只是一个虚妄的影像，一个虚妄的影像怎能够跟外境相合呢？假设你说心是没有自体的，只是一个影像能够跟外境相合，那这样子讲的话，这个十九界就可以跟第七尘相合，(佛法没有第十九界，只有六根、六尘、十八界；佛法是讲六尘没有第七尘。)
那就是一个不存在的东西，跟一个不存在的东西相合，这个道理是不能成立的，因为你心是没有体的。“是心无体”○52其实佛陀告诉我们：「由心生故，种种法生；由法生故，种种心生。」佛陀的意思就是在讲，心无自体，它是缘生灭的。没有自体不是说没有作用，即空、即假、即中，“空”是空掉他的自体；“即假”是因缘它有刹那刹那的生灭作用。

譬如有人说你这人很好啊！你这个人很好这是一个“境”来刺激你的时候，你很欢喜；有人说你这个人很糟糕，你产生瞋心。但是你这一念心：「你这个人很好。」我们的心是什麽样？是去攀缘「你这个人很好。」的这个音声，才产生欢喜心；当你这个话忘掉以后，你这欢喜心就消失了，它离开尘境没有自体，它只是一个缘生缘灭的影像。当你看到你这一念心是没有根源的，没有自体，只是一个缘生缘灭的影像，这时候你再来看人生，真的是一场梦，就像古人说的：「梦里明明有六趣，死后空空无大千。」古人讲：「人生几十年，其实就是一场梦，如梦如幻。」

佛陀在破的时候是在破那妄的自体，但是这梦不表示它没有作用，我们要借假修真；我们还是

有这念头去修行，只是说我们知道妄想没有自体，我们不随它转。你这时候是菩萨的愿力，发自内心的，做你该做的事，而不是做你想做的事；从一种情绪化的一种心态，变成一种菩萨的愿力。这愿力不是外境的刺激，是发自内心的，称性起修。

我们讲「明心见性」，明心见性的人他还是会起烦恼，跟我们一样，所有的烦恼都没有减少，但是他不会随烦恼而转。

这地方的关键在「识心无体」，这句话大家好好参一参，这一念心离开了六尘，找不到它的自体，它只是一个生灭的影像。这就是我们说的「由心生故，种种法生；由法生故，种种心生。」

《愣严经》它的重点只有四个字，就是要我们「回光返照」。每一个念头起来回光返照，这一念心是哪里来的，如果这一念心是外境的刺激产生的，这一念心你要舍掉，如果你这一念心是你的愿力产生的，那这一念心你要顺从它，它怎麽想，你就怎麽做，你要产生行动。判定方式就是问一句话，经常要问一句话「你从哪里来？」

12m011m

子二、破有体

○53在大乘佛法的修学当中，有二个重要的次第：第一、安乐道，第二、解脱道。我们刚开始修学佛法，是依止我们这一念的信心，去攀缘外在的人事，生起一个善念，或者是布施，或者持戒，或者忍辱。依止这样的善念，我们成就一种善业力，由这种善业力会招感我们来生安乐的果报，让你身体健康，财富非常的具足，有种种美好的眷属，让我们生命感到一种快乐的感受。但是快乐的感受基本上是无常的，这快乐的果报结束以后，它就消失掉了。

所以我们刚开始修学偏重在一种业力的修学，依止一种生灭心去攀缘人事，而创造一种善业；刚开始的心都是向外攀缘的，这是正常的。慢慢的慢慢的，我们就开始提升，从安乐道趋向于解脱道；解脱道的特色是它的心已经不再向外攀缘了，它回光返照我们这一念心，什麽是我们的本来面目？我们依止我空法空的智慧破除心中的妄想的执取，而照了自己清净的本性，我们讲说是「本来无一物，何处惹尘埃。」从清净的本性当中破除自我意识的执取，用无我观，照了清净的本性，我们心中的烦恼就慢慢的澹泊。它的重点在一种正念的修学，达到临终的正念。所以我们可以把大乘佛法，分善业的修学跟正念的修学这二种次第。

我们可以从本经的缘起当中看得出来，阿难尊者刚开始，他为什麽出家，他就是缘佛陀的三十二相而发起好心。这是善业的修学，所以佛陀并没有否定，佛陀说：善哉！阿难。佛陀也是一种鼓励的态度，使令阿难尊者他进一步要问，要趋向无上菩提的一种大乘止观；也就是说阿难尊者他不想只是安住在善业，他想要成就正念。所以佛陀就开显了本经的《首愣严王三昧》，我们怎麽去观照我们的清净本性，我们要怎麽样回到我们的清净本性，就是我们怎麽样把心带回家，这就是本经的修学宗旨。

子二、破有体

这地方阿难尊者的执着是“由心生故，种种法生；由法生故，种种心生。随所合处，心则随有”。说你的心在哪里呢？阿难尊者说：「我的心跟外境接触的时候，譬如我的心去攀缘花，当我的心跟花接触的时候“随所合处，心则随有”，心就在那境的地方出现了；心境相合的处所，就是心的自体。」佛陀说：「那你这个心是有自体还是没有自体？假设是没有自体，那前面破过了，那当然是合乎真理，本来就没有自体；假设是有自体...」佛陀经常用这种反证的方式，先假设它有自体，然后再证明这有自体是不成立的，所以结论是没有自体。若有自体应该怎麽破呢？

(分二：丑一、约内外出入破。丑三、约一多偏不偏破)

丑一、约内外出入破

若有体者，如汝以手自捏其体，汝所知心，为复内出？为从外入？若复内出，还见身中。若从外来，先合见面。」

假设你这一念心是有真实体性，当然有真实体性它就必须有一个处所。那我们来找找它的处所在哪里，譬如你现在用你的手去捏你的身体，譬如你用手去捏你的脚，这时候汝所知心。当你的手跟脚一接触的时候，你会产生一个感觉跟想法，这种感觉、这种想法，这种心的明了功能是怎麽来的呢？是从身体之内而出或是从身体之外而入呢？你刚刚讲“随所合处，心则随有”，你的心跟境接触的时候心就出现了，那麽这样的一个自体，是从身体里面跑出来的，还是从身体之外跑进来的呢？假设是从身体之内出来的，那麽就跟第一科一样了---心在内，那前面破过了；假设是从身体外面而来的，我这感觉的感受是从身体之外，我一捏我的脚的时候，它从外面跑进来，若从外面跑进来，你应该先看到你的脸才对啊！但事实上我们看不到我们的脸，所以从外面来也不对。所以结论是内心的自体是没有处所的。其实到这个地方已经将有体的地方给破了，下一段是阿难尊者另一个执着。

救见为眼　阿难言：「见是其眼，心知非眼，为见非义。」

阿难言：「应该是讲我能够见到我的脸，应该是眼睛能够见才对，心只是一种感觉、一种想法、一种明了的功能，能够见的应该是眼睛才对啊！佛陀你说的“若从外来，先合见面”，好像是用心来见，以心来见是不合乎见的涵义；换句话说，阿难尊者的意思是以眼睛来见，才合乎见的涵义。」

辨眼无见
佛言：「若眼能见，汝在室中，门能见不？则诸已死尚有眼存，应皆见物，若见物者，云何名死？

佛陀说：「若眼根真的是能够见，那我们讲一个譬喻，你在房子中间，这个门能够见吗？当然不能见，我们当然是门里面有一个人，依止这个门看出去才能够见到外面，所以眼根只是一个门一个工具而已；或者说已经死亡的人，他的眼根还在，他们能够见到东西吗？见不到，因为他的心已经消失掉。所以眼根只是一个色法，它只是一个物质，四大所成的色法，真正能见的是那一念心。」

我们讲六根门头，见闻嗅嚐觉知，这六种功能是因为我们有明了的心，才能够产生见闻嗅嚐觉知的功能，是心能见的！

这一段是兼带的破斥，这地方是破内外出入，是从内而出或者是从外而入，来破有体的执着。
丑三、约一多徧不徧破
总标四相
阿难！又汝觉了能知之心，若必有体，为复一体？为有多体？今在汝身，为复徧体？为不徧体？

佛陀说：阿难！你能够有感觉有想法的心，是一定离开了尘境有它的自体。那麼我问你，这样一个内心妄想的自体，是单一的自体？还是多重的心的自体？这种自体是普徧整个的自体？还是不普徧只是一个局部的自体？
别破四相
破一体　若一体者，则汝以手捏一支时，四支应觉。若咸觉者，
捏应无在。若捏有所，则汝一体，自不能成。
假设你说你能够感觉能够想法的心，是一个单一的自体(单一是指你身体的四支，只有一支有心的感觉；譬如说你二支手二支脚，可能只是左手有这样感觉有这样的的想法这叫“单一”它不能普徧。)，你整个自体是单一的，是不能分割的，这样你用手去捏你四支其中一支的时候，你四支都应该有感觉。因为你的自体是单一的，是一个整体性的，不可分割的。但是如果四支都有感觉的话，那麼你在捏你的手或捏你的脚的时候，那你所捏的地方就不能有固定的处所；假设你捏是有固定的处所，那麼你这个一体就不能成就。

你看我们捏左手的时候，只有左手有感觉，右手没有感觉，所以它这感觉也是局部的。你不能够说我的明了心是一个单一的自体，是一个整体化的，不能这样讲，单一自体是不能成立的，因为我们摸左手只有左手有感觉，摸右手只有右手有感觉，所以它是有它固定的处所的作用。
破多体　若多体者，则成多人，何体为汝？

你说我的感觉是可以分割的，头有头的感觉，手有手的感觉，脚有脚的感觉，各支有各支的感觉，各支有各支的想法，这个感觉想法是独立的，那这就有问题了！则成多重心体之人，那麼哪一个心体是你呢？那麼你这个身体有这麼多重个别独立的感觉，那麼你以后就成就多佛了。因为一个感觉就成就一个佛，所以多体是不能成立的。
破徧体　若徧体者，同前所捏。

假设是徧体，徧体就跟前面一体是一样的。就是普徧身体当中只有一种感觉，你摸一个地方全身都有感觉，这跟事实不符。
破不徧体 若不徧者，当汝触头亦触其足，头有所觉，足应无知，今汝不然！

你说我这感觉是不普徧的，这样子讲的话你去摸你的头，又同时摸你的脚的时候，当你的头已经有感觉了，你的脚就应该没有感觉了，因为他不普徧嘛！事实上跟事实不合，你摸你的头有头的感觉，摸你的脚有脚的感觉，所以这跟不徧也不符。
净界法师：楞严经十卷（四）
癸三、结破
是故应知，随所合处，心则随有，无有是处！」
○54《愣严经》观念「觅心了不可得」不是说它的作用不存在，不是的！

我们这一念心去攀缘佛像，产生很美好的善念，这也是造善业，这种作用都存在的；只是这一念心没有自体「识心无体」。

那很多人会问什麼叫“有体”？什麼叫“无体”？什麼叫我的妄想是没有自体？你现在生一个想法，这个想法会改变就是没有体；你这个想法会随外境的变化而改变就是没有自体。譬如有人赞美我们，你这个人很好啊！我们很欢喜，这个欢喜的心有没有自体？没有自体！因为你心中是缘「你这人很好！」我们是缘这样名言的所缘境，来产生一种欢喜的感受，当这所缘境我们忘掉了以后，这个心也就消失掉了。也就是说要有这个境，你才能够有这个心，你这个境消失了，这个心也消失了，那麼你这个心就是没有自体，只有作用没有自体，这《愣严经》叫做「缘影之心」。

我们过去习惯是跟着这样的缘影之心的妄想在跑，所以我们永远找不到我们的本来面目，问题在这个地方！为什麼会有生死轮回，就是我们一直放弃我们的本性，忘掉我们的主人翁，跟着妄想在走。这妄想就像猴子一样，抓了一个所缘境就攀缘它，然后又放掉一个又抓一个，又放

掉一个又抓一个……，构成我们的生命，产生一种不断流转的一个力量，这是十二因缘的灵动产生。

现在应该怎麼办呢？我们过去的心是向外攀缘外境，产生很多的感觉很多的想法。这时候佛陀告诉你：「不要向外，你向外产生的想法都是没有自体的，都只是一时的感觉，一时的想法、生灭心。你要找到一个永恒的感觉永恒的想法，你要向内去找。」

我们到目前还没讲到“真心”，现在只是破妄，到最后会“显真”。那说破到最后我什麼心都是生灭的，那什麼是我的本来面目？

后面会说到，它有七处破妄，十番显见。前面佛陀一再告诉我们「觅心了不可得」。佛陀的思考模式是值得我们注意的，佛陀破我们这一念心没有自体，他的方法是「你从什麼地方来？」
　　你问这一念心，它的处所在哪里，一个东西有自体，它
一定有依止的处所，但是我们找不到它的处所。你看我捏我的手有感觉，但是这感觉是从哪里来？没有。等到我把捏的地方放掉了，这感觉又跑到哪里去了？没有。

藕益大师说我们可以从三方面来看：「未生无潜处(来处)，正生无住处，生已无去处。」我还没捏我的手的时候，那种感觉躲在哪里呢？未生无潜处，它也不知道在哪里。我正在捏我的手的时候，那个感觉住在哪里呢？也没有地方。等到捏完以后，那感觉又跑到哪里去呢？又找不到。「过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。」

我们的结论就是它是没有自体的，它只是因缘的作用，产生一时的作用而已，这种作用我们就可以破除这种自性执，我们就能够不随妄转。
　　辛六、破转计中间
　　(分二：壬一、破泛计。壬二、破正计)
　　壬一、破泛计。(分二：癸一、泛计。癸二、泛破)
　　癸一、泛计。泛：浮泛的执着，含糊笼统的执着。
　　引佛昔教
阿难白佛言：「世尊！我亦闻佛与文殊等诸法王子，谈实相时，世尊亦言，心不在内，亦不在外。

阿难尊者他又产生另外一个执着说：「世尊！我过去作佛侍者的时候，曾经听到佛陀跟文殊菩萨、普贤菩萨诸大菩萨法王子(法王子称之为菩萨，佛为法王以法自在，菩萨发菩提心，行六波罗蜜，未来要继承佛位，所以称为法王子。)，在谈诸法实相的时候，谈到一个观念说，我这一念心它不在色身之内，也不在色身之外。」

佛陀有讲过这样的话，这的确是佛陀的教诲。这以下是阿难尊者听到心不在内不在外，他个人产生的执着。
　　缪解泛计
如我思惟，内无所见，外不相知。内无故知，在内不成；身心相知，在外非义。今相知故，复内无见，当在中间。」

阿难尊者说我把这句话思惟了一下，心不在内也不在外。“内无所见，外不相知”。什麼是“内无所见”，就是内无知故，在内不成；我们这一念心不能看到身体里面的五脏六腑，所以心是不在内的，这是成立的，前面也已经说过。那我们这一念心“外不相知”，就是身心是能够互相了知的，所以心也不在外，这前面也说过。我现在得到一个答桉是说：「今相知故，复内无见。」我们身心能够互相了知，又看不到身体里面的东西，所以应该是在中间。

这地方的中间，阿难尊者并没有把中间明确的定义说出来，到底是以色身为中间，还是以外境为中间，并没有讲出来。

这地方值得我们一提的是谈到“诸法实相”。什麼是“诸法实相”？佛陀跟诸大菩萨谈诸法实相的时候，○55其实诸法实相，就是我们生命的真实相。诸法实相是有二部份：一、无相，二、无不相。

佛法在谈生命的时候有谈到空性的这一面，就是我们的身心世界，它是因缘生，所以它本性是空。所以从本体上来说，我们的生命的现象是毕竟空性，从本体上来说，说是「觅心了不可得」。但是从它的作用上来说，我们每一个生命体彼此要有一个起心动念，有一个动作，它就是一个因缘，它就是一个业力。所以从作用来说它是无不相，它有无量无边的作用，所以创造了十法界的因果。
　　这个地方讲到诸法实相，它是偏重在空性这一部份，偏重在“无相”这一部份。
　　这是佛陀诸法实相的意思，不在内也不在外。
而阿难尊者听到这一句话他就执着在中间，这是阿难尊者的泛计…
　　癸二、泛破
　　双徵两在
佛言：「汝言中间，中必不迷，非无所在。今汝推中，中何为在？为复在处？为当在身？

佛陀说：「你说这个心在中间，你这个中间不能够含糊笼统，它一定要有一个明确的处所才能讲中间，你说心在中间，那这中间到底在哪里呢？是在身体之外的一个外境，在外境当中，外

面的色身香味触有一个中间？还是在你身体本身的中间？是在外境的中间或色身的中间，你这个要讲清楚。

在身不成　若在身者，在边非中，在中同内。

若在色身的中间，这样会有二种情况：如果我们是在身体的边缘，譬如说上下二边或左右二边，那当然不是中间，如果是在色身的正中央，那麼就跟身内一样了，前面已经说过了，心在内你见不到里面这是不对的。所以说在身体的中间，那跟第一科就完全相同。

在处不成

若在处者，为有所表？为无所表？无表同无，表则无定。何以故？如人以表，表为中时，东看则西，南观成北，表体既溷，心应杂乱。」

假设是在处所的中间，你在一个身外的处所有一个地方是中间。这中间到底是有所表示、有所显现，或者是无所表示、无所显现？如果你说这外面的地方有一个中间，它是没办法表现出来，那这就是跟不存在一样了。那麼如果说外面有一个中间是可以表示的“表则无定”那麼这有个问题，因为中间是个概念，是一个抽象的概念，中间就很难做一个明确固定的定义，它是不决定的。什麼是“表则无定”呢？佛陀举一个例子说：「譬如有一个人，他安立一个标竿，这标竿叫做中间(又譬如我们台湾，我们台湾以埔里插一个铁竿，这个是台湾的中间。)而这中间住在东方的人来看，这标竿是在西边，住在南方的人看这标竿，这标竿是在北边。所以这中间的表达是非常溷乱的，那这样你心体的位置也是非常杂乱，所以这中间是不可得！以外境为中间或以色身为中间，这是不能成立的。」

但是阿难尊者的意思不是这中间...

壬二、破正计(分二、癸一、正计。癸二、正破)

癸一、正计

阿难言：「我所说中，非此二种，如世尊言『眼色为缘，生于眼识。』眼有分别，色尘无知，识生其中，则为心在。」

阿难听到前面佛陀破除中间以后就跟佛陀说：「佛陀！我所谓的内心在中间，不是前面的以色身为中间或者以外境为中间，不是这二种中间。我的中间是我过去听到佛陀讲《唯识学》，在《解深密经》当中，佛陀曾经说：『眼色为缘，生于眼识。』(注一：佛陀的真正意思)这句话是真理。这当中也有分别「色尘无知，识生其中，则为心在。」眼根它能够产生了别，而色尘是一个物质，当根尘相应的时候，这明了的心就出现在中间，这就是我所谓的中间(注二)。」

注一：《唯识学》把我们明了的心，分成八个识，这八个识有六个识是向外攀缘的，有二个识它不向外攀缘，只是向内执着；前六识是向外攀缘，第七是执我，第八是个仓库。而前六识的明了功能是怎麼产生呢？是要有根境的和合，譬如说我今天为什麼能够看到这朵花呢？我的眼睛要没有坏、要有根，我要眼睛败坏了我就看不到了；我的眼睛没有败坏而且这花的色尘要现前，根无败坏而且色尘现前，由根境和合，我眼睛的判断就出现了，我耳朵听闻的功能也是这样，我的耳根不能有败坏，而且声音现前，根境和合，耳识就出现了。六识都是这样，所有的心识一定是要根境的碰撞，这识“啪”就出来。但是佛陀说根境和合产生识，佛陀并没有说这个识是有自体的，它只是一个生灭的作用，当根境一拔开以后识又消失掉了，这叫“诸法因缘生”，你的根跟尘接触的时候，识突然间出现，当我们的根跟尘一拔开以后这个识就消失掉了“觅之了不可得”。佛陀的意思就讲到根尘相合产生一个心识的作用，这意思就是说这心是没有自性的。

注二：前面我们讲说：「由心生故种种法生，由法生故种种心生；随所合处，心则随有。」前面阿难尊者是认为心的自体在哪里呢？就是我这一念心，去攀缘花的时候，当我的心跟花一接触“随所合处，心则随有”，我的心跟花接触的时候就在花的地方出现，出现我的心；我今天耳朵听到听音，当我听到了声音，我的心就在声音的地方出现。它是在外境，心跟境结合的时候，它是在外境出现，当外境消失掉，那个心也消失掉。但是阿难尊者认为它没有消失掉，他认为心是有自体的，所以他才会讲到有处所。前面所说的“随所合处，心则随有”，是心境和合的时候，在相合的地方出现，这地方是不同的，这地方是说当我的眼根去接触色尘的时候，它的中间产生心体；眼根攀缘色尘的时候，它有一个中间的位置，这地方把心创造出来，这地方就是我心的处所，也是我心的一个自体。阿难尊者的中间是这个意思，跟前面不太一样。

癸二、正破

双开两途　佛言：「汝心若在根尘之中，此之心体，为复兼二？为不兼二？

佛陀说：「假设你这一念心在眼根跟色尘的中间，那麼明了的自体它是兼二？还是不兼二？所谓兼二是说你这心的自体是兼带根尘二种，也就是说它的体性是包含了根尘二种，还是它不兼带，它离开了根尘，另外有一个独立的自体叫做中间。

兼二非中　若兼二者，物体杂乱，物非体知，成敌两立，云何为中？

假设你中间的心体是兼带根尘二种，那就产生一个过失，所谓物体杂乱的过失。“物”是一个色法，它是一个所缘境；“体”它是一个心法，是眼根；眼根跟色尘的自体产生杂乱。为什麼呢？因为物非体知，因为色尘它是一个无情的，它本身没有明了性，所以“物非”；“体知”我们的眼根是有情的，有情当然是有了知的功能。所以成敌两立，有情的眼根跟无情的色尘，这个是对立的。那麼一个是有情一个是无情，你中间产生一个心体，你要把这二个全部包含在里面是不可能的。你要嘛属于有情，要嘛属于无情，不可能说我这个心体，既是有情既又是无情，不可能！因为有情跟无情是成体两立的，色法跟心法这二个是对立的，所以兼带二种是不

能成立的，你一定要选一个。
不兼更非　兼二不成，非知不知，即无体性，中何为相?

你说我不兼带，我不兼带色法也不兼带心法，这也有过失，兼二也不成。为什麽呢？因为「非知不知，即无体性，中和为相？」(非：离开)因为离开有情的知，跟无情的无知，就没有体性了。我们所有的世间法只有二种情况，一个是有感情、有感觉的心法，一个是没有感情的色法，没有第三种情况。譬如说我也不是一个有感情，也不是没有感情的，不可能，没有这回事情！佛法只有色法跟心法，物质跟精神没有第三种东西。所以离开了知跟不知，已经没有其它的体性，那这个中间到底它是以什麽为相？所以你说，我不兼带色心二法，也不能成立。
结破非理　是故应知，当在中间，无有是处！」
所以说在根尘的中间产生心法，无有是处，这个自体不存在！

○56我们一再的讲这“自体不存在”大家要注意这个观念，不是指它的作用不存在。你的眼根去接触佛像的时候，产生一个识，一个明了性，根尘一碰撞就会产生一个心识。

本来是没有，为什麽有？因为你眼睛去看它就有了，你眼睛一看就有了，当眼睛一看到佛像的时候，这心就有虔诚恭敬的心出来，你看得越久，这个心就造作越久，你的善业就越久；你的心去接触佛号的时候，当你听到佛号的声音，你也会产生一个心识，一种皈依的心识。

所以根尘相应产生识，就本来一种十八界的作用，就是我们一个生命体的造业力，就是根境和合产生一个心识，这就是我们一种造业的力量，这个作用不能说没有。因为佛教的基本观就是因缘观，诸法因缘生嘛！说你来生为什麽会有地狱，因为你去缘这种五欲的境，你缘五欲的境产生贪瞋痴的烦恼，这也是一种作用，也是一种造罪业，而你来生的地狱就在你每一念的造作当中，你的地狱也慢慢成就了，所以因果是丝毫不爽的。

「法性本来空寂」所以诸位现在慢慢要体会，「法性本来是空寂的，但是因果丝毫不爽，但因果丝毫不爽，法性又本来空寂。」

如果因果是有真实性，我们所造的业都有真实性，没有一个人可以成佛，谁都没办法成佛、跑不掉了！如果我们所造的业是有真实性，我们没有一个人可以往生极乐世界，不可能，带业绝对不能往生！

因为我们在造业，只是一时的根跟一时的境接触了，产生一时的心识，这是一种生灭心，而我们的本性还是清净的，我们的本性是离念的心体。罪业因为它不真实，所以它没有真实的染污我们的心性，所以我们才可以恢复我们本来的面目，我们才可以往生极乐世界，我们才可以跟阿弥陀佛感应道交，所以叫做“缘起性空”。

我们这地方所破的是心的自体是不存在的，但是作用绝对是存在的；你造善心真的是有善的果报，你起恶念绝对是有恶的果报。

它这地方是讲『眼色为缘，生于眼识。』这句话是合乎真理的，你跟什麽的境接触你就会产生一个什麽样的心，但是这个心没有处所也没有自体，所以你造完的时候你这个心就会消失掉，它自己会消失掉，你都不要去对治它，它自己消失掉，但是那个业保存下来了。所以我们要知道“觅心了不可得”，是它一个心的自体不可得，作用是可得的。
12m012m
辛七、破转计无着

这一段是阿难尊者对妄想第七种辗转的执着，他执着这妄想的体性是无着，是一切无着来当做心的体性。这地方阿难尊者所谓无着的定义是说：「我们这一念心是有一个真实体性的，只是这一念心跟外境接触的时候它是无着的。」因为前面阿难尊者讲心在外，在内在中间都被破了，所以他觉得心向外是不对的。他认为这一念心要一切法无着，这个就是心的体性。
(分二：壬一、转计。壬二、破斥)
壬一、转计。
阿难尊者对无着的基本定义。这地方有二段，第一段是佛陀的教诲，第二段是阿难尊者错误的理解。先看佛陀正确的教诲。
引佛昔教
阿难白佛言：「世尊！我昔见佛，与大目连、须菩提、富楼那、舍利弗四大弟子，共转法轮，常言觉知分别心性，既不在内，亦不在外，不在中间，俱无所在。

阿难尊者白告佛陀说：「世尊！我过去做您侍者的时候，曾经跟您老人家参加过一个殊胜《般若》的法会(前面我们说到「眼色为缘，生于眼识」这是《唯识、方等》的法会)，当时有四大弟子都参加了，目犍连尊者、须菩提尊者、富楼那尊者跟舍利弗，四大弟子共转般若法门(注一)，在这法会当中，阿难尊者听到一句话，在般若会上经常讲到一句话说：『觉知分别心性，既不在内，亦不在外，不在中间，俱无所在。』说我那觉了分别的心，它不在身内也不在身外也不在中间。那麽它在哪里呢？俱无所在，是没有处所的(注二)。」

注一：“共转法轮”在般若会上佛陀使令解空第一须菩提尊者跟三大弟子，目犍连尊者、富楼那尊者跟舍利弗尊者，来共同演说般若法门。他演说的方式是三大弟子提出问题由须菩提来回

答，佛陀作最后如是、如是的印证。
　　为什麽般若会上佛陀不自己来开演般若法门，而要声闻弟子来开演般若法门呢？

这地方古德解释有二层意思：一、靠声闻人来解释空观的道理，使令声闻弟子能够破除声闻弟子的法执，而使令他们回小向大。因为他们同样是声闻人，他了解声闻人的习性是什麽。同样一句话佛陀说出来，可能其他的阿罗汉听不是很懂，但是同样修四谛法门的须菩提，从须菩提的口中讲出来他们就容易接受。这地方有影响声闻弟子回小向大的意思。二、转教菩萨。般若会上不是只有声闻众还有那些大菩萨，大菩萨听到声闻弟子来开演我空法空的道理，对菩萨也有教化的作用。

这是一体二德，所以佛陀使令须菩提来开演般若法门，佛陀在旁边作一个幕后的指导跟印证。
　　注二：“俱无所在”
没有处所的意思是说它没有自性，它只是一个因缘的碰撞，而产生一时的作用。佛陀的意思是“诸法因缘生”，我们这一念心是因为六根接触六尘，产生一时的作用，当根尘的因缘消失的时候，这一念心也消失掉了。这是佛陀所谓“俱无所在”的意思，说是“诸法因缘生，诸法因缘灭”是这个道理，缘生缘灭的意思。
　　缪解转计　一切无着，名之为心，则我无着，名为心不？」

而阿难尊者的执着是「一切无着，名之为心，则我无者，名为心不？」。这样子讲我这一念心对于一切外境都无所着，这无所着就是我心的自体，这个自体就是我这一念心吗？

“名为心不”这时候阿难尊者讲话就不是那麽肯定了，就带有请示佛陀印证、开示的味道。
　　佛陀所说的“一切无着”是心是没有真实不变的自体的。

什麽叫有“自体”？你这一念心不能有变化，譬如我想要念佛，我生病了，我没办法念佛；你的心会受你的身心世界而影响的，受外境影响的，这个心都没有自体，只要这个东西会变化它就是虚妄的。佛教讲虚妄不是说它没有，而是说它会变化；我们常说“梦幻泡影”，你说天上的浮云有没有？浮云也是有，你看那浮云突然间变了个兔子，一下子变只老虎，对不对！但是你不能说它没有，它有它一时存在的假名假相假用。
　　佛陀所谓“无着”的意思是这一念心是没有自体的，但是阿难尊者他所执着的“无着”，蔼益大师说：「阿难尊者的执着是心有自体，只是它无所着；譬如猕猴跳踯，像一只猴子。有一个猴子在，这猴子有没有？有，牠在树上跳来跳去，一下子抓住这一棵树，一下子抓那一棵树，牠只是没有固定的处所而已，但是这猴子是有存在的，是真实体性的。」阿难尊者的意思就是说，这个心是有自体的，只是它跟外境接触无着而已。这是阿难尊者他所执着的相貌。
　　壬二、破斥
　　佛陀先双向的徵问，到底这无着的心是有还是没有，先提出一个存在跟不存在 的疑问 。
　　双徵有无
佛告阿难：「汝言觉知分别心性俱无在者，世间虚空、水陆飞行，诸所物象，名为一切，汝不着者，为在为无？

佛告阿难说：「你能够感受、能够想法的明了分别心性，跟外境接触的时候，完全表达一种无着；你这一念心跟外境接触，它是不存在于一切法上，它是无着、无住。这样我问你一个问题，这世间上，上有虚空，下有海水乃至于陆地，这些的依报环境，然这中间有很多在天上飞行，在地上走的种种宇宙的万物，以上种种的依正二报的万物，那你这一念心对于这些宇宙的万物完全无所着，那你这一念心到底是存在还是不存在呢？」
　　无则不成　无则同于龟毛兔角，云何不着？

假设你说你这一念心是不存在，那你这一念心就像龟毛兔角(乌龟没有毛，兔子头上没有角)，你这东西根本就没有存在，那根本就没有所谓的着与不着。

我们这一念心不能够说不存在，不存在那是断灭见，很多外道修到后面，他这一念心不存在，有情修成无情。很多外道从一个有情的生命修到最后变成一块石头，他的心就住在石头上面，这都是不对的。佛法是远离空有二边的一种中道，完全说没有绝对不对，完全说有也不对。
　　有亦不可　有不着者，不可名无；无相则无，非无则相，相有则在，云何无着？

所以你说完全没有那就是一种断灭，那你说这心是真实的有，只是它不着一切法，那这个就不能说它没有，是有啦！「无相则无，非无则相，相有则在，云何无着。」佛陀说：一个东西是没有形状的，这个就是它不存在，只要它存在就有它的相状，只要有相状就有所着，所以不可能不着。你说你这一念心有体性而它无所着，是不可能的！因为它只要存在，它就会有相状，有相状就会有所着，所以你自教相违。
　　结破非理　是故应知，一切无着名觉知心，无有是处！

是故应知，一切无着名觉知心，无有是处！因为你只要有一个存在的东西，都有相状，有相状一定要有所着。

阿难尊者所谓的“无着”是不合道理的。佛法讲“无着”它是有相状、有作用的。它无住它会生心的，会生起种种的善心。而阿难尊者所谓的“无着”是完全没有，那就是断灭见了，那是不对的。

◎○57禅宗有一句话，希望大家好好体验一下，你就知道什麽是中道的思想。禅宗说：『觅即知君不可见，而不离当处常湛然。』

你这一念心在活动的时候，你说你的自体在哪里，找不到！它不在内也不在外不在中间，它不存在于过去，也不存在于现在，也不存在于未来。所以「觅即知君不可见」它的自体不可见，但是「不离当处常湛然」，它当下真的有它的作用，有它的假名假相假用。

在本经的最后我们会讲到，我们这一念心的真实相，就是这一念心性的当下“即空、即假、即中”，缘生无性当体即空；但是在空当中你念头一动，它有它一个假名假相假用，你念佛有念佛的功德，拜佛有拜佛的功德。空有无碍，空有同时，这就是即空、即假、即中”真空妙有的中道实相。到这个地方我们目前还没有讲到“即假”，还没讲到因缘的作用，都是在破除我们的执着。

「破除执着」蔼益大师在注解上他说：「破除法门非常重要。」他说：「整个禅宗的公桉参念佛是谁也好，参什麽是我们本来面目也好，其实它的重点就在，觅之了不可得。」

我们在对治烦恼的时候，讲实在话我们没有那种精神体力将所有烦恼都一一的压住，你做不了、不可能！所以我们在修行的时候，你用硬压的方式…，你看很多人他修学到最后吐血，身体产生状况，他就是没有智慧，烦恼来就压它，你怎麽压得过它呢？

这个烦恼在心中活动了那麽久，我们心中的贪欲，我们心中的瞋恚，你不是今生才这样子做，你每一生、无量的生命当中，你经常生起这个念头，它的势力很强大。师父说：讲实在话你压不过它的，你一个小孩子你打不过大人的。

怎麽办呢？

你做一件事情就好：「不随妄转」，你不要跟着它走就好。

但是我一定会跟着它走，它起来的时候我很自然就会跟着它走。那因为你没有好好的修习观照。如果你今天有一次的经验，譬如说现在有人刺激我，说你这个人…怎麽怎麽样，你很生气。我们一接触到一个妄想的时候，我们的习惯是会跟着妄想走，很习惯心随妄转，因为它是我的老朋友，结果就是造业。这时候你先怎麽样？佛陀在《愣严经》里面，七处破妄，都是告诉你自己“先不要动”，然后看这心它的处所在哪「你从什麽地方来」。

这句话非常重要，说「你从什麽地方来」？我为什麽会有瞋心呢？我刚刚好端端为什麽会有瞋心呢？就是说「未生无潜处」，我还没有起瞋心的时候，这个瞋心它保存在哪里；譬如我刚刚没有起瞋心，那这瞋心假设是有实体的话，那麽它保存在哪里？好，现在瞋心在活动的时候「正生无住处」，现在我很生气，生气的心在哪里？「生已无去处」等到我生气生完了，它又跑到哪里去了。

妄想最怕你“回光返照”，因为它是一个捏造出来的假相，你一回光返照它就完了，它没有根源。问题是我们一直没办法回光返照，所以我们一再的受骗，作用一次一次的强大，所以我们就跟着妄想不断的流转。我们生死流转不是上帝的意思，绝对不是上帝的意思，是我们的妄想创造出来的。后面会说到：「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡。」你的妄想的根被你拔掉以后，你的罪业就开始改变了。我讲实在话，你要忏悔业障，你要对治烦恼，你一个一个对治，你一辈子对治不完。

蔼益大师说：「你今天用念佛的法门要对治烦恼，每天念佛十万声佛号，念一百年，念佛一声能够消你很多很多…的罪障，就这样念了一百年，每天念十万声，这样子一百年下来。蔼益大师说：你消的业障如“爪中土”，你没有消的业障如“大地土”。」所以他说你只是事相的修学，你改变不了你自己。

我们不懂正确的方法修行，真的是效果差很多，因为你还是活在自我意识当中，你还是用自我意识，来对治自我意识产生的烦恼，这都不对的。我们今天对治烦恼最好的方式就是，回光返照—观察原来妄想是没有根的，这时候你是把根先拔掉。

这时候会有什麽结果呢？

所有的妄想都没有势力了！妄想的势力就是自我意识，你就观想，觅心了不可得，这时候你发现妄想它是怎麽样？你会看到你的妄想生起，然后你不管它，它又消失掉，然后它又生起，它又消失掉。这时候你跟妄想慢慢慢慢分开了，它再也不影响你了，这时候你就安住在真如本性了，这时候我们讲「返妄归真」或讲「逆流造性」，你的心已经抗拒那生死流。

我们一个妄想起来我们就随顺它，把这生死的业力越弄越坚固，就是“顺生死流”。现在我们一个念头起来的时候，我们回观返照“逆流”我们抗拒那个生死流，然后照了本性。这时你的生命开始变化了，而且这个变化是一个整体性的变化，这时候消的业障完全是从根本上的扭转。○58所以《愣严经》你会用以后，这个思考模式，一个正确的思考模式，你产生对治烦恼的效果，那是天差地别；你懂善巧智慧再改变自己就改变快。

你看我们学佛的人，有些人学了很久，也很用功的拜佛，也很用功的诵经，也做很多慈善事业，但是你看他学佛学了十年二十年，你看他没什麽改变。他这一念心跟外境接触的时候，他过去生什麽念头，现在还是生什麽念头，“老家风”一直没有没有变，它过去走的路一直都是这

样子。他的生命当中怎麽样？积集善业，这叫积集善业。这种人是在修福报的，他没办法改变的，因为他一直认为妄想是真实的，我怎麽改变呢？它有真实的怎麽改变。

你看有些人他一学佛以后他改变很快，因为「觅心了不可得」，妄想是可以改变的，他不随妄转，一念间转过来，他整个生命都改变了。

诸位！你不要小看「觅心了不可得」这几个字，你要会用这句话，你生命的转变是非常快的，否则你很难跳脱妄想跟你捏造的这样一种虚妄的力量，它那种十二因缘的力量，无明缘行、行缘识……这个力量是很大的。所以我们最快是把那无明直接拔掉，这个无明就是你心中的妄想，而最好的方式就是怎麽样？诸位记得，你下次打妄想的时候，先不要动，你问你的妄想一句话：「你从什麽地方来？」你试试看很有力量的。你说怎麽会有妄想呢？「你从什麽地方来？」结果你找不到它的根，这时候你就慢慢跟它脱离了。那你只要成功一次，你就有信心了，佛陀说的话是真理。所以修行只要你走过一次，你就有信心了，然后你就会有第二次、第三次，你的生命就不断进步了。所以我们要去学《愣严经》佛陀的思考模式，他是找那个心，找不到它的处所，这种观念是很重要的。」

◎已二、显示妙理兼破馀妄

前面是着重在破妄，这地方要显真，讲到我们现前一念心性它一个真实的道理。它真实的道理是什麽呢？简单的讲就是这一念心它是“即空、即假、即中”的道理。兼带的破除它微细的妄情。蕅益大师说：「前面破妄，此番是“显真”，显出它真实的体性。」

(分三：庚一、总示万法唯心。庚二、别就见精显性。庚三、徧历阴入处界会理)

庚一、总示万法唯心。

先做一个拢总的标示，这○59宇宙万法唯独是我们一念心所显现。这观念很重要，佛教的观念是认为我们的生命有心法跟色法，而外在的色法是你内心的心法创造出来的。我再讲一次：外在的世界是你内在的世界创造来的，你内在的心是什麽相的心境，外面就有什麽样的环境，这跟别人都没有关系的。所以你希望改变外在环境，你要调整你的心态；外境是内心变现的，这叫“万法唯心”。

(辛一、正示二本不离一心。辛二、委示心体不同妄执)

辛一、正示二本不离一心。

在本经当中讲到生命有二种根本：一种是杂染法的根本，一种是清净法的根本。

什麽叫杂染法呢？生死的法就是杂染法。涅盘的法叫清净法。也就是说为什麽你会生死流转呢？因为它有个根源。为什麽文殊菩萨，普贤菩萨能够安住在涅盘呢？它也是有个根源、有一个根本。这二种根本都是一念心所造的，都没有离开我们这一念心，只是迷悟的不同，还是那一念心。

○60我现在问大家一个问题，你去参一参。你现在打妄想，是谁在打妄想，用你这一念心打妄想？你眼睛不能打妄想，耳朵它只是个工具，打妄想的是心，你成佛以后也是那一念心。

那我问你，你现在这一念打妄想的心跟你以后坐在菩提树下成佛那一念心一不一样？

可以说一样也可以说不一样，那明了性是一样，但是作用不一样，一个是迷，一个是悟，作用不一样；一个觉悟了、完全觉悟了，一个是在迷惑颠倒。这里会讲到攀缘心跟常住真心，它们的体性是一样，作用是不一样。

如果你这一念心跟成佛的心是不一样，那你不可能成佛，你永远不可能成佛，因为你做不来，你现在只能够用这一念心嘛！如果你现在的心跟佛的心完全不一样，那成佛跟你没有关系，你说我用沙去煮，一辈子煮不成饭。若你说完全一样，那完全一样你还修什麽行？所以说体性是一样，作用不一样，我们因为迷跟悟产生不同的作用。

所以「二本不离心」杂染的根本跟清净的根本，从体性上来说都是一念心；所以我们成佛是有希望的，只要我们把迷惑的心转成觉悟的心，我们就可以成佛。

(分二：壬一、当机申请。壬二、如来开示)

壬一、当机申请。

阿难尊者申述自己的过失，祈请佛陀开示。

自责未证　尔时阿难在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬而白佛言：「我是如来最小之弟，蒙佛慈爱，虽今出家，犹恃娇怜，所以多闻，未得无漏。

阿难尊者的妄想有七番的执着，被佛陀一一破斥以后，他感到非常惭愧，修了十二年，出家十二年还是被妄想所转，还是认为妄想是有真实性的。所以佛陀开示以后，他本来是坐着就赶快站起来。

阿难尊者从座位站起来，偏袒右肩，右膝着地(注一)，右膝着地，一方面合掌恭敬的向佛陀禀告：「我阿难是如来最小的堂弟(注二)，因为这一层因素，就承蒙佛陀特别的慈悲跟爱护(注三)，也因为这种因素，虽今出家，犹恃娇怜。蒙佛特别慈爱的关系，我现在虽然剃发出家，外表现出了出家相，但是我内心当中有些仗势，还是充满了娇气，骄傲之气(注四)，因为骄傲的关系，仗势的关系，一方面骄傲自己是贵族，一方面仗势佛陀特别宠爱。所以只是多闻增长知识，而没有产生一种心地法门的观照，来调伏心中的妄想，所以到现在还是被妄想所转。」

这是阿难尊者他对自己的反省跟申述。

注一：偏袒右肩，右膝着地：这是一个请法的仪轨，我们一般听法是安坐在座位上。这时他要请法就不能坐，他站起来，然后把他(袒：显露)的右肩显露出来。佛在世的时候，这个僧服，当他是听法安坐的时候，衣服要二个肩膀都盖起来，但是当要请法的时候，按规定要把右边的肩膀露出来，而且用右膝来着地，一方面合掌恭敬的向佛陀禀告，这是请法的仪式。

注二：佛陀的他家族有四王八子，净饭王、白饭王...四个王，总共生了八个王子。佛陀是最大的堂兄，阿难尊者是整个八子当中最小的堂弟。

注三：蒙佛慈爱。有二层意思：一、因为佛成道以后阿难尊者才出生，佛陀成道以后经常回宫中说法，那时候阿难尊者很小，很可爱，所以佛陀也就对他特别的慈悲特别的关怀。佛陀看小堂弟跑来跑去的，佛陀会种种的慰问。其次阿难尊者蒙佛慈悲摄受出家以后(我们看《阿含经》也好，看戒律也好，佛陀对阿难尊者也种种的特别照顾，有种种慈悲爱护的情况。)这是佛陀跟阿难尊者过去特殊的因缘。其实在整个佛陀弟子当中，阿难尊者真是蒙佛慈爱、特别慈爱。

注四：骄傲之气有二个内涵：一、阿难尊者他本来是王子出家，他是贵为王子，所以他有一种贵族的娇气。二、因为他是佛陀最小的堂弟，所以蒙佛特别的慈爱，他又做佛陀的侍者，所以多所仗势。他总是觉得佛陀有无量三昧，随便赐我一个三昧，不劳我修；根本不要修行，佛陀有这麽多三昧，随便送我一个，就够我一辈子用了，他不知道内心世界是不能取代的。
溺堕之由　不能折伏娑毗罗咒，为彼所转，溺于婬舍，当由不知真际所诣。

因为自己多闻而没有成就观照，所以遇到大梵天的娑毗罗咒，当外道的咒术显现出来的时候，产生一种虚妄的幻象时，就把阿难尊者给迷惑了。阿难尊者看这种妄相，他不会观想：“你从什麽地方来”、“觅之了不可得”
，他不会用这个法宝去对治它，就跟着它转，结果就沉溺在婬室当中。

这个地方的原因只有一个，(当有：因为)因为我不能够好好去观察，我的真如本性的处所；我只是随顺妄想而转，我没有真正的去观照我的真如本性，没有真正的去观察妄想是没有自性的，我不能够破妄不能够显真，所以就被妄想所转。

我们要知道一个观念，表面上阿难尊者是被娑毗罗咒所转，其实不是！诸位知道阿难尊者是被什麽所转吗？是被自己心中的妄想所转。师父说：「绝对不是风动，也绝对不是幡动，是仁者心动。」他的心跟咒接触的时候，这个“咒”只是个助缘，它产生一个虚妄相。阿难尊者心中一定要去执着这个虚妄相，然后产生一个虚妄的想，才会被它所转。咒语不可能去转，你说咒语能够转，那文殊菩萨去，为什麽文殊师利菩萨没事，阿难尊者就有事？同样的咒，文殊师利菩萨他没事。所以我们要知道，绝对不是外在的风在动，也不是外在的幡在动，是你心一动外境才会动，你心不动外境是不会动。这地方是说得很清楚，之所以被咒语所转，因为我的心地法门不够。阿难尊者并没有说，这个咒太厉害了，没有这个意思，是你的妄想太厉害了。
请示妙法　惟愿世尊大慈哀愍，开示我等奢摩他路，令诸阐提噩(ㄏㄨㄟ)弥戾车！」

希望世尊慈悲哀愍我等众生，来开示我等(注一)奢摩他路(注二)，怎麽返妄归真，使令这种阐提(注三)噩(破坏)弥戾车(邪知邪见)。开示大乘的止观，来破坏这种没有善根的众生他心中的邪见。
(指末法邪知邪见的众生)
注一：我等。我等包括与会的大众，也包括了末法的众生。

注二：奢摩他路。它本来的意思是“止”内心的安住；但是蔼益大师说：「其实这个“止”也包括了“观”。因为《愣严经》的止跟观是分不开的。」这是大乘的“止观”，也就是我们说的《首愣严王三昧》的一个安心法门。安心法门最简单的就是“把心带回家”。

注三：阐提。一阐提翻成中文就是断善根的人，这种人完全不相信因果的，你要栽培他善根很难。
恳求同众
作是语已，五体投地，及诸大众，倾(ㄑㄧㄥ)渴(ㄎㄜ)翘(ㄑㄧㄠ)伫(ㄓㄨ)，钦闻示诲。

阿难尊者请法以后，他就显现出对佛陀最恭敬的礼拜，跟与会大众内心当中充满了渴望，把头抬起来望着佛陀，请佛陀开示修习止观明确的教诲。
倾渴：内心当中充满了渴望。翘伫：把头抬起来，期待的意思。

这段经文有二个重点：一、阿难尊者自己的反省，为什麽被妄想所转呢？因为我找不到我的家，找不到我的家我当然在外面跑；什麽你一天到晚都去攀缘外境呢？我没有家，我只好在外面跑。这个地方就是说，一个人会堕落，因为他没有家。二、请佛陀告诉我，我的家在哪里？
壬二、如来开示(分二：癸一、瑞表真常。癸二、正示二本)
癸一、瑞表真常。瑞：放光现瑞来表示真常佛性。

佛陀在说一个深妙法门的时候，一般的态度佛陀不会直接说法，都要先放光、先表法。放光有二层意思：一、破除众生的罪障。有些人罪障很重，你跟他讲法他也听不懂，所以放大光明有消业障的意思。二、他放光当中这光明是从哪里放出来的，从头顶放的，从眼睛放的，从嘴巴

放的……表达的意思都不一样。这光明跑到哪里去，产生一个什麽样的效果，这都是有表法的。利根人一看到这个他就懂，所以放光有破障跟表法二层意思。

正式说明整个《首愣严王三昧》的修学次第。

真智将现　尔时世尊，从其面门放种种光，其光晃耀如百千日。

前面佛陀着重的是在破除妄想，把我们过去的习惯破掉。把习惯破掉，那佛陀我应该怎麽办呢？我过去的习惯都是用妄想，你现在要我把习惯丢掉，你要赐给我一个新的家才好，要安住我的心啊！

这时佛陀开显一个真实的智慧，然这真实的智慧在哪里呢？

尔时世尊，从其面门放种种光。佛陀的光明是从他的脸部放出来的，因为脸部是六根具足的地方。你看我们的脸部，眼睛、鼻子、嘴巴、耳朵，六根全部具足。六根放光表示，我们在整个《首愣严王三昧》就是在六根当中来修行观照。也就是说当我们的六根忘失我们的家，忘失我们的本性向外攀缘的时候，这时六根就黯澹，就像这门面是黯澹的。当我们六根跟六尘接触的时候，我们能够回光返照，观察妄想是没有自性的，观察我们的本性是清净的，这样子我们的六根门面是放光的。所以向外攀缘门面黯澹，向内回光返照门面就放光。(蔼益大师说是这层意思)。这光明能够照耀就像一百个一千个太阳一样。

你看我们白天十二点的时候，一个太阳就足够让世界光明了，何况是百千个太阳。佛陀从门面放光也表达我们六根当中，眼耳鼻舌身意，从现在开始你要注意你六根门面，要放光，就如古德说的：「主人翁！你要醒一醒啊！」

诸妄将破　普佛世界，六种震动。

当我们六根开始观照的时候，产生的第一个效果，妄想即将慢慢被破坏了，因为妄想最怕你观照。在诸佛觉悟的世界当中，产生了六种震动，这种动是动、踊、起(形相)、震、吼、击(音声)(前三属形。后三属声。即表诸佛形声两益。)这六种震动表示我们开始去破坏六根门头当中，所产生的昏暗的妄想；我们六根当中躲了很多我们的习气，每一个人的妄想习气不同，但是昏暗的妄想，最怕是光明的智慧。所以你只要一回光返照，你只要不随它转，它自然消失掉，因为它没有真实性。其实妄想你都不要对治它，你只要观照他就好了。

六种震动表示开始在消灭妄想习气。

覆蔽将开　如是十方微尘国土，一时开现。

真实的本性即将开显。一切众生真实的本性即将开显

区隔将合　佛之威神，令诸世界合成一界。

我们过去因为有种种的妄想，所以造了不同的业，产生不同的果报，在平等的法性当中创造了差别的生命。现在我们每一个人从个体的差别生命，又要回归到同一个法性，大家要回归到同一个家里面去了，所以整个差别的因缘要汇归到一个世界去了。

流转将息　其世界中，所有一切诸大菩萨，皆住本国合掌承听。

这时候整个生死流转的力量即将消灭了，诸位菩萨开始回到自己的家，开始安住在我们清净的本性。

这地方就是为十番显见，佛陀即将开显我们的真如本性先做一个表法，有五层的意思。就是开始观照、妄想开始消灭、我们本性慢慢的开显、生死流转的力量慢慢的结束。

12m013m

癸二、正示二本　　讲义23面

○61我们每一个人修学佛法，我们的心中有一个共同的愿望，那就是我们希望能够离开痛苦而追求安乐。从离苦得乐的一种心愿，来推动我们去修学佛法。离苦得乐这样的因素在佛法当中是有二种因缘所决定的：第一、外在的缘，第二、内在的因缘，这二种因缘。

所谓外在因缘，就是我们说的外在的环境，譬如说你今天会生长在什麽样的环境，你会遇到什麽人，会碰到什麽事情，这种外在的人事，佛法的思想是认为，是由业力所创造的。所以外在的因缘产生的痛苦跟快乐，这个我们很难改变。

我讲实在话，外境我们改变不了，因为这牵涉到过去的业力。古人说：「万般皆是业，半点不由人。」你做不了主的，所以我们花很多时间去改变外在的环境，其实浪费时间，因为没什麽效果。所以外在的因素是改变不了的，外在的因素佛教告诉我们只有二个字就是“认命”。

二、内在因素，就是你这一念心跟外境接触的时候，你用什麽样的心态来面对，就是你内在的思想，或者说你内在的智慧。这是整个佛法修学的关键，离苦得乐的关键，因为这个地方是我们自己可以做主的。

从本经佛陀的开示，我们这一念心跟外境接触，你有二种选择：一、你选择向外攀缘“心随境转”，你的心跟外境接触的时候，你对外境产生坚定的执着，我们讲“心有所住”，你的心住在外境身上。这种攀缘的结果会产生二种过失：一、产生痛苦，我们看一个喜欢攀缘的人，做什麽事情感化的人，他的痛苦特别多，因为外境是变化的；二、他的生命当中很容易产生罪业，这种人容易造罪。所以假设我们经常习惯用攀缘心的人，我们就可以知道你这一生当中，第一个你痛苦很多，第二个你今生当中可能造了不少罪业。

我们这一念跟外境接触的时候，我们开始训练自己「回光返照」，观照我们这一念清净的本性。「回光返照」的结果也会产生二种的情况：一、这种人生命当中安乐的时间多，自在的时间多；二、这个人在一生当中容易创造功德。

我们今天的重点不是去改变外在的环境，而是要改造我们的心念，改造我们的想法，这就是真实的离苦得乐。

正示二本：在本经当中讲到二种根本。

佛陀把我们一念心开出二本，一心具足二本。一个是杂染生死的根本，第二是清净涅盘的根本。

举过出由　先指出三种人的过失

前面佛陀讲了七处破妄的经文以后，○62佛陀正式要开显真心的时候，佛陀前面是放光现瑞，从六根门头放出光明，来表示妄想即将破坏，真性即将开显。所以前面是一种放光现瑞的方式来表法，这以下佛陀就正式说法。佛陀正式以法说来告诉阿难。

凡夫之过　佛告阿难：「一切众生，从无始来，种种颠倒，业种自然，如恶叉聚。」

○1佛告阿难尊者：「一切的凡夫众生，从无始的生死劫来。每一个众生的生死归纳起来只有三个步骤：

第一个步骤是种种颠倒，这就是惑业苦的“惑”；颠倒的意思在佛法就是说我们迷惑了。“迷惑”就是我们对真如本性产生了迷惑“迷真起妄”；也就是说我们这一念，真如不守自性，我们没有真实的安住在我们清净的本性，我们一念妄动向外攀缘。我们习惯性认为向外攀缘是对我们有好处的，其实错误了！我们产生错误的认知，其实向内安住对我们才是有利的。所以我们产生一种错误的认知，这个就是颠倒。向外攀缘的结果就是产生了烦恼，贪瞋痴的烦恼，所以种种颠倒就是一种贪瞋痴的烦恼，这是一种情况。

第二个、业种，当烦恼的活动久了以后就推动我们的身业口业去造罪，杀盗婬妄的罪业，而这业就会有业力，这就是“业种”。

第三个、自然，这业力就会招感三途的果报，刀山油锅的果报，这个就是“自然”。

我们每一个众生基本上就是惑业苦的相续，这种情况讲一个譬喻就如“恶叉聚”。这是印度水果的名称，这种水果它不生则已，一生的话它同时生三颗“惑业苦”。这表示我们一种造恶凡夫，它是由于迷惑、造业最后受苦，产生一种相续的情况。(先讲外道)

外道之过　及成外道诸天魔王，及魔眷属。

○2前面讲的是造恶凡夫，这个地方是修善的凡夫。他也能够依止外道的法门来做一些所谓的布施、持戒、忍辱的善法。依止善法因为内心的想法不同，而产生了诸天的果报乃至于变成魔王，或者魔王的眷属。

我们加以说明：

其实造善造恶都是攀缘心，只是说他们所攀缘的境不同。前面的造恶凡夫他所攀缘的境是五欲的境界，一种杀盗婬妄的境界；这个地方他所攀缘的是一个善法，一种布施的境、一种持戒的境、忍辱的境，但是他在攀缘这个境的时候，产生一种追求人天福报、或者追求人天感应神通的想法，所以变成了外道跟魔眷属。其实它的本质都是攀缘，只是所缘境不同。

二乘之过　诸修行人，不能得成无上菩提，乃至别成声闻缘觉。

○3发了出离心修习四谛十二因缘的这些修行人，他们基本上都希望能够成就无上菩提，成就圆满的佛果；但是因为它的心是向外攀缘的，结果在成佛之道当中，产生了偏差、产生了歧路，而变成了声闻缘觉。

前面二种凡夫造善造恶是攀缘有相的境，包括杂染的境跟善法的境，这地方二乘人所攀缘的是无相的真理，他攀缘一种我空的真理，他向外攀缘我空的涅盘，结果也丧失了万德庄严的无上菩提。总而言之，这三种人的过失，都是以攀缘心来修行，结果都得不到佛陀的真实功德。

指出原由　皆由不知二种根本，错乱修习，犹如煮沙欲成嘉馔，纵经尘劫，终不能得。

三种人的过失，都是以攀缘心来修行，结果都得不到佛陀的真实功德。皆由不知二种根本，你在修行之前你根本不知道我们这一念心具足生死、涅盘二种根本。所以错乱的依止生灭的妄想来修学，这种情况就好像你拿沙去煮，想要煮成美好的食物，纵然经过尘点劫的时间，沙还是沙，顶多变成热沙；沙你去煮一辈子永远都不能吃的。为什麽？因为它的本质是沙，不可能变成美好的食物。

我们今天因为错乱的用心，即便你做了很大的加行，但是因为你本质是虚妄，所以我们不到真实的功德。那什麽是真实的功德？

正式二本

徵问　云何二种？

示体

阿难！一者，无始生死根本，则汝今者与诸众生，用攀缘心为自性者。二者，无始菩提涅盘元清净体，则汝今者识精元明，能生诸缘，缘所遗者。由诸众生遗此本明，虽终日行而不自觉，枉入诸趣！」

我们这一念心开出二本：一、生死轮回的根本。也就是说我们现在一切众生依止攀缘心，我们的心跟外在的人事因缘接触的时候，我们选择向外去攀缘，以攀缘心来当做自己内心的自体，把贼当作我们生命的自体，这个就是我的心；说你的个性是什麽，我的个性是就是喜欢向外攀缘，是没办法改变的！依止攀缘心为自性，这个就是生死痛苦的根本。

二、无始劫来跟菩提跟涅盘相应的清净本性。○63什麽是清净本性呢？就是我们这一念的“识精”。“识精”就是整个八识的精明之体。
　　蔼益大师说：「“识精”就是八识的「自证分」。」

我们的心跟外境接触的时候，你念头还没动的时候，还没有能所的时候，那种最精明的自体，而这样的精明自体是本来清净、本来光明的。但是当我们这一念心一动以后，能生诸缘，就产生了能所的对立，就产生能念的心跟所念的境，产生了见相二分，就是能生诸缘。当我们能念的心去攀缘所缘的境的时候，我们就遗失我们清净的本性。

所以说清净的本性是不能妄动的，你一动你就产生能所、就产生对立、就产生攀缘。当心跟境活动的时候，你一念不生的时候，那就是菩提涅盘的清净本性。因为我们众生长久以来，遗失了这样清净光明的本性，虽然整天的修学、整天的拜佛，但是因为不能回光返照，所以枉入诸趣。」

蔼益大师在「枉入诸趣」这个地方，作了比较详细的说明：蔼益大师说：「其实我们六道轮回是冤枉的，其实我们是可以作选择的，是因为我们的心向外攀缘了，才有六道轮回；换句话说，我们自心的清净，我们本来是没有六道轮回，六道轮回是我们自己创造出来的。因为本性没有六道轮回，那怎麽有六道轮回呢？就是一念妄动，向外攀缘，造作罪业，所以就出现了六道轮回。所以这是非常冤枉的，本来没有，我们自己把它捏造出来的。」

◎这一段的经文讲到根本的问题。我们一般人在修习佛法不太重视根本，尤其是初学者。他一出家就想要一天拜佛拜几拜，念佛念几声，要诵几部经典。当然这个都很好，但是我们忽略了根本，最后的结果就不是我们要的结果。本经后面会讲到「因地不真，果遭迂曲」。你因地拿沙去煮，你煮了一辈子，结果还是沙。

印光大师文钞有讲到一个公桉：「有一个人他每天拜佛很用功，念佛也念得很多，但是他越拜佛念佛他的脾气越大，他不知道怎麽办？他就问印光大师，印光大师说：「你这一念心没有调好，你这一念心都是向外攀缘，你用攀缘心念佛，用攀缘心来拜佛，你小心！你来生不是求生到净土，你来生得阿修罗法界。」」

我们这一念心是个根本，你是一个葡萄的种子，它终究是成就葡萄，你是一个苹果的种子，他最后一定变成苹果。你的加行只是加快它的速度而已，顶多你在阿修罗当中只是一个大福报的阿修罗，你的拜佛念佛变成一个大福报的阿修罗，但是你阿修罗的本质没有改变。

我希望大家抓到你的“根本”，每一件事情都有根本，你看你要煮饭，饭的根本是什麽？你要拿米，米是饭的根本。成佛也有成佛的根本，你找到你那不生不灭的本性，如果你今天没有掌握那成佛的根本，你怎麽修行，你不可能成佛，因为你根本上就是错的！

我们从前面一路走来，阿难尊者问佛陀成佛的法门，佛陀到这个地方，什麽法门都还没讲。先找到你的根本、先找到根本，因为你第一步错了，后面就错了，后面修行都没有用。

所以古人讲，修行最怕一开始错用心，无始劫来错用心那就完了，你后面加行都没有用。你本身是一种瞋心的个性，用功下去瞋心越大，阿修罗法界；你是贪心的个性，用功下去，变成魔王魔眷属。所以这个地方值得我们注意，就是你要先掌握一个根本。什麽是成佛的根本，什麽是生死的根本？

这地方是二种根本的过失相跟功德相把它标出来。但是什麽是常住真心，什麽是攀缘心，它的相貌还没讲出来，只讲到它的过失跟功德。一个是产生生死，一个产生菩提涅盘，先把它的功德跟过失标出来。
　　下一段正式说明这二种心差别的相貌。
　　辛二、委示心体不同妄执。

“委示”详细的说明，我们这一念真实的心性，是有它的体性的，不同我们心中的妄想，是没有自体的；将真心跟妄心做拣别，真心是有体的，妄心是没又自体的。
　　(分四：壬一、重斥妄计非心。壬二、正示真心有体。壬三、委明分别无性。
　　壬四、总斥从来误执)
　　壬一、重斥妄计非心。

重就是再一次，前面其实七处破妄已经把这妄心破了，但是佛陀在显真心之前，再做一个总结，再一次的告诉阿难尊者，我们心中的妄想，不是我们的本来面目，不是我们的真实心性，是

我们自己捏出来的一个妄想。
应求徵问
徵见
「阿难！汝今欲知奢摩他路，愿出生死，今复问汝。」即时如来举金色臂，屈五轮指，语阿难言：「汝今见不？」阿难言：「见。」

佛陀问阿难尊者：「你现在要知道，整个大乘的止观法门，为什麽呢？因为你告诉我你希望能够出离生死的轮回，亦希望成就无上菩提，我今天再问你一次。」诸位要知道这地方有一层深意，佛陀其实前面问了七次，七次破妄，这个地方再问一次(后面再加以说明)。

这时佛陀在问之前，就把他金色的手臂伸展开来(注一)，然后弯曲自己的五指，把自己的五指弯曲变成一个拳头的相状，将这拳头的相状指给阿难尊者说：「你现在看到我的拳头吗？」阿难尊者说：「我已经看到了。」

佛陀借拳头的外境，来启动阿难尊者一个“见”的功能，从见当中希望他能够产生回光返照，这是佛陀问阿难尊者的目地。
注一：因为佛陀的全身都是紫金光色，所以手臂也是一种金色臂。
所见　佛言：「汝何所见？」阿难言：「我见如来举臂屈指，为光明拳，曜我心目。」

佛陀说：「你刚刚见到了什麽呢？」先问他所见的境。阿难说：「我看到佛陀举起手臂弯曲成一个拳头，现出一个光明的拳头，这个拳头照曜我的内心，也照曜我的眼睛“曜我心目”。」阿难尊者如实的把他所见、所想表达出来。
能见　佛言：「汝将谁见？」阿难言：「我与大众，同将眼见。」

这时佛陀再加以追问。佛说：「汝将谁见？」佛陀的问题不是问他所见，是问他能见的是谁“念佛是谁”。阿难尊者说：「我跟整个与会的大众，都是用我的眼睛去见啊！」

这段经文当中可以看得出来，佛陀对于阿难尊者的回答并不满意，并没有找到问题的根源。佛陀问：「汝何所见？」一开始阿难尊者执着外境，说「我看到拳头。」佛陀再追问说：「那你用什麽见呢？」阿难说：「我用眼睛去见。」这时候佛陀还是不满意，佛陀再加以追问，要治病之前先把病源抓出来。
就答徵心　佛告阿难：「汝今答我，如来屈指为光明拳，曜汝心目，
汝目可见，以何为心，当我拳曜？」阿难言：「如来现今徵心所在，而我以心推穷寻逐，即能推者，我将为心。」佛言：「咄！阿难！此非汝心！」
这地方佛陀就着阿难尊者的回答，来加以徵问他心的所在。

佛告阿难：「你回答我说，我如来弯曲我的手指现出一个光明的拳头，而这光明的拳头照曜你的心目，那你说你用眼睛见到，那麽到底你用什麽样的心，来加以感受，用什麽样的心来加以想像呢？你产生一个什麽样的心跟想像呢？用什麽来想像，用什麽来感受，我这光明的拳头？」

我们常说你在念佛，那麽念佛是谁呢？你是用什麽东西来感受弥陀的功德，来感受这无量光无量寿呢？当然你不是用嘴巴，用那一念心，那麽心在哪里呢？

阿难言：「你现在问我心的处所，我现在以这一念心来推穷旬逐。什麽是我的心呢？就是我这一念心跟外境接触的时候，我跟如来的光明拳头接触的时候，我会产生二种功能：第一会产生“旬逐”。“旬逐”是对于已经出现的境的一个思惟，包括过去跟现在。我们看到这拳头真的是非常的美妙，充满了光明，那麽就着眼前的境的一个思惟。第二产生“推穷”，是对这未来的因缘，我哪一天也像佛陀一样现出光明拳，那该有多好。我这一念心去接触拳头的时候，我产生一个旬逐现在推穷未来的一个想法；而这一个推穷旬逐的想法，这个就是我的心。我就是用这一念心来看到佛陀的拳头，我也用我这一念心来出家，用我这一念心来拜佛念佛的。」佛言：「咄！阿难！此非如心。」佛陀对阿难尊者产生一个严厉的诃责，这不是你真实的心。

师父说：这段经文有二点值得我们注意：一、徵心的问题。○64古德说：在整个七处破妄，十番显见当中，佛陀有二次徵心；第一次是在七处破妄之前，在破妄之前，佛陀问阿难尊者说：「你的心在哪里？你说你今天用这一念心，缘我的三十二相而出家，那麽你这一念心在哪里？阿难尊者讲了七个处所，都被佛陀破斥。」所以在破妄之前第一次徵心。第二、佛陀即将开显真心之前，在十番显见之前，佛陀又再一次徵心。
古德就说：佛陀为什麽经常会用徵问的方式来回答？
目的就是要阿难尊者从问题当中，他自己产生回光返照。
为什麽一个人要自己回光返照呢？

我们可以这样子讲，一个人的改变是有一种情况的，是你自己愿意改变；其实你自己不回光返照，别人骂你是没有用的，打你也没有用，定很多规矩完全没有用。我自己办佛学院办了十八年，我觉得一个人要改变只有一种情况，他自己真的想改变，否则你只有等待时机。你规矩定得再多，他顶多不犯错，但是他不会改变；他不犯错他只是问题在里面。

一个人他真正的改变，是他真正的回光返照，观察他的妄想是不真实的。我为什麽一定根据我的妄想去痛苦，其实我可以创造更好的生命，我有更好的选择。他那个时候的觉悟，它的整个

修行是主动积极的，自己愿意拜佛。

当然我不是说要大家要马上改变，但是你有一天你主动的告诉你自己，我愿意去拜佛，我愿意去皈依阿弥陀佛，我愿意去念佛。你真实的从发心当中想要去用功的时候，你真实的是改变了。

所以佛陀在开显真心之前，你看！佛陀都是用问的方式。其实就是要他直下的回光返照。但是阿难尊者他身为一个当机众，他必须要示现一个凡夫相。所以他说我这一念心还是推穷旬逐，这就是我的心。感觉上他还是在向外境攀缘，没有真正的回光返照。所以我们在经典当中，很难得看到佛陀用很严厉的口气产生“咄”，这是佛陀用语当中最严厉的口吻，这是很严厉的诃责，这不是你的真心，我前面已经七处跟你破妄过，你还认为这是你的心。
到这地方等于是把前面的破妄作一个总结，下面就把破妄整个内涵做一个总结。
指名出过　阿难矍(ㄐㄩㄝ)然避座，合掌起立白佛：「此非我心，当名何等？」
佛告阿难：「此是前尘虚妄相想，惑汝真性，由汝无始至
于今生，认贼为子，失汝元常，故受轮转。」
阿难尊者说他的这一念心，是能够思惟，是能够作种种的推逐。佛陀说这不是你的心。

这时候阿难的心情非常的惊怖，赶快从座位上站起来。合掌起立白告佛陀：「这不是我真实的心，那这个是什麽呢？」当时阿难尊者的心境、他的想法是：我当初发心出家，就是用这一念心出家的，我看到佛陀三十二相，才启动我出家的心，乃至于我后来去攀佛陀的戒法去持戒，也是用这一念心。假设佛陀你说我这一念心不是我真实的心，那我不是一个断灭吗？那我不是一个没有心的人吗？那我以后怎麽成佛呢？所以他心中的恐怖、不安，是可以理解的。所以他恐怖到马上从座位上站起来，请示佛陀那这样子到底是什麽呢？

佛告阿难：「此是前尘虚妄相想。」我们看前面的经文，佛陀七处破妄，阿难尊者说我的心在内、在外、在中间…，佛陀只是说不是这个、不是那个、不是这个、不是那个…。那麽到底是什麽，佛陀都没讲。佛陀到这个地方之前，都没有把这妄想的相貌，所谓攀缘心的相貌，明白的标出来。到这个地方就把攀缘心的相貌标出来了，所谓的“前尘虚妄相想”。这句话分三段说明：

一、“前尘”。前尘就是外在的五尘，我们过去的业力，所谓众生共业，把外在的色身香味触，把这五尘创造出来；譬如我们今天生长在台湾，我们有台湾的天空，台湾的山河大地，台湾的房子…这个就是“前尘”。就是过去我们大家的共业，把台湾的环境创造出来，这五尘现在我们的眼前。

二、“虚妄相”我们个人的业力就是别业。我们每一个人的心去接触这五尘的时候，我们心中又出现一个我们自己受用的影像，这就是个人的业力；譬如你看我们今天大家吃同样的饭菜。这个饭菜就叫“前尘”，但是每一个人去看饭菜的时候，其实相状不一样。基本上说，福报大的人看到的饭菜特别美妙，十个人看这饭菜，福报大的人，看到的饭菜，比一般人更加漂亮、更加的好吃，共业中有别业。当外境出现在每一个人的心中一个影像的时候叫“虚妄相”，这个就是个人的业力显现出来。
三“想”
然后我们根据这虚妄相产生很多很多的想像。譬如说我们产生一个正面的想像，这是一个美好的东西，我们产生追求，产生贪爱；如果我们产生一个负面的想像，就产生一个瞋恚的烦恼，希望远离。

总而言之，这想法是怎麽来呢？是由外境的带动产生的。如果没有外境，这想法就没有了，因为有“前尘”才有你心中的“虚妄相”，才会产生这样的“想”法，这个就叫作“攀缘心”。当你一个念头生起来的时候，这个念头是外境的刺激产生的，是一时的情绪，这就是我们前面说的“攀缘心”。

那麽这个“攀缘心”会有什麽样的过失呢？会迷惑我们的真性。由于我们无始劫以来都认为这攀缘心，把这个会破坏我们真性功德的贼，把它当作自己的儿子，而一天到晚跟它在一起，结果失去了我们自己的父亲，失去我们的“常住真心，”所以就冤枉的受到生死轮回的痛苦。

○65“妄想”它的作用，在《愣严经》后面，它说它是一个局部的。你跟这个境接触产生这个想法；有人赞叹你，说：“你这个人很好”，你从“你这个人很好”这几个字产生一个想法；有人说“你这个人不好”，你又从外境中又产生一个想法。所以它说这妄想是一个局部的刺激才产生一个想法。

那这样子有什麽缺点呢？我们经常用这样的思想来过活，你将这个当作是我们生命的自体有什麽缺点？

佛陀讲一个譬喻说：「你有一座大海，这大海被风一吹产生了水泡。而这愚痴的人他大海都不要，他只要这个水泡。这水泡有问题啊！它是一时的风吹碰到石头产生一个生灭的水泡，但这水泡起来到最后又消失掉了。」

所以当我们习惯性一直要以我们的攀缘心，当做我们真心的时候，第一个我们永远活在生灭法当中，因为这境一变化，这个心就跟着变化；第二个我们因为依止这攀缘心，我们失掉更多的

大海。其实我们忽略了整个真如本性无量的功德，而追求一个小水泡，因小失大啊！整个攀缘心的相貌就是「前尘虚妄相想」。

佛陀一再的逼问，终于把阿难尊者心中的病源给逼出来了。佛陀后面会开十帖的药，来破除“前尘虚妄相想”。

到这地方为止，等于是佛陀的七处破妄的总结，后面就是为开显真心来作布局。

壬二、正示真心有体。

这段是说明阿难尊者心中的惊怖，而请求佛陀的开示。阿难尊者长久以来的心都是根据“前尘虚妄相想”，他这一念识攀缘外境
，才会产生一定的反应，如果外境没有刺激他，他是不会反应的，他习惯性是从外境来带动他的心。那麽突然间佛陀说：「咄！阿难尊者！此非汝心。」这时候他心中产生很大的害怕，他把他害怕的心情表达出来。

造善用此
阿难白佛言：「世尊！我佛宠弟，心爱佛故，令我出家。我心何独供养如来，乃至徧历恒沙国土，承事诸佛及善知识，发大勇勐，行诸一切难行法事，皆用此心。

阿难白佛陀言：「佛陀！我是佛陀八个堂兄弟当中，我是最小的堂弟，我当初的出家，我因为爱着佛陀美妙的三十二相，还有佛陀殊胜光明的形体；我因为攀缘这样殊胜相貌，才下定决心舍弃世俗的深重五欲跟佛陀出家的。换句话说，佛陀！我当初发心是用这一念心来发心的，我是攀缘佛陀的殊胜相好出家的，这是第一点。第二点、我出家以后(他整个自力的功德)「我心何独供养如来，乃至徧历恒沙国土，承事诸佛及善知识。」，我也非常用功，我也是用这一念攀缘的心，来作佛陀的侍者，把佛陀整个生活照顾得很好，也因为这一念心来好好持戒，乃至于未来有一天，我阿难尊者功德圆满的时候，我也可以像文殊菩萨、普贤菩萨一样，到十方世界(注一)。我可以像普贤菩萨现出无量的身心世界，来供养无量的诸佛，来承事无量的善知识。也是用这一念心亲近十方诸佛，承事善知识，我用这一念心现在供养如来，我也用这一念攀缘的心来供养十方诸佛。」(这是讲上求佛道)

注一：普贤行愿威神力，普现一切如来前，一身复现刹尘身，一一徧礼刹尘佛。

12m014m

○66阿难尊者堕入婬室以后，他请佛陀开示修学大乘的止观法门，但是刚开始佛陀并没有马上说出修行的方法，而是先端正我们心中的根本。有二种根本，一个是杂染的根本，一个是清净的根本。所以佛陀必须把阿难尊者的心先加以调整，先做一个心态的调整。

然怎麽调整呢?

佛陀是用破妄显真二个方式来调整。到前面为止都是在破妄，破除阿难尊者心中的妄想。

那什麽是妄想呢?

简单的讲就是“前尘虚妄像想”。我怎麽知道我现在是落入妄想？我们看到念头第一件事情先不要动，你要问自己一件事，问这个念头「你从什麽地方来？」。妄想的来源是很重要的，我这妄想是因为有什麽人跟我讲什麽话、因为我看到什麽事情才有这个想法，这个想法是在修行当中舍掉生死的根本，你用它来念佛，用它来拜佛，这都没有用的。你说我今天拜一百拜，我跟你拼了我拜二百拜，完了！你一开始就是妄想，你用这样的想法你不可能有所成就的，你的根本就是虚妄嘛！你不是发自内心的愿望“佛道无上誓愿成”。

我的心有佛性，佛的心也有佛性，我要假借无量光无量寿的名号来开显我的佛性，这就是成佛的因缘；所以我愿意拜佛，你这个心的出处是来自于你内心深处的本性产生的愿望，这是成佛的因缘。

我们在修行当中要经常的知道，什麽是你心中的贼，什麽是主人，你要搞清楚；我们不可能马上离开贼，因为习惯性跟它在一起，但是你要先知道；我们会有很多习气，我们会经常失掉正念，这个很正常。但是你先认清路头很重要，因为这样你才有希望。如果到现在什麽是贼什麽是主人你还不知道，你就完全没有希望。我现在做得不够好，但是我有希望，我每天在进步。

为什麽呢？因为我“认清路头”。你只要不断的用功，你就有一分的进步，一个人最可怕是他不知道什麽是真实，什麽是虚妄，这是非常可怕的，因为你没有希望了！

所以这个地方我们要很清楚，了解妄想不表示我们随时可以离开它，我们以后还是会经常跟它在一起，但是你知道它是妄想，只要你回光返照，你就能够进步，因为它是虚妄的。

◎我再讲一次：「妄想最怕你回光返照，妄想最怕你问它一句话：「你从什麽地方来？」它就完了！因为它根本没有地方来，来无所从，去无所至。它就是心境的碰撞产生一时的因缘，它哪有什麽来处，它根本就没有体！心境碰撞产生一个想法，这个境一消失这个念头就没有了，觅之了不可得，它哪有什麽自体，随境生灭的。

我们修行佛法，你不要很辛苦去压抑它，烦恼起来好像很辛苦，这边压完那边冒出来，你只要问它一件事情：「你从什麽地方来？」它就没办法了，它招架不住。所以说修行要有一些方法的，要善巧方便，不是你胡乱修行，这是没有结果的。」

“常住真心”是离开了六尘的外境它是有自体的，它不像前面的妄想是离尘无体。

阿难尊者先表达他自己对妄想的一个看法，他说我出家用这一念心，我供养佛陀亲近善知识也是用这一念心，乃至于发大勇勐，行诸一切难行法事，皆用此心。

前面是讲到自利的功德，这地方讲他修学利他的功德。他说：「乃至于有一天我发了广大的菩提心，我跟文殊、菩贤菩萨跟地藏菩萨一样，地狱不空誓不成佛。我到了众生苦恼的世界，广修六度法门来救拔这些苦恼的众生，来完成菩萨道里面难行的法事，乃至于舍生命手足来供养众生，我还是用这一念心啊！我还是这一念攀缘的心，攀缘外面苦恼的境，而发起菩提心的。」这地方阿难尊者自己描述自己的心态，他一路以来总是用这个“前尘虚妄相想”，来完成他自利利他的功德，而现在被佛陀否定了，他心中有一种怅然若失的感觉。

惊怖求示

造恶用此　纵令谤法，永退善根，亦因此心。

前面是讲用这一念心来修善，这里是说我也是用这一念心来造恶。纵令谤法，纵令我阿难在以后的因缘，遇到了邪知邪见的恶知识，告诉我一些邪见，使令我退失了无上菩提心，使令我诽谤大乘的正法，使令我说出大乘非佛说这样的邪见，而永远退失大乘的善根，乃至于堕落到无间地狱。我为什麽会造恶业呢？我还是用这一念心来造恶业，我是用这一念心生起邪见，用这一念诽谤正法，用这一心堕入地狱去的。

舍此更无

若此发明不是心者，我乃无心，同诸土木，离此觉知更无所有，云何如来说此非心？我实惊怖，兼此大众无不疑惑，　惟垂大悲，开示未悟！」

现在佛陀用种种的道理，来发明说我这一念心不是我的真心，那我是一个无心之人？就好像石头树木一样，只有外在的形状，而没有内在的明了性，那我是一个无心之人。因为就我的认知，我离开这一念的攀缘心，我就没有其它的心，因为我一路以来都是用这一念心来修学。佛陀说这不是我的心，我心中的打击、心中的恐怖是非常严重的，而且在法会当中，很多的凡夫都跟我一样，也产生很大的疑惑，希望佛陀慈悲继续的再开示我，我应该怎麽办。

这段经文是阿难尊者表达他心中被诃责以后他的心态，他的一个恐怖的状态。当然我们知道阿难尊者他是有善根的，他希望佛陀继续讲下去，应该怎麽办，应该怎麽改造自己。所以他一方面恐怖，一方面他并没有放弃自己增上的因缘。

安慰开导

垂教深意　尔时世尊，开示阿难及诸大众，欲令心入无生法忍。

佛陀对阿难尊者产生一种断灭的恐怖，做出了安慰跟开导。佛陀听完阿难尊者的表态以后佛说：「我现在要调整你的心态，从妄想进入真心是有目地，是要使令大众的这一念心悟入无生法忍。」

○67「无生法忍」我们解释一下：

“无生的法”简单的讲就是我空法空的真理，简单讲叫「自性空」。

从大乘佛法的空义来说，我们认为一切法本来无生。小乘在发明空义的时候，是认为一切法是有生的；有生起但是它无常无我，譬如说我们的身心世界，我们现在现出一个人，小乘认为这个人是有生的，只是他会变化，他会变成衰老、他会变成死亡，而且这无常变化当中，我们自己没有主宰性。所以小乘在发明空义，是诸行无常，诸法无我，从无常变化，从没有主宰性而发明空义。当然这思考模式也不错，但这不是最好的方法。

大乘佛法是认为「法本不生，今者不灭，是诸法空义。」我们本来就没有生，因为大乘佛法经常安住在清净本性，这个生命体只是因缘生因缘灭，它自性空它哪有生呢？法本不生。所以大乘的空是直接看它的体性是毕竟空「缘起性空」，你能够悟到这一点，你就能够掌握你的生命，你没有悟到这一点，就被生命所掌握。

生命本身没有错，你看佛陀也有生命，小乘学者极度的厌恶生命是不对的；我们没有必要厌恶生命，我们要改造生命，把一个有漏的生命转成一个清净的生命，而这关键点在无生法忍，你要掌握一切法自性空，你才能够产生无量的庄严。

这地方是整个大乘佛法转凡成圣非常重要的思考模式，就是你要看到一切法缘起性空的真理，就是无生法忍的道理。

佛陀告诉阿难尊者说，因为你跟我祈请是成佛之法，如果你问我说来生怎麽做国王，怎麽做大富长者，那我们就不一定要破妄想；但是既然你今天要成就成佛，要悟入无生法忍，那当然就要改变心态。

这地方等于是佛陀讲出他心中的深义，就是为什麽要破妄显真，只有一个目的，使令大众的心，悟入无生法忍，这是一个必然的过程。

万法唯心　于师子座，摩阿难顶而告之言：「如来常说诸法所生，

唯心所现，一切因果世界微尘，因心成体。

佛陀讲出他的目的以后，佛陀就在自己的狮子座上用手来摸阿难尊者的顶(有安慰鼓励的意思)说：「我过去常说诸法所生唯心所现，一切因果世界微尘，因心成体。」这二种因缘都跟心有关系，有二种心：第一、诸法所生唯心所现；第二、一切因果世界微尘，因心成体。以《唯识

》的观念，○68「诸法所生唯心所现」这个心指的是阿赖耶识。阿赖耶识讲到依他起性，诸法所生是我们业力所变现的一个身心世界，譬如我们现出一个人的果报、人的环境，这个就是诸法所生，一切的色身诸法是一个所变现；而唯心所现是指我们心中的阿赖耶识是能变现，阿赖耶识有很多的善业恶业。

譬如说怎麽会有人呢？因为我们过去有五戒十善的善业。

所以我们了解诸法因缘生的时候，第一件事情了解到第八识把业力先显现出来。我们刚刚讲过这一部份我们是不能够改变的；业力所现的外在环境，这种客观的环境你改变不了的，你只有做一件事情“认命”，因为这是过去的业力。这个“心”指的是第八识的心，是潜在的心。

第二、“一切因果微尘，因心成体”这个心要注意，这个心是六意识，我们平常用的这一念心；我们这一念心跟外境接触的时候，会产生一个果相跟因相。首先我们会承受一个果报，所以我们心跟外境接触就产生感受，痛苦的感受快乐的感受。如果你今天在这个因缘上是一个善业的表现，你一定出现快乐感受，所以你跟这个人在一起，你经常感受到快乐，你对他过去是有恩的，他是来报恩的；你这个人跟他在一起，你经常觉得我跟你在一起、我听你讲话就很痛苦，这个人是来讨债的，前生你欠它的，但是这个业力你是跑不掉的。所以你看你跟谁接触，你第一念的感受是快乐是痛苦，你就可以判断过去业的因缘。所以我们这一念心有感受，这个感受就是在承受果报。二、我们对这感受会产生另一个思想---你怎麽做！你产生一个正面的思想，我欠你的，我当还债想；或我欠你的，你这样对我我也这样对你，这糟糕了，越来越严重。所以我们在承受果相的时候，又产生一个因相，你又产生一个善恶的思想，这时又创造一个业力，这个业力就会影响来生。

所以我们一个生命体，每一个刹那的念头都是在感受过去的果报，又再创造一个新的业力，每一个念头都是这样，先有感受然后接着就产受一个思想，就产生一个因果的相续，这个是第六意识的作用，这是最重要的。

所以说整个生命的因缘，第一个是外在的因缘，业力创造一个外在的因缘，一个客观的环境，然后我们主观的第六意识去接触这因缘的时候，产生苦乐的感受，产生善恶的思想就产生新的因果。

佛陀讲这个是什麽意思呢？

真心有体

阿难！若诸世界一切所有，其中乃至草叶缕(ㄌㄩ)结，诘其根元，咸有体性，纵令虚空，亦有名貌，何况清净妙净明心，性一切心，而自无体？

阿难！这麽多的世界，这一切的色心诸法，乃至于最小的一根草一根线，像线打成一个结，我们追究它的根源，都有它的体性。法都是有它的体性，如地水火风，地是坚性，水是湿性，火热性，风动性。什麽叫有体性？就是不管你怎麽想，你怎麽骂它，你说这个水...你骂它它还是湿性，不会因为你骂它，它变成热，这是不可能。我们常讲一句话：「恢复他本来面目。」不管外境怎麽变动，它的体性就是这样子，水不管你怎麽骂它，怎麽赞美它，它还是水，这就是它本来的体性。一切法都有它的体性，即时是无身无相的虚空，也有它的名称，有它的相貌；你看虚空就是空空洞洞，这就是它的相貌。这一切的外境都有它的体性，都有它的相貌，何况是我们内在清净明了光明的真实本性，它身为性一切心。“一切心”指的是作用，“性”指它的体，它是一切善恶心念的自体。它身为我们的本来面目，怎麽会没有自体呢？

这地方等于是说明真心是有自体的，叫阿难尊者不要紧张。佛陀他有本事帮你破妄，它就有本事显真。若你只是破妄，破到最后那我怎麽办呢？你把我旧的东西拿掉，那你要给我新的东西啊！你说我过去用这个心去攀缘这、攀缘那，这是不对的，那我应该怎麽办。所以佛陀必须讲出一个真心的自体。

这地方是说明其实整个因果是以心做自体，这个心是有自体的；这段是先安慰阿难尊者的心，叫他不要害怕，不要生起断灭见。

壬三、委明分别无性

到目前为止，佛陀讲出了妄想跟真心，大方向来说妄想是没有自体的，真心是有自体的。这段是将这种观念作一个总结，详细的说明我们分别心所引生的妄想是没有自体的；把真心跟妄心的相貌作一个总结。

真妄之别

若汝执悟分别觉观所了知性必为心者，此心即应离诸一切色香味触，诸尘事业，别有全性。

假设你一定要认为，你要坚固的执着你现前这一念对外境接触，所谓“前尘虚妄相想”，你接触外境的时候，你产生一个感受、一个想法，而这明了的感受跟想法是你自己的真心，是我们的本来面目，那要有个条件。就是这一念心要离开外在的环境，包括外在的色声香味触，包括外在种种的事业，它必须有它自己的体性。

攀缘心的特性就是它没有体性，你外境不刺激它，它不能生起。你说阿难尊者为什麽出家，他出家的心哪里来？佛陀的三十二相。佛陀的三十二相假设不现前，阿难尊者不可能出家的，这是第一点。第二个它生起以后，它会变化，你说阿难尊者是因为佛陀三十二相出家，那麽万一佛陀头上长一个疮，那麽阿难尊者不是要还俗了。你当初是缘这个境而出家，那麽这个境变化你的心也变化，这很正常的，“随境生灭”。心态会受外在环境而变化，这心就是没有自体的

；你看我们讲水，水为什麽说湿性是它的自体，是它的本来面目？这盆水放在那个地方，你怎麽骂它，它还是湿性，你怎麽赞美它，它还是湿性，这是它本来面目，它有它的自体。我们这一念心不是，人家赞美你很高兴，这个赞美的因缘消失掉了，这个高兴的心也没有了，那是一时的刺激，产生一时生灭的想法，这个你不能当做你的真心的。如果你把这个当做真心那有问题，你这个心是变化的，到时候你这一念心生灭变化，你就断灭了。(下面会说，那谁能够成佛呢？)

这地方佛陀说：「身为一个真心，一定要离开外境有它的自体。」这是非常重要的观念“离尘有体”。

托尘似有

如汝今者承听我法，此则因声而有分别。纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。

○69(正式说明妄想生起的因缘，是外境刺激的)

譬如你现在听我说法，这一念心也是因为音声而产生分别、产生觉观。

这地方我们说明一下：

我们去听法的心，听法是谁，念佛是谁？是这一念心。

这一念心严格来说是生灭心，因为你攀缘佛的音声才有，你要攀缘法师的声音才有这个想法。但是听法跟一般不同，听法刚开始是生灭心，但是你回光返照以后，你从法当中悟到一个「道」，这就不是生灭心。你心中有道的时候，你把佛陀说的法「因缘所生法，我说即是空。」我们刚开始听到这一句话，会产生一个感觉、一个想法，这个是生灭心没有错，因为是外境刺激的；但是你静坐以后，你再去如理思惟，把文字里面的道理体验出来，心中有心得，这个就不是生灭心了，这是你自己的东西了。

我们刚开始听法是外境的刺激，这当然是生灭心，但是你要经过这个过程；但是你听完以后，你静下来思惟这个道理，产生一个理解、产生一个道理，这个就不是生灭心，依止这个道理去做事情，那就不是了，所以你现在听法也是用这个生灭心听法。那麽你修禅定，你用禅定的力量(指外道禅定)，把对外在的见闻觉知，对外的分别功能完全消灭，只是攀缘内心的幽闲寂静，这个也是一种法尘分别影像。你也是攀缘外境，这外境是你心中的法尘，你过去的影像来加以分别，这是分别心。

生灭心有二种情况：一、五俱意识。这是《唯识》的名相；“五俱意识”是第六意识它必须夹带眼耳鼻舌身五根，来攀缘现在的境界，譬如说听法。第二、独头意识，第六意识单独的去攀缘心中过去的影像，就是内守幽闲；我现在不攀缘外面，攀缘里面，这也是一个妄心。

只要是依托外境才能够生起的就是妄想，这是一个很清楚的判定方法。“托尘似有”依止六尘相似的显现。“相似”本没有，但是它有它一个相似的相状。

离尘实无

我非敕汝执为非心，但汝于心微细揣摩，若离前尘有分别性，即真汝心。若分别性离尘无体，斯则前尘分别影事。尘非常住，若变灭时，此心则同龟毛兔角，则汝法身同于断灭，其谁修证无生法忍？」即时，阿难与诸大众，默然自失。

○70佛陀将妄想作一个总结。

我不是一定要你执着缘影之心，它只是心的一个作用，它不是你的本来面目，它只是一时的作用。其实它也是一个心，是一个心的生灭作用。你在你的内心当中，你要微细的加以揣摩观照，假设你离开外在六尘的境界，你这一念明了的心还在，离开了六尘还有它的明了性，这个就是你的真心，它不随境生灭。

印光大师他说：「全世界的人都不念佛，全世界的人都诽谤净土，全世界的人都没有往生，我照样念佛，我照样求生净土。」

我们看得出来，印光大师依止真心在修行，因为他的心跟外境没有关系，他是发自内心的真如本性所发动的愿望在修行，这就是真心啦！这种心是成佛的根本。假设你现前这明了的心是离开外在的六尘就不存在了，就没有自体了，那就是前尘虚妄的相想，经过分别所产生的影像叫「缘影之心」。

那这心有什麽过失呢？

因为外在的六尘它是变化的，六尘变灭的时候，这一念心就形同龟毛兔角。你用这一念心看到佛的三十二相而出家，假设佛陀三十二相变坏了，你这一念心也像龟毛兔角消失了。那谁去成就法身呢？谁去成就无生法忍呢？你这一念心既然随境而生灭，那你这一念就同于断灭；随境而消失，随境而断灭，那麽谁能够成就无生法忍？」这时阿难尊者跟大众，默然自失。

何谓“默然自失”？他知道妄想不是真心，但是真心在哪里还不知道；意思是说，我过去都是用妄想，你现在把我的妄想破坏了，但是你还没有给我一个真实的东西，所以他有失落的感觉，因为毕竟跟妄想太久了。

○71禅宗有一个公桉：有一个刚出家的禅师，他在参禅的时候感到很寂寞(因为在世俗的时候很热闹)，他就去请示他的师父，跟他的师父顶礼说：「师父！我打坐的时候心感到寂寞，怎麽办呢？」

他师父讲一个偈颂：「寂寞僧家事，諠譁世俗心，长遭儿女累，莫厌水云深，但乐西来意，尘劳久自沉。」

寂寞是僧家事，出家人本来就是寂寞，出家人的心是安住在寂寞的；諠譁是世俗的心，每天热热闹闹向外攀缘这是世俗的心。这种世俗心有什麽缺点呢？长遭儿女累，将常遭遇到生儿育女这种尘劳的累罪。我们应该“莫厌水云深”，一个修行人你不要厌恶有水有云的深山之处。那我们在深山寂静当中应该怎麽办呢？但乐西来意，你的心回光返照你的清净本性；尘劳久自成，你的尘劳慢慢慢慢就消灭掉。

“西来意”是什麽呢？

就是我们要观照我们这一念清净本性「何其自性本自清净，何其自性本自具足」。我们有我们的佛性作伴，怎麽会寂寞呢？

师父说他看过一本书，讲的是西藏的修学大士。有一个印度的王子他很有钱，因为他身体有一个病痛，他就到西马拉雅山去拜访一个修学西藏法门的大士。这印度王子他当然是一个攀缘心，世俗人都是攀缘外境。他第一件事问大师说：「大师！我看你很寂寞，一个人在这边住几十年。」大师说：「是啊！我现在很寂寞，但是因为你来了以后我才寂寞，你没来之前，我的心跟我的真如本性相处的很好，一点都不寂寞，你一来，我从本性出来，我就感到寂寞。」

所以阿难尊者的怅然若失，就是说他还没找到真如本性，所以他感到寂寞。其实我们的内心当中，你只要强迫自己去观察自己的真如本性，观久了向内安住，你心中别有一番的天地。

这个地方是说明阿难尊者怅然若失的心情，因为它习惯性向外攀缘，现在把它的攀缘心给破了，他感到一种寂寞、感到失望，这是可以理解的。

○72壬四、总斥从来误执

佛告阿难：「世间一切诸修学人，现前虽成九次第定，不得漏尽成阿罗汉，皆由执此生死妄想，误为真实，是故汝今虽得多闻，不成圣果。」

佛陀告诉阿难尊者说：「世间上所有一切的凡夫外道，乃至于二乘的圣者(这地方二乘的圣者，佛陀是将阿罗汉拣别出来，阿罗汉不算。)除阿罗汉辟支佛以外的这些有学的圣人。即便他能够成就九次第定(注一)不能够成就漏尽，不能够断除烦恼成就无生的阿罗汉，都是依止妄想，不管你是随顺妄想，不管你是压抑妄想，总之你还是活在妄想，把妄想当做自己的真实本性。所以阿难尊者你只是一昧的多闻，增长知识，而不能成就出世的圣道。」

这地方的关键点就是佛陀一再强调，不能只是多闻，也就是说回光返照很重要，你只要能够回光返照，你的妄想就能够慢慢的澹薄。

注一：九次第定就叫作“灭尽定”，我们知道世俗的禅定是四禅八定，四禅四空，第九次第定就是“灭尽定”，那是三果的圣人所入的灭尽定。灭尽定的特色是把心中的“想跟受”灭掉，想受灭无为。他认为第六意识为什麽会躁动？因为我对外境有感受，有了苦乐的感受时候，我对这苦乐的感受会产生很多的想法，有思想，所以他把这想受灭无为。

他的“想受灭无为”跟本经所说的不一样，三果的圣人的想受灭无为主要是依止禅定的力量，把“想受”压下去，如石压草，让妄想不起，所以他的禅定能够入很深很深。本经当中是妄想起来归它起来，你只要生起智慧的观照，你观察妄想，「你从什麽地方来？」就好了，就可以“觅之了不可得”。我们是从妄想的自体来破除，而小乘的九次第定是从妄想的作用上来压制。

到这地方整个破妄的问题都结束了，破除我们的妄想。

○73修行是点点滴滴的功夫，因为我们习气的养成不是一天二天，所以在整个返妄归真当中，是一个漫长的修学历练的道路。我们第一件事情要做的是先「认清路头」。

我觉得这个非常重要；譬如我现在还没办法马上到台北，但是我要知道我要怎麽去台北，你要知道一个方向。我讲实在话，一个人没有认清路头之前，你没有资格谈修行，你也没有资格闭关。

所以有人说《愣严经》没有看，你根本没有资格闭关，你闭什麽关呢？你不要以为整天在那边拜佛，整天持咒那就叫修行，你没有掌握整个染净的根本，你没有掌握菩提的根本，你用虚妄心来修学，结果是虚妄的，到最后很容易着魔的。

所以《愣严经》你花时间去用功，你真正把《愣严经》全部听完，你大概不太需要什麽善知识了，你就知道怎麽用功了。当然有时候善知识提醒我们，但是整个成佛之道你非常清楚。

古人讲开悟的《愣严》一点不假，你知道你内心当中问题出在哪里，哪一个地方是你应该消灭的慢慢减少，哪一个地方是你应该追求的，你先把这观念建立起来，其它的慢慢来。

到前面为止都是在破妄。将科判做疏通。讲义22面 已二、显示妙理兼破馀妄。 讲义9面 丁三、如来答示。阿难尊者祈请大乘止观，佛陀正式回答有二段：一、就事显理。二、性本具足。

一、就事显理。就着五蕴深心来开显我们的心中的真理，这当中有二段：一、逐破妄执密显真

心，这个地方是破妄。二、显示妙理兼破馀妄这是显真。
显示妙理兼破馀妄是佛陀回答当中其中一段，前面是七处破妄，这地方是显真。
讲义22面分三：庚一、总示万法唯心。庚二、别就见精显性。这一段整个显精的正宗分，十番显见开始，开显外在的真，然后再徧历阴入处界，来告诉大家，其实真性不是你内心，外在的五蕴六入十八界，每一个法都是真。佛陀真性的显现先发明内心的真性，再发明外在的真性。
内在的真性就是“别就见精显性”
12m015m
庚二、别就见精显性

○74我们大乘佛法的菩萨道跟一般外道的修学，有些地方是相同的，有些地方是不同的；譬如说我们今天去布施、持戒、忍辱、精进、禅定，我们依止这善业去创造一个暂时安乐的果报，这一部份是共外道的，外道的修学也有安乐的果报，也有安乐的道法。但是我们透过在修善的时候，我们菩萨道心中有一种观照的智慧，我们讲“心地法门”这一部份是不共外道的；也就是说整个安乐的过程当中，我们还有一种解脱的功德，这一部份是不共外道的。所以大乘的菩萨道基本上是以觉悟做根本，它是透过一种心地的观照，而能够产生解脱。

本经阿难尊者祈请大乘的止观法门，佛陀刚开始并没有直接的开示修学的法门，而是先发明「如来藏妙真如性圆三谛理」，也就是说我们要先了解我们这一念心性“即空、即假、即中”的道理。你透过这道理的了解，你才能够生起日常生活当中，一种圆顿的微密的止观，在每一个境界当中产生解脱。

这样的一种止观在本经当中，蕅益大师讲出二句话来总持我们前面的观念，蕅益大师说：「整个修大乘止观的基础就是在了解『达妄本空，知真本有』。」

首先你要了解我们心中的妄想它是不真实的。为什麽不真实呢？因为它随境生灭，境有心就有，有人赞叹你你就起欢喜心，有人诽谤你你就生气，境无则心无，它是很明显随境生灭；既然它是一个生灭相，表示它不真实，也就是我们常说的「觅心了不可得」，它只是外境刺激产生一种暂时的影像而已，所以我们一定要先了解妄想是无自性的「达妄本空」。妄想不是我们的本来面目，我们不应该跟着妄想走的，它只是一时的感觉，一时的想法而已。
那什麽是我们的本来面目呢？「知真本有」。

我们无始劫以来，我们每一个人，心的深处有一个不生不灭的清净本性，它呢白天也存在，晚上也存在，只是我们没有去好好的体会它的存在，它是恒常存在的，不管过去、不管现在、不管未来，它是恒常存在，在那个地方，这个就是“「知真本有」。

这就是我们今天要把它找出来的那种清净本性，也就是一个成佛的根本。因为我们必须把清净的本性找到，根据这个本性发菩提心，根据这个本性修六波罗密，这个功德才能够恒久。因为你要以不生灭心，产生的功德才是不生灭的功德，所以找到我们清净的本性是很重要。我们前面的经文都是在破妄---“达妄本空”，观察妄想是没有真实的本性，所谓的“觅心了不可得”。这一科以后佛陀正式显真，开显众生本具诸佛所证的清净本性。然它是怎麽开显呢？它是各别就着“见精”来开显；“见精”就是我们六根门头里面的“见闻嗅嚐觉知”，这六根的功能当中特别就着“见”的功能，从见的功能当中，去开显真实的“见性”。
庚二、别就见精显性(分二：辛一、领旨哀请。辛二、正垂开示)

别＝特别。在整个见闻嗅嚐觉知六根当中，都有真性的功能。这地方是单单特别就着“见”的功能来开显真心。
辛一、领旨哀请。

阿难尊者经过佛陀七处的破妄以后，他能够领受佛陀的旨意，而且以一种悲痛的心情，再一次的祈请佛陀能够继续的显真，不能只有破妄。你把我过去一直以来的好朋友妄想破坏了，但是你要告诉我，我的家在哪里？让我的菩萨道有一个依止处，祈请佛陀开显我们众生本具的佛性。
○75追述痛悔　阿难闻已，重复悲泪，五体投地，长跪合掌，而白佛言：
「自我从佛发心出家，恃佛威神，常自思惟无劳我修，将谓如来惠我三昧。不知身心本不相代，失我本心，虽身出家，心不入道，譬如穷子舍父逃逝。

这段经文是阿难尊者对自己出家这十二年来的追述、一个回忆。对这样的回忆，他的心情是非常的悲痛跟后悔的。

阿难尊者他听到佛陀前面讲到二种根本：一、生死的根本，就是攀缘心；二、涅盘的根本，所谓的常住真心。听了这二种根本以后，他知道从无始到现在，出家的十二年完全是错用心，跟着盗贼走，没有跟着主人走，所以他感到非常的悲痛流泪。这时候从座位中站起来顶礼佛陀，长跪合掌，跟佛陀报告这几年来修学的心路历程：「我自从随佛发心出家以来，我的心情一直是仰仗佛陀的威德而生活。阿难尊者是佛陀最小的堂弟，也是得到佛陀宠爱最多的一个堂弟，佛陀对阿难尊者的关怀是特别多的。他身为佛陀的侍者，他当然跟着佛陀到处去弘法，也经常跟随佛陀整个生活的起居。他经常跟随佛陀，可以说是僧团当中，离佛陀最亲近的一个人。
所以他就产生一个怎麽样依靠的心情呢？

他说其实在整个佛法当中，我不必自己修行。因为佛陀有无量的三昧，佛陀有《首愣严王三昧

、法华三昧、真如三昧…》佛陀有无量三昧，只要他随便赐给我一个三昧，我就能够断惑证真，我就能够转凡成圣。

这就是阿难尊者他自己心中的依靠，靠着佛陀而能够解脱，所以你看他一路走来都是一向多闻，他只是把佛法的道理记下来，而没有把这种道理回光返照他的内心；就是他蒐集很多的药，但都没拿这药来治病。为什麼？因为他想：我这个病佛陀会帮我治，我不必自己治。

他听到整个前面七处破妄经文以后，他终于觉悟身心世界是不能互相取代的，佛陀的身心世界，是佛陀的身心世界，我阿难尊者的身心世界，是我自己的身心世界，二个人是不能互相取代。」

说明：

在大乘的教理上说，福德资粮是可以互相的传送，譬如我们今天作早晚课，我们可以将此福报回向给某一个众生，它可以得到七分之一的功德。龙树菩萨在《智度论》上说：「福报可以透过回向来加以输送，但是善根不能互相取代。」

你说我在修行当中，我跟阿弥陀佛的那种感觉，那种观照智慧，我把这智慧回向给你，不可能！你是颠倒的，你是愚痴的，别人拿你一点办法都没有；但是我修的福报，我可以把福报回向给你，跟你分享，这部份可以，所以善根是不能互相取代。

所以阿难尊者说：「我一路走来，失掉了我的真如本性，外表是现出家相，但是我这明了的心，一直跟真如的道法，我空、法空，那种清净本性的道一直不相应。这种情况譬如穷子舍父逃逝(注一)。」

注一：有一个大富长者他只有一个儿子，这儿子本来他在家里面是受用很多很多的珍宝，但是这儿子他总是觉得，在家里面待着对他是不好的，他就起颠倒，一念的不觉。他想我应该到外面去攀缘啊！找很多人遇到很多事情才会快乐，在家里面待着是不快乐。这叫“真如不守自性”他不愿意守在自己的本性。这有钱的公子哥就离开了家庭，跑到外面去了，结果逃久以后就迷失了方向，再也回不到家。他家里面有许多的珍宝，但他离家后受着贫穷种种病痛的痛苦。

这就比喻无始劫来我们的真如本性，本来具足无量的功德，但是因为我们没有安住我们的本性来受用这个功德，而攀缘六尘，结果创造整个生死的轮回，我们是自做自受。

这是阿难尊者他听完七处破妄以后，他自己的一个心得感想(可以说相当有体会)，对自己出家生涯的回顾。

依妄无得　今日乃知虽有多闻，若不修行，与不闻等；如人说食，终不能饱。

他以前总是觉得他身为佛陀的侍者，整天靠在佛陀的身边，佛陀解脱他也会跟着解脱，他只是去增长自己的知识，没有把这知识产生一种内心的回光返照，来调伏自己的妄想。所以假设你不把这样的智慧加以回光返照，跟没有听闻是很相似的，就好像一个人只是述说这是青菜、这是豆腐…，但是你没有亲自去吃、没有去受用，你的肚子还是不能饱的。

舍妄求真

世尊！我等今者二障所缠，良由不知寂常心性，唯愿如来哀愍穷露，发妙明心，开我道眼！」

前面二段是阿难尊者出家生涯的回顾，这段是阿难尊者正式来祈请佛陀能够开显众生本具所谓的“寂常心性”。

世尊！我们这种凡夫众生这一念心，被二种障碍之所缠绕：第一、我执引生的烦恼障；第二、法执产生的所知障。这二种障碍之所以会出现，因为我们没有去观照我们的“寂常心性”，寂静的、常住的、从来就没有生灭相的这一念心性。希望如来能够依止大悲心，来开示我们在身心变化当中，我们那个不生不灭的寂常心性，来开啓我智慧的道眼。

○76◎我们一个人之所以有障碍，是因为不知道＆寂常心性。这道理是很重要的。我们这样子讲，一个房间之所以黑暗，是因为它没有光明，你要是有光明它自然就不黑暗，你不用怕黑暗，重点是你把光明点起来。意思是说：我们过去都是心随妄转，都是很多的妄想，若我们只是停留在破妄是不够的；譬如说你的心现在跟人事接触而产生了烦恼，你就观想，哦！这个烦恼你从什麼地方来，没有一个来的地方，觅之了不可得；又起一个烦恼，你又观察它，觅之了不可得。你每一次都要对治烦恼，换句话说，我们变成很被动，烦恼来了就把它消灭，烦恼来就把它消灭，我们没办法让烦恼根本不起来，没办法！

因为你家里面没有主人，盗贼就一直一直出现。所以假设我们只是停留在破妄，那麼烦恼将会不断的出现，你就疲于奔命，经常要观察，觅心了不可得、觅心了不可得，相当的被动。

今天我们知道破妄，我们有这样的方法，但是我们最重要是要显真；我们身体有很多病痛，我们不能只有治病，你要把你的体质，身体的免疫功能建立起来，它自然就不生病。

这地方透露一个很重要的消息，我们之所以有烦恼缠绕，是因为我们没有回家，没有回到我们的「寂常心性」；我们为什麼一直生病，因为我们心中没有强烈的抵抗力，而不是只是治病而已。

这地方阿难尊者正式的祈请，希望佛陀在破妄以后，能够继续的显真。
辛二、正垂开示。
佛陀的慈悲开示如何来悟入 “寂常心性”的方法。
(分二：壬一、现瑞许说。壬二、正示见性)
壬一、现瑞许说。佛陀是先显神通，把见性的道理表法。
真智洞开　即时如来，从胸卍字涌出宝光，其光晃昱，有百千色。
佛陀在说法之前是先显神通来表法。第一个表达的是一种真实的智慧。

这时佛陀在说法之前，从胸口的卍字涌出种种的宝光(注一)，这光它现出种种的庄严照耀(晃昱)，而这样的照耀具足百千种美妙的颜色。　晃昱：庄严的照耀。

这是什麽的表法呢？前面的破妄，佛陀也是显神通来表法，但是佛陀的放光，○77前面在破妄想的时候，佛陀是从六根门头，从面门放光；妄想的活动就在那里，就在六根活动，你的六根跟六尘接触妄想就出来活动，所以破妄要注意你的六根。
真如本性为什麽从胸口的“卍”字呢？

因为真如本性本来具足无量的功德，我们只是把它开显出来而已，我们有成就无量波罗蜜的可能性。
“卍”表示真如本性有无量的功德，它是一个无穷的宝，修行只是把它开发出来。
注一：“卍”：佛陀的胸口有一个纹理，这纹理看起来像一个卍字一样，这是佛陀的三十二相之一。
表法显德
圆照法界　十方微尘普佛世界，一时周徧。
（这地方指的是依报的国土）。
真如本性是普徧整个世界，普徧整个依报的国土。
你看〔禅宗〕他开悟以后说：「山色无非清净色（身），溪声皆是广长舌。」

我们刚开始开悟的时候，是向内观照我们这一念心，「达妄本空，知真本有」，了解我们这一念心不生不灭的本性，但是你从这一念心开悟以后，你进一步的发觉，其实真如本性不是存在你的心中，整个山河大地都是真如本性的全体大用 (后面会讲到)
。所以这真如本性是普徧十方的普佛世界，没有一个地方不是真如的显现。
上齐诸佛　徧灌十方所有宝刹诸如来顶。
正报的身心：

光明能够照耀十方诸佛如来的头顶，表示诸佛所证的是佛佛道同的；阿弥陀佛的国土跟释迦牟尼佛的国土因缘是不同，但是阿弥陀佛所证的清净本性，跟释迦牟尼佛的清净本性是没有差别的 “道”是相同的。所以他有普遍来灌注十方诸佛的头顶。
下等众生　旋至阿难及诸大众。

表示一切众生的本性也都是一样的。你看一只牛这麽大，一只蚂蚁这麽小，那是因缘果报不同、是业力不同，但是这只牛这麽大蚂蚁这麽小，牠们的佛性是没有大小的差别，众生是人人本具的。
这地方是说明真如本性是普徧一切的依正二报。
慈许开示
告阿难言：「吾今为汝建大法幢，亦令十方一切众生，获妙微密性净明心，得清净眼。

放完光以后，佛陀告诉阿难尊者说：「我现在即将为你建立广大殊胜的法幢，也使令一切末法众生能够从以下十番的开示当中，能够成就微妙光明的心性，从这一念心性当中开启智慧的道眼。

「微妙性净明心」蔼益大师说这是“理”，如如理、一个道理；“净法眼”是如如智。我们一定先了解如如理，才能生起如如智。

我们在修学过程当中，是先找到根本，你才有资格修学；你说你拜佛这很好，念佛也很好，你布施持戒都很好，但是你没有找到你不生灭的本性，你用生灭心来修学，你的功德毕竟是生灭的、是有漏的。

「生灭本性」，我们看本经它是先否定再肯定；我们刚开始先否定自己，不是这个，这不是我自己，这不能代表我自己，那只是一时的想法，你遇到事情“你不动”这生灭心就消失掉了，时间久了你慢慢慢慢就沉静下来，以不变应万变。所以我们一开始先否定，然后再肯定，肯定的时候就是承当佛性，从空出假，广度众生，那就是《华严经》的境界。现在正式要去发明我们的本性。
前面佛陀是放光显瑞来表法，这以下就正式的以语言文字来加以说明
壬二、正示见性

(分十：癸一、直指见性是心非眼。癸二、约客尘显见性不动。癸三、约观河显见性无迁。癸四、约垂手显见性无减。癸五、约标指显见性无还。癸六、约周徧显见性非物。癸七、约无是非是显见性惟真。癸八、约外道世谛对简显见性非因缘自然。癸九、约二妄合明显见性非见。癸十、破和合不和合馀疑显见性离过绝非法尔现证)

癸一、直指见性是心非眼。

佛陀从众生能见的功能当中，来开显我们众生真正能见是这一念明了的心，不是眼根，是心能见不是眼根能见，从心当中去把那不生不灭的见性找出来。○78理论上，我们六根都能发明心性
，六根门头都能够回家。眼见耳听“见闻嗅嚐觉知”禅宗有人吃东西开悟；什麽是祖师西来意？喝茶去。

祖师为什麽叫他去喝茶？从喝茶当中去体会，你为什麽能够感受到茶的味道，为什麽你把茶倒在地上，大地它为什麽不能感受茶的味道，为什麽你可以感受？因为我们有佛性。从整个“见闻觉知”的功能当中去表达佛性的存在，假借作用来开显它的本体「借用显体」。
(分二：子一、以拳例见定其常情。子二、引例破执正显见性)
子一、以拳例见定其常情。佛陀用拳头来比喻能见之性，来按定阿难尊者的
情执。显真之前要把阿难尊者的情执先找出来，他的问题点在哪里。
双徵拳见
阿难！汝先答我见光明拳，此拳光明，因何所有？云何成拳？汝将谁见？」阿难言：「由佛全体阎浮檀金，赮(ㄧㄢ)如宝山清净所生，故有光明。我实眼观，五轮指端，屈握示人，故有拳相。」 赮＝殊胜庄严

佛陀提出三个问题。阿难！你之前回答我说你见到我的光明拳，这光明的拳头释放出种种的光明；一、那这光明是什麽因缘而有？二、这拳头为什麽会产生拳头？三、你阿难尊者是用什麽来见这个拳头？」从阿难尊者的回答就知道他心中的盲点在哪里。阿难言：「我回答你，您为什麽拳头上有光明？因为佛陀您的整个身体都是阎浮檀金（注一），而且殊胜庄严像一座宝山；这样的一种庄严身相是过去一种清净的善业所引生的，所以佛陀的拳头有光明。因为佛陀过去修善业，所以全身都有光明，全身都有光明，所以您拳头也有光明。第三、佛陀问：你用什麽去见呢？阿难尊者说：我用眼睛来见。第二、那这拳头是怎麽形成的呢？因为五轮的手指，佛陀你把它弯曲成一个拳相，所以就变成一个拳头。」

注一：阎浮檀是印度一种树木的名称，它翻成中文叫“胜金”。因为这种树它整个枝干花果都是显现一种紫金色，而这紫金色比真实的黄金更加美丽庄严叫“胜金”
我们从后面的经文来看佛陀对阿难尊者这三个回答是不满意的，因为他没有回答到重点。
古德说：「其实释迦牟尼佛提出三个问题的答桉只有一个，答桉是相同的。」

佛陀身上为什麽有光明？为什麽你能够见到？为什麽会有拳头？其实就是因为我们有真如本性，你没有真如本性你怎麽会有光明？佛陀的所有功德都是从真如本性显现出来的，但是阿难尊者因为他身为凡夫，他无始劫以来，他习惯用攀缘心来看事情的外表、看事情的因缘。所以他的回答都是从表相上来回答。你看为什麽有光明？因为你善业。用什麽见？我用眼睛见。为什麽有拳头？因为你把手指头弯曲起来。这三个问题都是从外在的事相回答，所以佛陀是一点都不满意。
陈述法喻
佛告阿难：「如来今日实言告汝，诸有智者，要以譬喻而得开悟。阿难！譬如我拳，若无我手，不成我拳；若无汝眼，不成汝见；以汝眼根，例我拳理，其义均不？」

○79佛陀听完阿难尊者回答以后，他提出一个譬喻，佛告阿难：「我现在要用真实的语言来告诉你，我不再施设方便。

在大乘佛法凡是讲到因缘的部分，善业召感安乐果报，罪业召感痛苦的果报，这个都是方便，没有讲到根本的问题。但是讲到真如本性这个就讲真实理。真实理这个道理很深，即使有智慧的人也很难理解，所以说即使有智慧的人都要用譬喻，才能够了解这深妙的道理，所以佛陀就讲出一个譬喻。

佛说阿难！譬如说我现在有拳头，假设我没有手我就没有拳头；你看我为什麽有拳头，因为我有手，我的手可以变成掌变成拳头，所以我一定要有手的存在，才能够产生拳头，这个道理是对的。

佛陀说有手才能够成就拳头，这道理来譬喻说假设你没有眼睛，就不能够成“见”，你有眼根才构成“见”。佛陀用眼根才能构成“见”来比喻有手才有拳头。问阿难尊者说你认为这二个譬喻，道理是不是均等的？」
迷执未悟　阿难言：「唯然世尊！既无我眼，不成我见；以我眼根，
例如来拳，事义相类。」

阿难尊者回答说：「是啊！这道理是均等的。我要没有眼根我就不能构成“见”的功能，佛陀要没有手就不能构成拳头；所以以我的眼根来比喻见，就好像佛陀的手来比喻拳头一样，这道理是相同的。」
佛陀这一段的问答就把阿难尊者整个情执点，将他的全部问题浮现出来。
在这段经 文当中佛陀提出三个问题，为什麽有光明？为什麽有拳头？你用什麽来见？
但是古德说其实佛陀的重点在「汝将谁见？」你用什麽来见？

就好像你在念佛，古人问你「念佛是谁？」你用什麽来念佛？你说我用嘴巴来念佛。阿难尊者

说我用眼睛来见，就好像我们一般说我用嘴巴来念佛。我们这样子回答都是怎麽样？可以看出这个人平常的心都是向外攀缘，没有回光返照，都向外攀缘。

所以阿难尊者到现在还是认为，因为有眼根才能够见。佛陀必须把他的问题逼出来，然后再来引导他怎麽去开悟，这地方叫按定他的情执。以下第二段佛陀正式来开显道理。念佛的是谁？能见的是谁？ 把这道理开显出来。

子二、引例破执正显见性。

引一个实际的例子来破除阿难尊者的妄执，来开显众生本具的佛性。

正斥其非

佛告阿难：「汝言相类，是义不然。何以故？如无手人，拳毕竟灭；彼无眼者，非见全无。

佛陀正式指出阿难尊者的过失：

佛陀说：「你说前面的情况相同，在道理上是不成立的。为什麽呢？一个人没有手就没有拳头，这是一个正常的道理；但是你没有眼根，你的见并没有消失掉。

「非见全无」蔼益大师说就是「非全无见」。眼根只是一个功能，真正能见的是见性。所以你眼根败坏了还是能见，譬如说「念佛是谁？」你说嘴巴能够念佛，但是没有嘴巴的人他也是可以念佛，他用心地去念佛。这地方的意思是说：没有眼根的人，他的见没有消失掉。

举例发明

所以者何？汝试于途询问盲人：汝何所见？彼诸盲人必来答汝：我今眼前唯见黑暗，更无他瞩。以是义观，前尘自暗，见何亏损？」阿难言：「诸盲眼前唯覩黑暗，云何成见？」佛告阿难：

「诸盲无眼，唯观黑暗，与有眼人处于暗室，二黑有别？为无有别？」「如是，世尊！此暗中人，与彼群盲，二黑校量，曾无有异。」

佛陀就正式说明，就是念佛是谁，能见是谁？

为什麽这样讲呢？为什麽说是，彼无眼根，非见全无？佛说：你试着到路旁去找那些眼根败坏的人，你随便找一个盲人你问他：你们平常这样走来走去，你们到底看到了什麽？这麽多盲人他们一定回答你：我现在不管白天不管晚上，我看出去就是一种黑暗之相，其他就什麽都见不到了。

从这道理来看，我们知道他看到黑暗，只是因缘的一种显现，因为他眼根败坏了，所以他只好看到黑暗。但是背后那能见的见性并没有亏损啊！他还是看到，只是他看到的是暗相而已。你不能够说他眼睛败坏了他就见不到，就好像说他嘴巴坏了他就不能念佛，不能这样讲，当然他嘴巴好他会念得更清楚。也就是说「前尘自暗，见何亏损？」这种暗相、光明相，只是因缘的显现，对见性是没有影响的。

阿难尊者就提出一个疑问说：「这麽多盲人他看到的是一片黑暗，就怎麽算是见呢？我们一般的见是看到青黄赤白才算是见嘛！看到黑暗怎麽算是一种见的功能呢？」佛陀回答说：「盲人他没有眼根看到黑暗相，跟一个有眼根的人，他处在一个没有光明黑暗的房间，他也看到一个黑暗相。这二个黑暗相是有差别，还是没有差别呢？」阿难尊者回答说：「世尊！有眼根的人在黑暗的房间当中看到黑暗相，跟一个眼根败坏的人看到黑暗相，这二个黑暗相加以比较，是完全相同的，他们二个都有见到东西，只是见到黑暗相。」

我们要见到青黄赤白有二种因素：有内光跟外光；一、内光就是你眼根的瞳孔，内光不能有败坏；第二、外在有光明的显现你才能够见到青黄赤白。盲人是内光败坏，处在暗室当中是缺乏外光，所以内光外光缺一不可。

○80佛陀举出这个例子以后就正示破斥阿难尊者。

眼见成谬

「阿难！若无眼人，全见前黑，忽得眼光，还于前尘见种种色，名眼见者；彼暗中人，全见前黑，忽获灯光，亦于前尘见种种色，应名灯见。若灯见者，灯能有见，自不名灯，又则灯观，何关汝事？

「阿难！假设一个眼根败坏的人，他看到的是一片黑暗相，因为他的瞳孔败坏了；如果你今天把他的瞳孔治好，他又看到种种颜色，这叫作眼见。你把眼根治好只是工具变好了而已，假设你一定要执着，把眼睛治好了就是眼见，那这样子有一个问题，有眼根的人在黑暗的房间当中，他看到黑暗相，你给他灯光，他又见到种种色，那这是灯见啊！灯是一个无情之物，假设灯能够有见，那它就不是灯，它是一个有明了性的有情；假设灯能够见，灯是身外之物，那关我们什麽事情？

心见正义　是故当知，灯能显色，如是见者，是眼非灯；眼能显色，如是见性，是心非眼。」

是故当知，灯光只能显现万物之色，真正能见的是我们这一念心不是眼睛；眼根只是能显现光和颜色，真正能够见的是心而不是眼睛。」

这个观念很重要。我们要把因缘法跟真如法，所谓的不变性跟随缘性要分清楚。譬如说我们六根，不要讲那麽多，就从眼根来看，我们见闻觉知都不讲，只讲“见”的功能。

佛陀观察三千大千世界，看到整个地球就像观掌中庵摩罗果；佛陀眼睛看出去看到整个三千大

千世界，就像手掌里面一个槟榔果一样很清楚。天人看这三千大千世界范围是稍微小一点，我们人看的又更小，蚂蚁再看的又更小。那你可以说是佛陀的见性最大，天人其次，人最少吗？不能这样讲。

他看得到什麽东西是业力的关系，是因缘的关系。因缘的关系很简单，他积集善业他来生福报大，他看得到东西，但是见性是没有改变。我们整个十法界的众生，不管你现出庄严相，现出卑劣相，见性都是不改变，而这见性是菩萨赶快要将它找出来的。

菩萨云何发菩提心？

就是因为我们知道：「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛。」而发菩提心。从心佛众生三无差别，所以我们能够做生命的改造，我一定做一个改变；我们没有从因缘变化当中找到我们的本性，我们很难建立一个大乘的信心，你相信你可以成佛，你建立不起来。

净业学园18讲次 讲义三十面

○81在本经当中的第一大段讲到：「显如来藏妙真如性圆三谛理」。

「圆三谛理」主要是二个观念：我们在了解我们这一念心，第一个了解他不变的体性，第二要了解他随缘的作用。我们比较习惯性的想法就是在“随缘”这一部份，你看我今生是个人，我就以人来当作我生命的自体；我来生变成一只蚂蚁，我就以蚂蚁为自体，一个卑劣的蚂蚁；蚂蚁的罪业受完了，我过去布施持戒的善业起现行，我变成一个庄严的天人，又以庄严的天人为自体。

我们这一念心习惯性是向外攀缘，在因缘当中迷失了我们自己的本性，我们很难回家的。这就是为什麽我们流转一直不会停止，这就是为什麽这个人死了以后，他生命没有结束又创造一个生命，死了以后又创造一个生命…，因为我们妄想一直没有停止，轮回也就不会停止。

所以祖师的慈悲，告诉我们，什麽是你的父母未生前本来面目，我们习惯性的时候心是向这样出去的，这个时候它这样子进来，回光返照。你不要老是向外攀缘，你看拜佛也是向外攀缘，读经也是向外攀缘，你现在开始要眼光向内。

我生命的原点是什麽？我从什麽地方来？你父母未生之前是什麽面目？

就是本经说的那种「寂常心性」。

你说找到“寂常心性”干什麽？

非常重要。第一个、你能够发起菩提心，你相信你可以成佛，因为你找到你的寂常心性，你知道何其自性本自清净，你就相信所有的烦恼是可以断除的，因为它都不真实，你相信所有的善法波罗蜜都可以成就了；所以我们今天的菩提心是依止「寂常心性」而建立的。

第二个、净土宗往生的信心也是根据寂常心性建立的；你看我们是罪障凡夫，阿弥陀佛是万德庄严，你凭什麽跟他感应道交？从因缘上来看我们是配不上的，我们一点都不配，阿弥陀佛的国土是阿弥陀佛自己创造出来，我们应该是没有份的。因为我们跟阿弥陀佛的本性是相同的，所以在本性当中「能念所念性空寂，感应道交难思议。」

所以我们在研究大乘佛法要掌握二个主题：一、随缘性。随缘性讲到因缘，那就是差别，十法界的因缘果报，每一个人各有各式各样，没有二个众生是完全一样。

但是讲到不变性的时候，你看大乘佛法《华严经》最后、《法华经》最后，怎麽样？入不二法门，自他不二。

我们从这麽多的差别当中，找到我们每一个众生有一个共同点，我们跟众生有一个交集的地方；我们的心假设跟佛陀没有共同点，那完蛋了！佛陀要救我们都没办法。

什麽是共同点呢？把我们这一念心归零，把因缘法归零，佛的因缘法也归零，二个人都把心带回家的时候，大家就入「不二法门」。佛的本性是“如”，众生的本性也是“如”，一如无二如。所以你看所有的本尊相应法一定要通达「自他不二」，你的念佛才能够产生真实的信心，真实能够往生，真实能够带业往生。这就是本经所要发明的大乘不二的法门，所谓的「寂常心性」。

癸二、约客尘显见性不动。

佛陀再一次的从不同的角度来发明见性的道理，这个地方约“客”。客人是相对主人来说，因为主人他是没有来去的相，客人是来来去去。

飞“尘”是相对于虚空，虚空中有很多飞尘，虚空是不动摇的，而飞尘是上下左右摆动的。从客人跟飞尘的生灭当中来显现这个“见性”是不生不灭，不摇不动的。从因缘的对比当中去显现寂常心性的相貌。

(分二：子一、默请。子二、正示)

子一、默请。

阿难尊者不是用开口来祈请，是用默然的方式，是用一种行动的方式，来请佛陀继续的慈悲开示见性的道理。

阿难虽复得闻是言，与诸大众，口已默然，心未开悟，犹冀如来，慈音宣示，合掌清心，伫佛

悲诲。

阿难尊者听到佛陀前面所说的：「如是见性是心非眼。」所谓的盲人你看他眼根败坏他也能够见，只是他见到暗相而已，但他能见的心性并没有破坏掉，只是他过去有那个业力，所以他看到一路都是暗相；那是业力的关系，是因缘的关系，跟见性是没关系的。从这个道理，阿难尊者跟整个法会的大众，他们的表态是嘴巴表示默然(注一)，言穷理尽无话可说，但是他还没有完全的全盘性的开悟，众生本具，诸佛所证的“寂常心性”。所以这时候希望佛陀的慈悲再加以详细的开示，但是他这时候并没有讲话，他只是默默的坐在那个地方，手中合掌，心中很虔诚，眼睛看着佛陀，期待佛陀进一步的开示，以默然的方式来祈请。

◎注一：“默然”古德说：「阿难尊者到这个地方是言穷理尽无话可说。」

古德说：「这段默请的道理有二层意思：一、阿难尊者从前面的七处破妄到前面初番的显见。阿难尊者到这个地方跟之前不一样。你看！佛陀讲完一个观念，阿难尊者又提出一个问题，佛陀破斥，阿难尊者又提出另外一个问题，那疑惑是相当的多。到这个地方阿难尊者是言穷理尽无话可说了，对于妄想是什麽相貌，生灭心，什麽是不生灭心，已经有一点初步的概念。也就是说他对于整个真如本性，已经初步的能够直下承担。第二层意思，阿难尊者虽然能够初步的直下承担，但是因为习气太重；你看我们平常六根接触六尘，我们哪几个人心地法门是这样回光返照的，都是这样出去的，都是心随境转。然这条路怎麽样？太熟了，我们走得太习惯了。因为迷惑太久，所以只是一番的开示，不足以来破除我们心中的障碍。虽然佛陀讲的道理他都能够接受，但是他希望佛陀您能够再给我开药，因为这病太重了，对随顺攀缘，六根攀缘六尘，向外攀缘这个路太熟了，所以他请佛陀进一步开示。」

子二、正示

既然阿难尊者有这样一个心境来祈请，佛陀就正式的开示我们众生心当中，什麽是生灭，什麽是不生灭，将生灭跟不生灭的道理开显出来。

(分三：丑一、徵名验解。丑二、现相证成。丑三、结会责失)

丑一、徵名验解(分三：寅一、如来问。寅二、陈那答。寅三、如来印可。)

佛陀徵问憍陈那的名称，徵问他的名称来考验在座的比丘，是怎麽去觉悟空性的道理。也就是说佛陀刚开始并没有直接的回答，佛陀请在座的长老比丘来回答，当初是怎麽觉悟空性的，佛陀再作印证。佛陀先徵问一个名称，然后再开显。

寅一、如来问。

尔时世尊。舒兜罗绵网相光手，开五轮指，诲敕阿难及诸大众：「我初成道，于鹿园中，为阿若多五比丘等，及汝四众言：『一切众生不成菩提及阿罗汉，皆由客尘烦恼所误。』汝等当时因何开悟，今成圣果？」

这时佛陀就展开自己兜罗绵手，非常柔细非常洁白的，具足网缦之相的紫金光手，张开他的五轮指端，来教诲阿难尊者跟与会大众说：「我最初成就佛道的时候，我来到了鹿野苑度化阿若多等五比丘(注一)。这时佛陀问这四众的弟子 (在家二众，出家二众)
我跟你们讲四谛法门的时候说：『一切众生之所以不能成就大乘的菩提跟小乘的阿罗汉，主要的是因为客尘烦恼之所耽误。』我们的镜子本来是光明的，后来为什麽镜子看不到呢？不是镜子有问题，是因为上面有灰尘。你只要把灰尘去掉，镜子就显现他的光明。我们为什麽见不到本性呢？因为我们被客尘烦恼所迷惑、所耽误了。所以佛陀这时就问当时在座的这五比丘说：「你们当初开悟成就圣道的时候，是什麽因缘而开悟的？」

注一：佛陀当初出家，是在夜晚的时候骑了一只白马，可以说是不告而别，偷偷离开了王宫，到森林中去修习苦行。净饭王在第二天早上，一觉醒过来找不到王子，非常紧张，就派人四处的去找，后来找到了须达多太子，但是太子表明了他的心境绝对不再回去。这时净饭王没办法，就在贵族当中，派出五位年轻有为的年轻人，来保护太子，或者说照顾太子作太子的侍者，就是后来的五比丘。这五个人就追随佛陀来到了苦行林修学苦行；修习苦行修到最后实在太痛苦了，一天只是吃一麻一麦，这五个比丘当中，有三个受不了苦行就离开了，剩下二个跟在佛陀旁边。后来经过六年的苦行以后，佛陀觉悟到一个道理，原来「悟道在心，非关行海。」觉悟是心地法门，你把色身弄坏了也没有用。古人说：车子打坏是没用的，是牛不动，你要打牛不能打车。佛陀经过六年的苦行，佛陀就接受牧羊女以羊奶所做成的乳糜粥，来增长自己的体力。跟随佛陀出家的这二个居士看到佛陀吃了乳糜粥，以为佛陀退了道心，他们二个喜欢修苦行，二个后来也离开了。佛陀吃了乳糜粥以后，精神大振，就走到菩提树下，菩提树下有一个金刚的石头法座，佛陀登上法座；开始思惟，回光返照自己的身心世界，我为什麽会有身心世界？你从什麽地方来?我们开始不再顺着因缘走，开始回光返照找我们的本来面目。从白天到晚上，到黑夜的时候，突然间
“夜睹明星，朗然大悟”看到信心以后，佛陀证真开悟成就佛道，就找到整个因缘法当中，在生灭中找到不生灭的，众生本具的佛性。

佛陀成佛以后，当然一个人把心带回家以后，他要从家里面再出来，那是“称性起修”，他就观察，他第一个要度的就是这五比丘，因为这五比丘跟他很有缘。佛陀就离开了菩提树，走到了鹿野苑，去找之前跟随他的五个居士。这时就跟他们讲四谛法门，三转四谛法门；初转的时候，第一个阿若多(憍陈如)成就阿罗汉，阿若多佛陀就给他一个名称“最初解”，他最初解悟我空的真理。这就是佛陀徵名，徵这阿若多的名称。其他的四比丘，三转以后也都次第的成就阿罗汉果，就是最初的僧团。最初转的法宝是“四谛法门”，最初的僧宝就是这五比丘。

在《愣严会上》这五比丘，这五个长老也都在座。
寅二、憍那答。
自陈得悟　时憍陈那，起立白佛：「我今长老，于大众中，独得解名，因悟客尘二字成果。
佛陀问在位的五比丘：「你们当初是怎麼开悟的?」

这时五比丘之首阿若憍陈那，起来白告佛陀说：「我今身为僧团中的长老(因为五比丘中他最早出家，所以他戒腊最高)，在整个大乘的僧团当中，我的功德只有得到一个“解”，最初解。换句话说，你看舍利弗尊者是智慧第一，目犍连尊者神通第一，阿难尊者多闻第一。我只有得到一个“解”的名称，我没有所谓的第一，我这个“解”是佛陀给我印证的。我是彻底的解悟客人跟飞尘这二个字的道理，我就成就阿罗汉果，就破除所有的烦恼。破烦恼是要觉悟道理、明道理的。
(以下憍陈那把他觉悟的道理表达出来)
以喻发明
明 客　世尊！譬如行客，投寄旅亭，或宿或食，宿食事毕，俶(ㄔㄨ)装前途，不遑安住，若实主人，自无攸(ㄧㄡ)往。如是思惟，不住名客，住名主人，以不住者名为客义。

世尊！譬如有一个要走远路的客人，他从此方要到达很远很远的彼方去，在中途的地方暂时居住在旅馆，或者是住一夜或只是吃一餐饭，吃完或住一晚以后，因为这是旅馆他不能长久住，他整理行装又再前进，又找一个旅馆，又吃一顿饭又住一个晚上，又整理行装再前进，不能够长久的安住。客人是一个旅馆住完再住一个旅馆…，而主人他就不需要离开，没有所谓的来也没有所谓的去。

蔼益大师说：「这一段的譬喻，这客人是什麼意思？我们众生在三界当中，每一个人都是客人。你看！你今身是一个人，生命长一点，在旅馆住了三天，死了以后来生变一只蚂蚁，几年的生命就死掉了，时间短，来生变成天人寿命更长。我们在流转当中，是一个旅馆住完再住一个旅馆，一个旅馆住完再一个旅馆……这个就叫客人。因缘法就是变化，不断的变化这叫客人，但是在变化当中，我们有没有想到说，有一个不生灭的主人存在呢？我们是不是应该回到主人那个地方去呢？」

憍陈那尊者他就是从客人旅游当中的道理，他就思惟原来暂时安住的叫客人，恒常存在的叫主人。以不能够安住的、生灭变化的叫作客义，他明白这客人的道理。
这就是我们的妄想叫作“客”。
俶装前途＝整理行装再前进。　　不遑安住＝不假安住。

什麼叫“尘”？客跟尘，这二个道理不太一样。古德说：「“客”所形容的是我们一期的生命，是比较大段的，比较粗显的这个时间；“尘”是我们心中那一刹的念头，是比较微细的，约一刹那，心念的刹那。前面是约我们一期的生命，是比较大段的，这个是比较微细的。」
明 尘
又如新霽(ㄐㄧ)，清阳升天，光入隙中，发明空中诸有尘相，尘质摇动，虚空寂然。如是思惟，澄寂名空，摇动名尘，以摇动者名为尘义。」

○82什麼叫“飞尘”？又如雨后天晴的时候，清澈的太阳高挂在天空，阳光透过窗户的隙缝照入到房间里面。透过阳光的照射，在虚空中就产生很多很多飞尘的相状。
飞尘是什麼相状呢?
是上下左右摇摆不定的，但是虚空永远是寂然不动。
为什麼说没有光明我们看不到飞尘呢?

光明就是我们心中的回光返照。你看我们平常不念佛的时候，我们都不知道自己有妄想，因为我们跟妄想打成一片，所以你不知道有妄想。打佛七你开始念佛，心于佛号专一安住，心于佛号相续安住，发现妄想这麼多，那是正常的，那是你开始回光返照。所以一定是有阳光照到房间，我们才发现飞尘的存在，否则我们平常感觉不到飞尘存在。

我们从飞尘的变化当中我们体验到，哦！我们妄想是变化的，但是在变化当中有一个不生不灭的本性存在。飞尘跟虚空的对比，他就思惟，一个寂静、沉静的叫作虚空，生灭动摇，摇动不止的叫作飞尘。

憍陈那尊者就是从客人的变化，从飞尘的摇动，那这时候就把妄想停下来了，就证得阿罗汉果。
寅三、如来印可。
佛言：「如是。」
佛陀对这样的道理说：「如是！正如你所说的这种客尘之理。」
◎这地方蔼益大师提出一个问题，他说：「宇宙无非旅泊。而泊宇内者。毕竟是甚麼人。」

我们都知道我们来三界是客人，我们在三界流转。但是你有没有想到，谁在流转？宇宙是一个旅泊，是一个旅客，但是谁在流转？谁做客人？是谁？流转者谁?
其实就是我们这一念妄想，还有谁？真如本性它不流转。

我们心一动就创造一个业力，这个业力就变成一个果报，然后把这果报当作自我，用这果报再去起惑再去造业，恶性循环。所以我们讲说：「心若灭时罪亦亡。」你如果要问我，我今天轮回三界，我什麼时候能够停止？
　　这要问你自己，不能问我。你妄想什麼时候停止，你的轮回就什麼时候停止。

所以你看往生极乐世界，有些人往生极乐世界他很容易出去，但是有些人他临终的时候他出不去，他就是对三界的攀缘心太重了，因为你就是这一念心在流转嘛！所以为什麼蔼益大师要我们厌离娑婆。为什麼要厌离娑婆？你临命终的时候这个脚比较容易踏得出去。
　　这地方是从客人主人去体会，三界是一个客尘。
　　丑二、现相证成。

前面是憍陈那尊者他自己觉悟的说明，这以下佛陀就以二个现前的状态，来证明主客通成之义。佛陀为了要加强阿难尊者的印象，又作二个动作来证明这个道理。
　　(分二：寅一、开合宝掌证成客与主义。寅二、飞光动头证成尘与空义)
　　寅一、开合宝掌证成客与主义。
　　陈述所见
即时如来于大众中，屈五轮指，屈已复开，开已又屈，谓阿难言：「汝今何见？」阿难言：「我见如来百宝轮掌，众中开合。」

○83佛陀在法会大众当中，屈合自己的五轮之掌，屈就变成一个拳头，屈了以后又把它打开变成一个手掌，打开以后又把它关起来变成一个拳头，如是的重复。把手掌的开合显现给阿难尊者看，问阿难尊者说：「你今天见到了什麼东西？」阿难尊者说：「我见到佛陀百宝光明的手掌，在那个地方一下子开，一下子合。」

佛陀的意思是「借境观心」佛陀是希望能够假借这生灭的外境，让阿难尊者来观察这不生不灭的心性；好像我们讲「念佛是谁？」，念佛是生灭法，有念，有“生住异灭”，念完以后这生就消失掉，但是那能念的心性是本来不生也本来不灭。这地方佛陀是有意要借境来观察这不生不灭的心。
　　(阿难尊者这一段的确是有点觉悟了)
　　辨定开合
佛告阿难：「汝见我手众中开合，为是我手有开有合？为复汝见有开有合？」阿难言：「世尊宝手众中开合，我见如来手自开合，非我见性有开有合。」

佛告阿难：「你见到我的手中有开有合，到底是我的手有开有合，还是你的见性有开有合？」阿难尊者说：「佛陀的宝手是有开有合，我见到佛陀的手也是有开有合，但是我的见性是没有开合的。」

倓虚老和尚说：「有“本见”，本见就是见性，它是没有所谓的生灭“本见”。但是本见它的不变性它有随缘作用，外境刺激它的时候，这个本见就产生能所，一个能见的见分跟所见的相分。

世尊宝手的开合这是所见的相分。而阿难尊者是用什麼见？是用见分，用能见的见分来见。但是这能见跟所见背后有一个根本的见性叫“本见”，那个见性是没有开合的。所见的手是开合的，我能见的心也是变化的，但是能所当中那背后的见性是不生不灭的。」
　　辨定动静
佛言：「谁动？谁静？」阿难言：「佛手不住，而我见性尚无有静，谁为无住？」

这时佛陀再进一步，虽然阿难尊者回答对，佛陀以为阿难尊者是一时的猜测，再继续问：「什麼是动态的？什麼是静态？」阿难尊者说：「佛陀的手是动态的，有开有合，我能见的见分也是变化的，但是那个本见的见性，尚且没有寂静之相，怎麼还有动相呢？」

见性是离一切相的，没有寂静相，也没有扰动相；我们讲寂静相只是一种方便性，它是离一切相。所以佛陀说：「如是，如是。」
　　如来印许　佛言：「如是。」
　　佛陀说：「如是，如是」

从七处破妄到现在，阿难尊者的回答只有这一次得到佛陀的印证是对的；也就是说阿难尊者已经慢慢的从生灭的因缘当中，慢慢找到一个不生灭的本体，他对真如本性有一点理解。

○84谛闲大师晚年的时候生一场病，他背后长一个很大的脓疮。医生给他开刀，用刀子把疮割掉，谛闲大师痛得哇哇叫，叫得很大声。侍者就跟大师说：「大师！你平常都讲即空、即假、即中的道理，你这时观想空性，观想你的真如本性是没有所谓的痛苦。」谛闲大师也不简单，他说：「我是痛归痛，叫归叫，我的自性还是不动。」这不简单，我痛当然会叫，那是因缘法，但是我在叫的时候我还是回光我的真如，我有一个不叫的、一个不痛的。
　　阿难尊者说：「你的手有开合，我也看到你开合，但是我的背后有一个没有开合的。」。

这就是说这个人有点悟处，有点消息；修行就是你要认清消息，你知道怎麼回家了，你知道怎麼样把生死熄灭了。这个路虽然我们还不是走得很熟悉，但起码我已经知道麼走，这很重要。

寅二、飞光动头证成尘与空义。
这时佛陀用光明来牵引阿难尊者的头左右摇动，从这地方去了解飞尘跟虚空的道理。
光引头动
如来于是从轮掌中，飞一宝光在阿难右，即时阿难回首右盼；又放一光在阿难左，阿难又则回首左盼。

这时如来从五轮掌中，发出一道宝光，这宝光跑到阿难尊者的右边，这时阿难尊者就往右边一看；佛陀同时又放出一道光明，在阿难尊者的左边，阿难尊者又往左边看。
我们人的习惯，有东西我们的眼睛就会习惯性向外攀缘就会去看。
审问动由
佛告阿难：「汝头今日因何摇动？」阿难言：「我见如来出妙宝光，来我左右，故左右观，头自摇动。」

佛陀问阿难尊者：「你的头干嘛左右摇动呢？」阿难尊者说：「我的摇动是有原因的，因为佛陀放一道宝光来我的左右两端，我只好随着您光明左右摇动。」
这是凡夫的常情，有东西过去就会去看。
辨定动者
「阿难！汝盼佛光左右动头，为汝头动？为复见动？」「世尊！我头自动，而我见性尚无有止，谁为摇动？

佛陀就按定这样的事情，就问阿难尊者：「阿难！你看我的佛光左右摇动，你的头也摇动，是你的头在摇动，还是你的见性在摇动？」阿难尊者说：「世尊！你的光明是摇动的，我能见的见分也摇动的，但是我的本见的见性连静止之相都没有，怎麽会摇动呢？是本来不生，云何有灭呢？」
如来印许　佛言：「如是。」
佛言：「如是，如是。」

根据古德的注解上的说明：前面的客主跟尘空的道理，都是在说明生灭跟不生灭的道理。但是这当中有粗跟细的差别，因为前面的生灭法，是佛陀从手的开合当中来显现不生灭的见性；空跟尘，是佛陀用光明来牵动阿难尊者的头左右摇动，来问他你的见性动不动(这困难度比较高)。因为我们身心世界发展在自己的时候，我们会当局者迷，所以阿难尊者在自己动作当中，自己的头摇动当中，都能够知道见性不动，可见他的体验更深刻。因为毕竟前面的手动摇是佛陀的手动摇，那毕竟跟阿难尊者没有什麽关系，但是这个地方是阿难尊者自己，已经产生摇动了，他能够知道摇动当中有一个不摇动的东西，可见阿难尊者的悟处更深入了。(这二个有粗细的差别)
丑三、结会责失
(分二：寅一、结会。寅二、责失)
把前面生灭跟不生灭的道理做一个总结，一方面诃责过失。
寅一、结会。

于是如来普告大众：「若复众生，以摇动者名之为尘，以不住者名之为客，汝观阿难，头自摇动，见无所动；又汝观我，手自开合，见无舒卷。

这时如来普告与会的大众说：「我们总结前面的，包括阿若憍陈那自己开悟的叙说，包括佛陀跟阿难尊者表演这二段开合摇动的道理，我们可以做一个总结。在我们的心中，○85我们在静坐的时候，要经常注意二个问题：一、我们的心，从微细来说有一个摇动的心，从这整个生命当中，有一个来去的生命。

你看，心刹那刹那生灭，我的生命有生老病死，但是不管你的生命是变化，不管你的心是生灭变化，我们的「见性」是本来不生也就本来不灭。我们可以说手有开合，头有摇动，但是见性是没有所谓的舒展跟去卷之相。

古德说：「这段经文是整个大乘止观的心法。你在修大乘止观，第一个你要认清消息，就是你要知道什麽是生灭心，什麽是不生灭心，你才能够“弃生灭，守真常”，生起微密的观照。」

〔禅宗〕说：「你不能够了解本心的生灭跟不生灭，你没有资格住茅篷，你连什麽是生灭心，什麽是不生灭心，什麽是贼，什麽是主人你都搞不清楚，你根本没办法生起圆顿止观。」
寅二、责失
虚妄之由　云何汝今以动为身？以动为境？

凡夫的虚妄相，○86我们以一期生命的变化，来当作我们的身心世界，以整个生灭变化的外境来当作我所。前面是身心世界是自我，外境是我所有，产生能所。就是“真如不守自性”，一念妄动而从见本性当中产生能所，一个能见的身心，一个所见的外境，这就是所谓的「迷真起妄」。一念妄动事情就出现了…
生灭之相
起惑　从始洎终，念念生灭。
一念妄动以后，从始至终，念念生灭，烦恼就出来了。
一个人向外攀缘以后就会产生得失心，得到就起贪，得不到就起瞋。

为什麽会有贪瞋烦恼呢？因为你向外攀缘，落入了能所的对立就起烦恼，念念生灭就起惑。
结业　遗失真性，颠倒行事。

有了烦恼，慢慢坚固以后它就会造业，就会颠倒行事，遗失真实本性就造业，就造作很多很多生死的业力。
受苦　性心失真，认物为己。

有这个业力，性心失真，就失掉我们真如本性，就创造很多很多变化的果报。我们面对这果报，将四大的假合当作自身相，以六尘缘影当作自心相，对一期的生命当作自我「认物为己」，从今以后就失掉我们的真如本性，就像一个大海，我们只相信一个小水泡，而不再相信整个大海。
辗转相续　轮回是中，自取流转！
在整个三界中，自取轮转。

也就是说整个三界的生死都是我们自做自受，自己攀缘外境自己去造业，自己创造一个果报，然后把这果报当作自我，如是的恶性循环。

有一个禅师他去参访石头希迁禅师。禅宗的人他讲话是简单扼要，他说：「若相契者留，不相契者去。」你跟我开示一句话，我听了相应我就留下来，不相应我就走，我当下就走。石头希迁禅师在石头上打坐，他一句话都不讲，默然。

这个禅师等了一段时间，看石头禅师都没开示，他觉得不相应，拿着包包就走。走到一半，石头禅师讲话：「大德！」这禅师就回过头来看石头禅师，石头禅师诃责他说：「你！做麽回头。」你为什麽要回头？你知道从生至死就为了这个吗？这个禅师当下开悟。
为什麽他听到声音以后回头呢？

就如阿难尊者，佛陀放一个光明他就往左边，佛陀又放一个光明他往右边；我们从生至死，就是六根攀缘六尘，去造作很多的业力，从生至死就是因为这个。所以我们要回光返照，你产生回光返照的时候，我们不可能今生断惑证真，但是起码可以把生死的业力降到最低。

后面说：一个人经常回观你的真如本性，你再来观世间，犹如梦中事；你的烦恼会澹泊，而且它这个澹泊是全面性的澹泊，从根本上的出离。

这个地方等于是把生灭心跟不生灭心，什麽是贼，什麽是主人讲出来，这都是微密观照的方法。所以禅宗也说：「离心意识参。」。这意思是说：你不要用攀缘心去参，离心意识参，你要离开心意识，你才能找到你的本性。
净界法师：楞严经十卷（五）
癸三、约观河显见性无迁
○87我们在佛教的修学把生命的因缘分成二部份：一、杂染的因缘；二、清净的因缘。
杂染因缘的相貌，简单的讲就是，烦恼障、业障、报障。

我们一个人会产生痛苦，首先第一个步骤，他一定会先起烦恼，我们的心跟境接触的时候，产生贪瞋的烦恼。在这时候，假设我们没有控制得住，烦恼的下一个步骤就是造业，一旦造了业，就一定要受果报，这就是我们杂染痛苦缘起的因缘。

另外一个因缘就是，般若德、解脱德、法身德；我们刚开始这一念心跟境接触的时候，产生般若的观照，慢慢的从因缘当中成就解脱，最后成就广大的清净法身。所以我们的生命有二种情况会出现，一、杂染的因缘；二、清净的因缘。

现在的问题是：我们现在是安住在一个杂染的因缘，我们现在学佛的目的只有一个，就是要把杂染的因缘转换成清净的因缘；就是从一个烦恼障、业障、报障转成般若德、解脱德、法身德，就是做这个工作。
那应该怎麽做呢？

从本经的开示，倓虚老和尚说有三个方法、三个次第：一、你首先要“不迷”；二、“不取”；三“不动”。

我们面对因缘的时候，首先你要生起观照的智慧，当然这观照不是向外，是向内观照；观照你的起心动念，所谓「达妄本空，知真本有。」「达妄本空」我们对外境的刺激，产生的妄想是生灭的，它的本性是空的，不要跟着我们的感觉走，不要跟着我们一时的想法走。「知真本有」我们的真如本性产生一种菩提的愿望，那个是我们可以去随顺的。

所以我们的心跟境接触的时候，首先你要知道什麽只是一时的感觉，什麽是一个恒久的愿望，你要把心中的真妄，很清楚的把它区分出来，然后产生“不取”，最后“不动”。

我们在佛法当中修学最高的境界就是「不动」，不要乱动。我们今天不修行便罢，只要你开始在心地上用功，你就会感觉一个人乱动是很危险的。我自己生命经验，我看过太多的人，在整个修学过程当中，因为一念的差错，一念的乱动，前功尽弃。《愣严经》后面会讲到，你真的不要乱动。

《愣严经》的基本思想「以不变应万变」。因为你整个修学过程当中，你整个真妄交攻的过程当中，你身心世界的乱动对你是非常不利的，因为魔境会干扰你的，当然我们现在还没有办法惊动魔王，你的冤亲债主会干扰你，会给你一些错误的讯息；你内心的烦恼它会反弹，你要调伏它，它也要调伏你。这时候你内外交攻怎办呢？不要乱动。

我们在整个修学当中，先求不变，再求随缘，你一动你可能就前功尽弃了！那问题是我们要怎麽“不动”呢？你就是要先不取。为什麽能够“不取”呢？首先“不迷”，你要很清楚什麽是真妄。

佛陀花了三卷半的时间来作心理建设，现在我们还没进入二十五圆通真实的止观来修学。但是你必须把「不迷」的基础打好，很清楚的分别什麽是真实的，什麽是虚妄的。

「达妄本空，知真本有。」这八个字，我们可能要学将近一年的时间，要花一年的时间学这个道理，对以后整个心念的止观打好坚固的基础。
　　这一科是十番显见的第三科
　　癸三、约观河显见性无迁

重点在“观河”，观察恒河的水。这当中有二个内涵：一、能观的见性。二、所观的恒河(所观之境)。佛陀透过我们在观察恒河这样的因缘当中“借事显理”；从观察恒河的事相去开显我们不生不灭的本性。约着观河来显现“见性”是没有迁变的。
　　(分三：子一、请问。子二、说示。子三、领悟)
　　子一、请问。(分二：丑一、阿难密请。丑二、匿王显问)

丑一、阿难密请。阿难尊者在这段并没有正式的开口来请法，他是用一种合掌礼佛的方式，秘密的间接来祈请。
　　得悟安乐　尔时阿难及诸大众，闻佛示诲，身心泰然。

阿难尊者跟与会的大众听到佛陀开示，所谓“客尘主空”的道理；我们内心当中有所谓的“主人”，就是我们无量劫来，我们对无上菩提上求下化的愿望，这是我们不变的。“客人”是我们在日常生活当中，一时的感觉，一时的想法。把主客的内涵区分出来。
　　阿难尊者听到佛陀有关主客，生灭不生灭的教诲，他产生一种身心泰然。
　　泰然是舒适安乐的意思。

蕅益大师说：「为什麽阿难尊者听到这道理会舒适安乐呢？阿难尊者在前面七处破妄的时候，把我们这一念心可以说破到觅心了不可得。阿难尊者当时的心情非常的惊怖，因为他产生一种断灭的思想。经过十番显见的前面二科发明“见性”是不生不灭的，这时他找到永恒生命的一个依止处。」禅师他在开悟以后他说：「我终于找到生命的落脚处了。」在生命的变化当中它有一个依止处。阿难尊者的心情也是这样，他找到一个心中的落脚处，所以他感到舒适安乐。
　　悔前迷执　念无始来失却本心，妄认缘尘分别影事。
　　身心泰然是讲到他现在的状态，现在是他对过去的回忆。
　　忆念过去无始劫来，忘失自己的真如本性，一直跟着自己心中的缘尘分别影事。

其实这就是一种妄想，而妄想为什麽分成这三段呢？首先我们看“缘尘”，妄想的生起是由六尘引生的，你去攀缘六尘，一定要有一个所观境；第二有一个能分别的心，我们对六尘产生一个分别的功能，分别的心跟所缘的境，心境和合的时候产生一个影像。譬如我的心去接触花的时候，我产生一种分别，这个花很漂亮，这花很漂亮就是影像，这是一个印象，这就是我一个想法，我每一次都起这个想法的时候，这个想法就会产生一个引导的作用，这朵花很漂亮。其实我们就活在心境和合产生一种影像，而这影像假设我们不加以破斥，时间久了，就一定会对我们产生一种牵动的作用。所以你看我们生命累积很多很多，有正面的影像、有负面的影像，这个都是所谓妄想。我们从过去的经验、过去的影像当中来产生行动，这就是由缘尘产生分别，由分别产生影像。
　　以喻发明　今日开悟，如失乳儿忽遇慈母。

现在终于能够开悟了。开悟从本经来说就是「达妄本空，知真本有。」知道妄想是生灭的、是空寂的、是没有真实体性的，而我们不生不灭的清净本性是本来具足，是经常存在的。这种情况就像一个刚出生不久的小孩，遇到了慈悲的母亲，找到生命的依止的信心。
　　会众请问　合掌礼佛，愿闻如来，显出身心真妄虚实，现前生灭与不
　　生灭，二发明性。

这时他一方面合掌，一方面礼佛(表示对佛陀的感恩)，一方面他心中希望如来能够进一步的开显，真心当中真实跟虚妄，所谓生灭跟不生灭，这二种差别的体性。

这段经文蕅益大师说：「阿难尊者从前面二番的开示，已经领悟到了我们真如本性的存在，但是并没有很深刻，所以他这时希望能够进一步的祈请。而这一段的祈请，基本上阿难尊者并没有开口，他只是心中一种愿望，这叫作“密请”。」

这样的祈请，其实是阿难尊者最后的祈请，他这样的祈请等于贯通《愣严经》后半段整个到第三卷的经文，都是因为这样的“密请”而佛陀的开示。

这是阿难尊者他听完前面二科的十番显见，显出见性的一个情况。

丑二、匿王显问　匿王的显问他是直接开口来请问的。

外道邪见

时波斯匿王起立白佛：「我昔未承诸佛诲敕，见迦旃延、毗罗胝子，咸言：此身死后断灭，名为涅盘。

在听过前面二番开显见性以后，波斯匿王的反应相当的强烈。所以在法会中波斯匿王就站起来白告佛陀说：「我过去还没有亲近佛陀，还没有听闻佛法之前，我曾经亲近过外道。这当中值得我们一提的，一个是迦旃延，一个是毗罗胝子(注一)。迦旃延跟毗罗胝子他们的思想：迦旃延这个外道的思想，生命是由大梵天所创造的，换句话说，我们每一个人死了以后还要回到大梵天。所以你在整个过程当中，造善也不会创造安乐的果报，造恶也不可能创造痛苦果报，我们的生命只要做一件事，就是皈依大梵天，创造一个天人合一的思想就可以了，这是迦旃延大梵天的思想。毗罗胝子我们一般叫自然外道，他认为生命就是一个偶然，生命就像一片树叶从树上飘下来，有时候往东边飘，有时候往西边飘，生命的快乐跟痛苦只是一个偶然。你为什麽会有痛苦？你为什麽会快乐？完全没有因缘，就是你运气比较不好，所以你痛苦，你运气比较好，所以你快乐，拨无因果。迦旃延跟毗罗胝子，他们的思想论点不完全一样，但是他们有一个共同点，都是属于断灭的外道。他们的共同点说：此身死后断灭，名为涅盘。他们的共同思想是认为当一个人死亡之后，就不可能再有生命现象，你只能够活一次，你的生命只有这麽一次，当你死了以后这就叫为涅盘；涅盘不必修只要死了以后，这不生不灭的涅盘就自然出现了。」

这个观念的问题点在此身死后断灭，这种思想是很可怕的。当我们没有来生的时候，我们造善造恶完全没有意义，那人生变成只有及时行乐，因为没有来生你造善干什麽？你就没有需要去断恶修善，这是很可怕的拨无因果。

波斯匿王把他心中长久的疑惑提出来。

注一：迦旃延跟毗罗胝子，这二个外道是在整个印度外道六师当中的其中二师。印度的外道基本思想有六种思想，有六种师，这六师当中，他每一个师都有十五个弟子，就有九十个外道在加上他的师父六师，就构成九十六种外道。这九十六种其实就是六种思想。

心中疑惑　我虽值佛，今犹狐疑，云何发挥，证知此心不生灭地？

我现在亲近佛陀也听闻了佛法，但是我心中这样的一个结：到底有没有来生？到底什麽是生命的真相？我还是很多疑惑。希望佛陀能够为我发挥去证明，这一念心它不生灭的本性。

至诚请问　今此大众诸有漏者，咸皆愿闻。」

不但是我有这种的想法，今此法会大众，只要是还没有成就圣道的凡夫，都希望能够听闻这样的道理。

这是波斯匿王他在听了前面二段的开显见性以后的一个感想，从外道断灭的思想来请佛陀开示。

这二段的祈请，佛陀是先回答波斯匿王祈请，然后再回答阿难尊者的祈请。因为波斯匿王是显问，他是直接的开口，所以佛陀对直接的部分先回答。

子二、说示。(分二：丑一、明身有迁变。丑二、明性无生灭)

丑一、明身有迁变。说明色身是迁流变化的。

佛陀在前面七处破妄当中，佛陀破妄的态度是直接了当，破除我们这一念心不在内、不在外、不在中间，可以说是觅心了不可得。但对身心世界的生灭相并没有讲得很清楚，只是直接把它破掉，而这一段对色身的迁流变化就讲得很详细。

有生必灭　佛告大王：「汝身现在，今复问汝，汝此肉身，为同金刚常

住不朽？为复变坏？」「世尊！我今此身终从变灭。」

佛陀在开示之前，问波斯匿王一个问题说：「我就就着你的色身来发明生灭跟不灭的道理(我们讲“就路还家”)。就着因缘来开显真理“借事显理”。佛陀说我现在问你一个问题，波斯匿王你认为你这一期生命的色身，是跟金刚一样长住不朽坏？还是你这个色身它终究会变坏、会死亡呢？」波斯匿王回答说：「世尊！我自己的理解，我认为我这一期的生命终究会从变灭，最后死亡，最后消失掉。

也就是说波斯匿王理解，有生必有死，即使我这个波斯匿王有过去的福德力量贵为国王，但是也很难避免这样的变化消灭。」

这是波斯匿王的回答，佛陀针对于这样的回答，再进一步的加以开解。

徵定灭由　佛言：「大王！汝未曾灭，云何知灭？」「世尊！我此无常

变坏之身。虽未曾灭，我观现前念念迁谢，新新不住，如火成灰，渐渐销殒，殒亡不息，决知此身当从灭尽。」佛言：「如是。」

佛陀进一步说：「波斯匿王！你现在的色身还存在，你怎麽知道会变灭？」

佛陀的意思说：「波斯匿王！你根本就没有死亡的经验，你出生到现在，你都没有死亡，都没有消失过，你怎麽知道你的身体会消失呢？因为你没有这个经验嘛！」

波斯匿王说：「世尊！我这个无常变坏之身，虽然我都没有死亡，都一直存在，从小到大，从大到老都没有消失，但是我可以用智慧来观察(注一)。我观察，我不是用眼睛，我是用智慧观察。我观察我现前的色身有二种相貌：第一、念念迁谢、第二、新新不住(这是他对色身的理解)。新新不住(根据圆瑛法师注解)“新新不住”简单的讲就是我们的色身是前后变化的。圆瑛法师说：「前念叫作“旧”，后念叫作“新”。」你看你色身，昨天的色身叫做“旧”，旧的你，今天的色身是新的你。我们的色身它会从旧而变成新，然后新的东西又变成旧，又变成另外一个新，这就是一种前后变化。第二、它在变化当中又念念的迁谢，这就是一种前后的相续。前面是讲变化相，这讲相续，就是前念即灭后念即生；旧的一消失，新的马上产生，他不会产生断灭，它会有一种所谓相续的相貌出来。

波斯匿王对色身的观察，是透过比量的了解，他知道我的色身是一个变化相，是相续相。譬如香火，你把香插上去，我们感觉这香是不动，其实它是在变化，香它慢慢的烧、慢慢的烧，渐渐的就把炭的部分给烧掉了，它是慢慢的趋向殒亡，最后消失掉。所以我决定知道，我的色身总有一天会消灭、会穷尽，不可能像金刚不坏。」

佛陀的印证：「如是！你对色身的观察，念念迁谢，新新不住，这样的一种变化相，相续相是正确的。」

注一：智慧的观察有二种：一种是现量，就是我亲证，亲自看到；圣人的心亲证真理，证到我空法空的真理。二、比量，我没有看到，但是我从理论上来推度。这以下的文都是波斯匿王一种比量，他观念上一种智慧的推度。他说我观察，我不是用眼睛，我是用智慧观察。

佛陀下一段是根据这样的判断再加以开示

较量老少

「大王！汝今生龄已从衰老，颜貌何如童子之时？」「世尊！我昔孩孺，肤腠(ㄘㄡ)润泽；年至长成，血气充满；而今颓龄，迫于衰耄，形色枯悴。精神昏昧，发白面皱，逮将不久，如何见比充盛之时？」

前面波斯匿王讲到他生命的一个相续变化，佛陀就要从相续变化中做一个比较。

佛陀说：「大王！你现在的年龄已经慢慢的衰老（注一），你的外貌跟你孩童的时候相比有什麽不同呢？你说你变化，到底是越变越好还是越变越坏呢？」

波斯匿王回答说：「世尊！我过去做孩子的时候，我皮肤的纹理非常丰泽光润，小时候皮肤非常的好。我们讲生命是变化的，是怎麽变？年纪慢慢长大以后，血气非常的充满，这就是变化，从年轻到壮年；而最后到这个衰老的年龄，为光阴所逼迫；我们的改变不是我们自己所愿意的，被光阴所逼迫，而变成了衰耄(注二)。我现在已经六十二岁，慢慢到了衰耄的年龄，外表看起来已经非常的乾枯憔悴，已经没有像前面那麽丰泽光润；内在的精神也变得昏昧不清，头发渐渐白了，面皮渐渐产生很多很多的皱纹，我在想，我再过也不太久了，现在的身心世界，

怎麽能够跟年轻时候比较呢？」

根据波斯匿王的描述他的变化，是从年轻时期变到强盛时期，再从强盛时期变到一个衰老时期，身心世界变化是这样变化的。

注一：波斯匿王是跟佛陀同一天出生的，也就是说他现在是六十二岁了，佛陀也六十二岁

注二：六十岁叫衰，七十岁叫老，八十岁叫耄。

佛陀对这麽一个比较粗的变化，他又继续的追问。

详述变相

佛言：「大王！汝之形容，应不顿朽。」王言：「世尊！变化密移，我诚不觉，寒暑迁流，渐至于此。何以故？我年二十，虽号年少，颜貌已老初十岁时；三十之年，又衰二十；于今六十又过于二，观五十时，宛然强壮。世尊！我见密移，虽此殂落，其间流易，且限十年；若复令我微细思惟，其变宁惟一纪二纪？实为年变；岂惟年变？亦兼月化；何直月化？兼又日迁；沉思谛观，刹那刹那，念念之间不得停住，故知我身终从变灭。」

佛陀说：「大王！你的外表的色身，内在的精神的变化，应该不是突然间变化的吧？你说你现在慢慢老了，形色枯悴，精神昏昧，应该不是突然产生的吧？」波斯匿王说：「世尊！是的，我的身心世界的变化，是由很多很多微细的小变化构成一个大变化。而这样的小变化其实微细来说，我实在是没有感觉的。就像古人常说：就像草里的冬瓜，不见其大，但是渐渐在长。你看冬瓜今天这麽大，明天也这麽大，其实它每一秒都在长大，这变化是刹那刹那的变化。所以我对这变化其实是很难感觉出来的。总而言之，是由寒暑一年一年的过去，慢慢的慢慢的到现在六十二岁，从很多很多小变化，构成一个大变化。这变化是什麽相貌呢？我记得我在二十岁的时候，那时候叫年少，我的容貌已经老了十岁，二十岁跟十岁比已经比较老；三十岁又比二十岁更衰老，现在是六十二岁，观察五十岁的时候，五十岁还算是强壮。」波斯匿王的结论：「人出生以后是一天一天的衰老，衰老现象他是用十年来做一个判断。」(以下是细分)「世尊！我看到这微细的变化，这样衰老的迁变，这样中间的迁流变化，前面是约着十年。假设我能够很微细的根据智慧来观察，其实我们的变化何止是一纪(十二年)，应该是一年一年在变化，也不只一年在变化，应该一个月一个月在变化，当然也不只一个月是一天，乃至于我把心静下来的时候，我可以观察到我的身心世界是刹那刹那、是念念之间都没有停止的，生命就像水流是动态。所以我知道我的身心世界，从动态的变化，我感到我一天天的衰老，所以我得到一个结论，我有一天一定会死亡。」

波斯匿王在佛陀的追问之下，把他整个生命变化的情况说出来。

这段的经文虽然是出自波斯匿王之口，但是得到佛陀的印证。

○88这段的因缘观，它讲到二个观念是值得我们一提的，一个是诸行无常，一个是诸法无我。

“无常”的意思就是说，我们的生命是前后变化的，而这变化从经文上来看，是刹那刹那念念之间的变化。譬如你说我现在怎麽样，其实你讲这个“我”已经是前一刹那的我，现在的我又是一个新的我。所以我们的生命是怎麽样？我们是活在一个动态的，不是静态的，生灭没有所谓的静态，除了真如本性以外都在动，所有的因缘都在动；所以我们要觉悟，我们是活在一个变化动态的环境，这叫「诸行无常」。

第二，「诸法无我」，这就比较可怕，它在变化的时候，你做不了主。你说我不要变化，不可能！当你出生的时候，你对你身心世界的变化你做不了主。

佛法的观念是这样，我们对今生是做不了主，但是我们来生做得了主。佛法告诉我们要活在未来，因为来生可以创造，它还没有出现，但是今生的时候，那个业大概都成熟了，要变化有限，「万般皆是业，半点不由人。」因为你这个业造了，它在阿赖耶识当中它就要释放出来。所以我们这个今生是无我的，你很难主宰的，所以「诸行无常，诸法无我」。

这段经文蔼益大师说：「这一段如果我们好好的体会，能够产生出离心。」因为佛教的「苦谛」是从无常无我安立的。

什麽叫“苦谛”？什麽叫做生命的苦呢？

是我们对眼前的因缘，我们没办法掌控。你看我们现在还不错啊！身体健康，今天中午还吃得到饭啊！但是问题点在哪里？因为你不知道明天会发生什麽事。

所以当我们在有漏生命的时候，我们跟圣人有一个差别就是，圣人的安乐是决定的安乐，我们凡夫的安乐是不决定的，现在会出现明天就消失，明天可能破坏了，没有主宰性。所以“苦”的意思就是不安稳。

这地方是说明从变化当中，产生一个出离心。这地方也讲出一个消息，其实我们的变化还有相续，生命的变化还会相续。

诸位有没有想到你来生会变怎麽样？

我们可以从这段经文得到二个结论：一、我们来生跟今生会不一样，会变化，但是也有一些相似点；其实我们看昨天跟今天比较你就知道，今天的你跟昨天的你是有变化，但也有几分相似，它变化又有点相似。所以来生的我肯定跟今生不一样，但是有几分相同，就像水流一样，你看这水流流到后面跟前面不一样，但是味道有几分相似，这就是生命观。这个地方所强调的观念是无常变化，色身是无常变化的，我们能够对现前的因缘产生出离。

丑二、明性无生灭

在变化当中其实我们有一个不变化的，就是我们见闻嗅嚐觉知，这六根的本性，是不生不灭的。

见性不灭

佛告大王：「汝见变化迁改不停，悟知汝灭，亦于灭时，汝知身中有不灭耶？」波斯匿王合掌白佛：「我实不知。」佛言：「我今示汝不生灭性。」

佛陀听完波斯匿王的报告以后，佛陀问大王说：「你能够如实的看到你的身心世界是迁流变化永远不停止的，所以你能够得到一个结论，你的色身，终将消灭，这也是正确的；你进一步的也能够体会到，当你的色身消灭的时候，当你现在的色身在变化的时候，有一个不生不灭的不会变化的本性吗？你知道这个道理吗？」这时波斯匿王说：「我不知道，我只看到变化的相状，我没有看到不生灭的本性，这一部份我是没有看到的。」佛陀说：「你只看到生命的一部份，没有看到生命另外一个没有变化的部分，我现在开显让你知道，在另一部份不生不灭、不会有变化的本性。」佛陀从变化当中开显不变化。

彰显不变

所见

「大王！汝年几时见恒河水？」王言：「我生三岁，慈母携我谒(一ㄝ)耆婆天，经过此流，尔时即知是恒河水。」佛言：「大王！如汝所说，二十之时，衰于十岁，乃至六十，日月岁时念念迁变。则汝三岁见此河时，至年十三，其水云何？」王言：「如三岁时，宛然无异，乃至于今，年六十二，亦无有异。」

前面波斯匿王在描述他色身变化的时候，佛陀都没有开口，只讲一个“如是”表示同意。但是因为波斯匿王看的生命是一个局部的生命，看到变化的生命，没有看到一个不变化的生命，佛陀这时候要点醒他：「波斯匿王！你回忆你在几岁的时候就见到了恒河呢？」波斯匿王回忆着说：「我在三岁的时候，我的母亲就带着我去拜见耆婆天(长寿天)。在印度的习俗，小孩子在三岁的时候，一定要去拜见长寿天，来祈求生命的平安、快乐。虽然波斯匿王身为王族，他也不能避免这个习俗。在拜见长寿天的过程，经过了恒河水，那时候我的母亲就告诉我，说这个就是恒河。所以三岁的时候，我的眼睛，或者说我的内心，就能够看到恒河，就能够感受到恒河的存在。」佛陀说：「大王！正如你所说的，你前面说这个色身在二十岁的时候衰老于十岁，乃至于六十岁的时候也衰老于五十岁，一年一月一日乃至在念念之间，色身是迁流变化的。

那麼你三岁的时候见到了恒河，到了你十三岁的时候见到了恒河，经过了十年，那麼这十年当中恒河的水，到底有没有什麼变化？」波斯匿王说：「恒河的水我十三岁去看它，就跟三岁的时候看它完全一样都没有变化，乃至于到了六十岁，我去看恒河的水也都没有变化。」

(补充说明)

水有二种：第一个从外表来说它的水质当然变化。恒河水在印度叫圣水，也就是说只要有人到恒河去洗澡，就能够消业障，能够生天的。很多人为了消业障，就整天去恒河洗澡，当然污垢越来越多，水质越来越脏、越来越污秽，这是变化的。但是那个湿性是没有变化，身为一个水它永远是湿性的。你看我们讲地水火风，火永远都是热性的，不管是大是小它的体质是热性的。这水本身它的水质变化了，但是那湿性是没有改变的。这是一个消息，可见得在生命当中，有些变化有些是不变化的，佛陀从这个地方已经透露一个消息出来了，水质改变，湿性没有变，所以我们看生命要看到二面性，看到它的作用的变化，还要看到它的体性是不变的。这是大乘佛法的双向思考。

12m018m　讲义第三十六面

这科讲到「明见性无生灭。」这科的由来是波斯匿王，他见到外道所谓的此生死后断灭，就是人死了以后就像灯消失一样，人死如灯灭，从断灭的恐怖来祈请佛陀开示。佛陀在开示当中先让波斯匿王把生灭的相显出来，的确生命是有它生灭变化的一面，这个是事实。前面是把生灭相现出来，佛陀在讲完生灭相的时候，就问波斯匿王说：「你知道还有不生灭的东西吗？」波斯匿王说他不知道。所以这时佛陀就从生灭的因缘当中，同时有一个不生灭的体性开显出来。

前面是约着所见的恒河。你看你三岁的时候见到了恒河，到你十三岁乃至到六十二岁时候，你身体变化很大，但是恒河的水，一点都没有改变，“湿性”依旧，它的湿性是没有改变的。这是第一点，是约着所见之境，这以下是约着能见之心来作说明。

能见

佛言：「汝今自伤发白面皱，其面必定皱于童年，则汝今时观此恒河，与昔童时观河之见，有童耄不？」王言：「不也。世尊！」

佛陀说：「你现在深自感伤，你现在年纪也大了，头发也白了，面皮产生很多的皱纹，这发白面皱的状态是从童年的时候就开始了，不是到了六十二岁才突然间变化；你自己讲到刹那刹那，念念之间不可停住，这是你色身的一个状态。那麼你用你这样刹那刹那变化的眼耳鼻舌身，这样的六根去观察恒河的时候，你有没有感觉到观察恒河的那个“见性”，能够见到恒河那“见”的体性，能见的体性它有没有所谓年少、年老的差别呢？」波斯匿王说：「不也，世尊！我能见的见性是没有差别。」

这段等于是把我们生命当中，什麼是生命变化的，什麼是不生灭的把它厘清。

藕益大师在这段经文当中，他的注解上说：「佛陀在开显不生灭的时候，是用对比的方式，所谓“借事显理”。」因为藕祖说：「不生灭的本性是很难理解，我们根本没办法见到不生灭，所以必须假借一个存在的事情。」你看恒河的水是变化的，你看湿性没有变化，从这道理来类推，你的身心世界变化，但是你在这身心世界变化当中，你那个眼耳鼻舌身意，见闻嗅嚐觉知，这功能慢慢的衰退，但是见闻嗅嚐觉知那个见性、闻性、嗅性...这本身是没有改变的。所以我们在开显见性的时候，一定用对比的方式，假借生灭的因缘来开显不生灭的本性。这段经文的意思是这样的。

佛陀把生灭的因缘跟不生灭的本性开显出来以后，佛陀就正式的回答，波斯匿王有关生命相续的问题。

正述二性

前面佛陀透过问答的方式，把生灭跟不生灭的道理开显出来，以下佛陀正示来回答，波斯匿王所提的所谓生命死亡以后的问题。

因皱而变　佛言：「大王！汝面虽皱，而此见精，性未曾皱，皱者为变，不皱非变。

佛陀说：「大王！你现在的面皮变皱了，精神也比较衰退了，但是你能见到一切法的那个见精、那个见分、那个体性，是没有变化的。所以我们得到一个结论，会变皱的会衰老的这个是变化，不会变皱的是没有变化。」

这段经文，佛陀要我们在观你的身心世界，要分成二部分观察；所以大乘佛法在观事情是双方面的：一个是变化的、会产生皱纹的；一个是不会变化的，没有皱纹的。我们对身心世界要全面的观察。

由变故灭

变者受灭，彼不变者元无生灭，云何于中受汝生死？而犹引彼末伽梨等，都言此身死后全灭！」

「我们要知道只要会变化，这个东西就会消失；你看这个东西会变化，你就知道这个东西一定会消失。只要一个东西不变化的，它就不会消失；因为它既然无生，它也就不会有灭(这是非常重要的道理)。这种从来没有生，未来也不会灭的，这种不生不灭的见性，怎麼会受着我们一期生命，随我们的生命而生，随我们的生命而死呢？也就是说当我们生命死亡的时候，有一个东西它不死亡的，因为它没有变化，它当然不会死亡；既然我们的生命死亡以后，我们的色身消失以后，还有一个东西不消失，那你怎麼还相信末伽梨(注一)，这种外道的断灭见，都说我们的生命死掉以后就全部消失了！」

这段佛陀的结论是说：「当我们生命结束的时候，有些东西是消失了，只要会变化的东西都消失了，有一个东西是不会消失的，没有变化的它就不会消失。」

所以我们在观察人身，他是有一个暂时性的因缘，还有恒久性的因缘，大乘佛法是这样观察的。这一段是佛陀的总结“变者受灭，彼不变者元无生灭”这是佛陀给他的一个答桉。

注一：六师外道其中一个，他提出无因缘论，生命是没有因缘的，这种无因缘论也是被判作断灭见；六师外道有三个都是断灭见，迦旃延、毗罗胝子、末伽梨等都是断灭的思想。
波斯匿王听到这个答桉以后，他的心情怎麽样？
子三、 领悟
王闻是言，信知身后舍生趣生，与诸大众，踊跃欢喜，得未曾有。

波斯匿王听到佛陀讲到有些东西会生灭，有些东西不生灭以后，他就深深的相信，我们色身变化以后不会断灭，还会得到一个生命，就是弃舍这个生命以后，因为我们还有一个不生灭的性，这个不生灭的性，就会创造另外一个生命，所以生命绝对不会断灭。这时候跟法会大众，听到有来生的观念，听到有无量生命的观念，听到有一个永恒不变的生命，他踊跃欢喜(踊跃。好像高兴得跳起来)，得未曾有。

为什麽“得未曾有”呢？○89因为波斯匿王他对来生到底存不存在，到底死了以后是不是完全断灭，这一直是他心中的一个结、一个疑惑，这时佛陀将他的结解开了，所以他感到非常的欢喜。

“欢喜”的意思，古德在这地方的注解说：「波斯匿王是示现一个凡夫，也就是一个没有出离心，修习人天乘的凡夫，所以他造了很多善业，他护持三宝。
他造了善业要干什麽呢？

他希望依止这个善业，来生来受用，创造一个来生安乐的果报，他是这种心情；那麽假设没有来生，那麽他今生所造的善业就没有用了。他之所以欢喜，他知道他的善业不失。

我们讲生命的相续，来自于业力的相续，如果你今生所造的业不能够贯穿到来生，那你生命就不会相续，所以，一定是你今生在造的业，当你死亡以后，这个业他能够在死亡当中继续通过去。死亡到了时后，把我们身心世界破坏了，但是你所造的业，这个业性没有被破坏，它怎麽样？它继续的通过死亡，到来生去受用。所以我们要看到生灭的部分，也要看到不生灭的部分。」
我们解释一下：

◎我们刚开始在看生命的时候，先从变化开始看起，生命就像一个水流，我们看水流先看它的外表，从外表我们得到二个结论：一个是它变化的，一个是它相续的。一般来说人天乘根性的众生，他看到相续的一部份，他没有出离心，他知道有来生；所以他从来生当中，他产生一个增上心，他积集善业，创造美好的来生，他看的是生命的相续。

二乘人是看到生命的变化无常，他是比较偏空的，因为他看到无常变化，所以他就产生一种极度的厌离，因为这个变化让我感到没有安全感，变化的本质就是痛苦，所以声闻人看到无常的变化产生出离心，修四念处，成就偏空涅盘。

大乘佛法他是从一个变化当中，看到另外一个不变化的本性。就是看到水流的变化，他又看到它的湿性，清净本性是没有变化的。所以从清净本性当中，产生一种荷担菩提心，荷担众生的一种菩提愿望，上求下化。假设生命都只有变化的一部份，那麽菩萨不必发菩提心，发出离心就好。

这在整个大乘佛法扮演重要的角色，如果你只是看到生命变化的一部份，你很难发菩提心。你为什麽发菩提心呢？生命都是变化的，变化以后你就死亡，死亡以后就偏空就涅盘，什麽都没有，那生命是没有价值的。

今天我们从这个地方看这个观念「变者受灭，彼不变者元无生灭，云何于中受汝生死」。我们看到经文，佛陀不断的告诉在我们一个生命观，你今天要走大乘佛法，你要训练自己双向思考，生命有变化的部分，让我们产生出离心，有所放下，但是生命当中有它永恒的部分，让我们有所承当。

所以你看大乘佛法讲话很少讲单方面，有所放下，有所追求，有所看破，有所承当。因为他看到的生命是二部份，有变化的一部份、不变化的一部份。这个就是大乘佛法，为什麽他说能够“犹如莲花不着水，亦如日月不住空”，能够无住又生心，生心又无住？因为大乘佛法看到生命是看到二方面，智慧引导一个人的行为。

我们从这段经文当中，其实波斯匿王所觉悟的没有那麽深，其实他觉悟不到、看不到真如本性，他只是相信有来生，看到在死亡到达的时候有些东西是不受死亡破坏，能够贯穿死亡，包括业力、包括你六根的本性，所以他知道有来生，他感到很安慰，他的觉悟只是这样子而已。
这一段是佛陀对波斯匿王，对于断灭见的祈请而开示。

癸四、约垂手显见性无减(分二：子一、疑问。子二、示答)

这一段佛陀就正式回答阿难尊者的问题。“垂手”就是佛陀的手臂，上指于空，下指于地，可以说是上下的垂手，来开显见性是没有增减。

十番显见前面的三番，都是把真妄做一个很清楚的切割，真实的东西是不变化的，虚妄的东西是变化的，可以说是破妄显真。你看我们前面三段都是把盗贼跟主人做非常清楚的厘清。但是这一段以后就不太一样了，佛陀开始发明真妄不二的道理，其实贼就是主人，主人也可能会变成贼。那麽问题在哪里呢？就在迷悟的差别，你迷的时候全部是盗贼，你觉悟的时候盗贼全部变成主人。

这一段不容易理解，已经慢慢达到真妄不二的道理，当然不容易理解的东西佛陀是有善巧的。

子一、疑问。

阿难即从座起，礼佛合掌，长跪白佛：「世尊！若此见闻必不生灭，云何世尊名我等辈，遗失真性，颠倒行事？愿兴慈悲，洗我尘垢！」

佛陀在前面讲过，在生命的变化当中有一个不变化的本性的时候，阿难尊者有一个疑惑，他就从座位当中站起来，礼佛合掌，长跪而白告佛陀说：「佛陀！假设我们六根门中这见闻嗅嚐觉知，它的本性是不生灭的，是本来清净。那麽佛陀为什麽在前面的文，诃责我们生死凡夫是无始劫来遗失了真如本性，生起烦恼，颠倒行事，造作罪业，最后自取流转？希望佛陀能够兴起大悲心，为我等来开示我心中的疑惑，来洗涤我心中的尘垢。」

这段经文古德的意思说：「阿难尊者听到面的经文说“变者受灭，彼不变者元无生灭”有生灭跟不生灭。这个道理跟前面的第三十三面，佛陀诃责我们，说我们的心是念念生灭，颠倒行事，认物为己，最后轮回是中，自取流转！

他的意思是说，既然我们的本性是不生灭的，那麽为什麽佛陀说我们是凡夫众生呢？他提出这个问题，我们每个人应该都早就成佛了，为什麽我们还是个凡夫？」

子二、示答(分二：丑一、顺世立喻。丑二、正以法合)

丑一、顺世立喻。

佛陀先随顺世俗的因缘，安立一个譬喻，因为佛陀曾经说：「诸有智者，要有譬喻才能开悟！」用简单的譬喻来开显深妙的道理。

示臂倒相

即时如来垂金色臂，轮手下指，示阿难言：「汝今见我母陀罗手，为正为倒？」阿难言：「世间众生以此为倒，而我不知谁正谁倒。」

佛陀在开显道理之前，佛陀做一个动作，把金色臂垂下来，使令这五轮手指，指向于大地，问阿难尊者说：「你现在看到我的手臂下指于地，我这母陀罗手(宝印之手)，下指于地，这样的相是端正相还是颠倒相呢？」阿难尊者说：「世间的众生都是以下垂之相为颠倒相，但是我不知道到底是端正相或颠倒相。」

这段古德的注解释说：「因为阿难尊者在七处破妄当中，多番的被佛陀所破斥、所诃责，现在对自己没什麽信心，所以他不敢说他自己的意思，他说是世间众生的想法，其实就是他的想法，只是他不敢明确的表达。」

定臂正相　佛告阿难：「若世间人以此为倒，即世间人将何为正？」

阿难言：「如来竖臂，兜罗绵手上指于空，则名为正。」

佛告阿难说：「我把手臂下指于地是颠倒相，那麽什麽是端正相呢？」阿难尊者说：「如来您把这手臂竖起来，把这细白柔软的手上指于虚空，这个就是我们一般说的端正之相。」

到现在佛陀现出二个相状：一、颠倒相，二、端正相。但是诸位有没有感觉到手臂没有改变，是同一个手臂？同一个手臂可以见出端正相，同一个手臂也可以见出颠倒相，这个就是佛陀所要表示的。

颠倒非失　佛即竖臂，告阿难言：「若此颠倒，首尾相换，诸世间人一倍瞻视！

佛陀竖起手臂以后上指于空，告阿难尊者说：「事实上这手臂的颠倒相跟端正相，只是一个首尾的交换，上下手臂的交换，这手臂一点都没有增加也没有减少。也就是说如此二种的端正相与颠倒相，对世间人来说，它只是一种瞻视（向上仰望叫瞻。向下的俯视叫视。）也就是说，颠倒相跟端正相，只是上下相状不同而已，一种向上跟向下的差别如此而已。」

○90在前面的经文，佛陀对于生灭相跟不生灭相，是很清楚的厘清。生灭的东西，只要变化的东西它总有一天会在我们生命消失，它是一个暂时的因缘。暂时的因缘在大乘佛法就是说，这个东西你要放下。不生灭的东西，它不会变化，是一个永恒的东西，这是你要追求的。

刚开始佛陀是这样开示的，但到这个地方佛陀讲到见性的时候，就是「在凡不减，在圣不增。」，其实生灭的东西跟不生灭的东西是同一个东西。

「不二法门」是很难理解的，妄想跟真心，古人说：「不隔一条线。」这是很难理解的。很难

理解的东西，佛陀必须用譬喻的方式。因为手臂向上跟向下是同一个手臂，这个道理我们很容易理解。所以这譬喻就是用一个浅显的事情，来譬喻一个深妙的道理。所谓佛陀他的本性跟我们众生的本性是不二的，只是祂的因缘不同，他觉悟了，祂觉悟以后，祂依止觉悟的心开展出祂波罗蜜的功德，显现出万德庄严。我们的本性因为迷惑了，所以产生了烦恼障、业障、报障。但是把杂染因缘跟清净因缘二个都把它回归到原点的时候，其实我们的本性跟佛的本性是不二的，是这个道理。

我们今天显出一个手臂是端正相，一个是颠倒相，这是一个作用；但是如果我们今天不看颠倒相，也不看端正相，把这手臂回归到原点的时候，就是一个手臂，就是一个手臂它显出二个相状。

我们今天也可以把我们众生跟佛陀做一个比较，我们今天创造出一个惑业苦的因缘，佛陀创造的是法身、解脱、般若的因缘，但当这二个因缘都把它回归到原点的时候，我们二个是同一个本性。整个十法界，整个原点是一个，何其自性本自清净，的原点。整个大乘佛法的信心从这个地方建立起来，我们可以重新开始，我们可以做生命的改造。这就是所谓的「在凡不减，在圣不增。」的道理。

丑二、正以法合(分三：寅一、直举法合。寅二、敕令谛观。寅三、备明倒因)

寅一、直举法合

则知汝身，与诸如来清净法身，比类发明，如来之身，名正徧知，汝等之身，号性颠倒。

从这个地方我们可以知道，佛陀说：「我们这个身，这个身其实包括心，我们的五蕴身心。我们的五蕴身心多诸障碍，举手投足都是跟烦恼障、业障、报障相应，这就是我们的身心。跟如来的清净法身，什麽是清净法身呢？《唯识学》上说：是大功德法之所庄严。佛陀的身心世界一举手一投足，都是解脱、都是安乐相应；我们的身心世界举手投足一动都是痛苦、都是障碍。把这二个身心世界一比较，我们得到一个结论，如来这大功德法身产生的原因，是因为“正徧知”的关系。

“正徧知”是佛陀的十种通号，也就是佛陀的智慧。“正”是讲到佛陀的根本智，能够观照我空法空的真如理，而成就自身的受用；“后得智”是通达十法界的因缘果报，来善巧的度化众生，他受用的智慧。“正知跟徧知”等于是佛陀的智慧，也就是说佛陀大功德的法身，是由二种智慧所成就，根本、后得智。那麽我们的五蕴身心是怎麽成就呢？是由于颠倒的攀缘心，我们刚开始迷惑，然后取着，然后到处乱动，动到最后就产生烦恼障、业障、报障的痛苦。

这段经文他所要诠释的是说，为什麽同样一个清净本性，它会有二种结果呢？一个是清净法身，一个是五蕴身心；因为佛陀依止智慧，我们依止颠倒的心，差别在这个地方。

前面所要发明的是一个“不二”，端正相跟颠倒相是同一个手臂，可以说是“摄事归理”；但是佛陀害怕阿难尊者会“执理废事”。所以他就开显「修德有功，性德方显。」虽然本性一样，但是迷悟的不同，还是会产生不同的作用，迷悟的不同，因缘还是不同。这当中就是因为智慧的观照，或依止自己颠倒的妄想。所以我们可得到一个结论：我们跟佛陀在起心动念的作用是不同，但是本性是一样的。

寅二、敕令谛观

随汝谛观汝身佛身，称颠倒者，名字何处号为颠倒？」于时阿难与诸大众，瞪瞢瞻佛，目睛不瞬，不知身心颠倒所在。

佛陀将佛陀的清净法身跟凡夫的五蕴身心的相貌讲出来以后，就问阿难尊者说：「你现在应该详细的观察、如实的观察，我们之所以变成凡夫的五蕴身心多诸障碍，佛陀之所以成就清净法身，成就解脱安乐。这二种你好好比较，到底这颠倒的名称由来，跟它产生的原因在哪里呢？就是说好端端的我们为什麽就变成这个样子呢？为什麽我们会产生五蕴身心这个障碍呢？它的生起点在哪里呢？它的名称由来在哪里？」这时阿难尊者跟法会大众，他们的表达是瞪瞢瞻佛(瞪就是二眼直直的看前面；蒙是心中充满的疑惑)，二个眼睛直视心中充满疑惑，来瞻仰佛陀，而且眼睛也不转动。因为他们根本不知道身心世界怎麽会有颠倒，为什麽我们会流转，为什麽变成五蕴身心，他们根本不知道原因。

蕅祖说：「这段经文，佛陀是用问的方式，希望阿难尊者能够恍然自悟，但是阿难尊者积迷于久，而不自知。我们怎麽知道阿难尊者不知道呢？因为他表现出来是一个：瞪瞢瞻佛，他根本就是不知所措，不知道颠倒在哪里，所以还得要仰仗佛陀的回答。」

寅三、备明倒因　完备的很详细的说明，我们之所以产生颠倒的原因。

(分二：卯一、示无倒性。不颠倒的体性。卯二、示颠倒相　颠倒的相状)

卯一、示无倒性。不颠倒的体性。

佛兴慈悲，哀愍阿难及诸大众，发海潮音，徧告同会：「诸善男子！我常说言『色、心、诸缘、及心所使，诸所缘法，唯心所现。』汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所现物。」

我们今天要怎麽样不颠倒的去看人身呢？佛陀讲出来，什麽标准叫不颠倒。

“佛兴大悲”这句话的意思是说：因为前面佛陀问阿难尊者，身心颠倒所在，阿难尊者可以说是，瞪瞢瞻佛，不知所措，他根本就不知道祈请。在没有祈请之下佛陀有因缘还是生起无缘大慈，同体大悲，主动的回答。所以叫作佛陀兴起大慈悲心。

佛陀兴起大慈悲心哀愍阿难尊者跟与会大众，就发动了海潮音。“海潮音”佛陀的法音，譬如大海的潮浪，是应时而至，海潮什麽时候涨潮，什麽时候退潮它是有一定的时机。这地方是比喻佛陀的说法是，应时应机而说，绝对不失其时，该说的时候会说，不该说的时候佛陀默然，所以佛陀的说法就像海潮音一样，告诉
与会大众：「善男子！我把过去常宣说的法门宣说出来。佛陀先讲为实施权，把《唯识》的权法讲出来。佛陀说我过去曾经讲过一个观念：『色、心、诸缘，及心所使，诸所缘法，唯心所现。』身为一个方便的教法，佛陀对生命的解释，他把生命分成五个部份：一、色法，色法就是有滞碍，譬如说你这个桌子在这个地方，你摆了桌子就不能摆椅子，它有滞碍，它互相会障碍。这地方包括我们身心世界的五根六尘。二、心法：心法的特色就是明了分别，当它跟外境接触的时候，它会产生很多的感受、想法，明了分别，讲精神状态，这地方讲到八识的心王。三、诸缘，诸缘是引生色心诸法的因缘。譬如色法是二缘生要有亲因缘（要有种子），要有增上缘，产生色法。心法是四缘生，要有亲因缘，要有所缘缘，要有增上缘，等无间缘，这是产生色心诸法的因缘。色心诸法会相互作用，产生作用的时候会产生心所法，五十一个心所，善恶的功能。产生功能以后，就创造不同的身心世界差别的分位，就是诸所缘法(二十四种不相应行法，在描述身心世界的差别分位的一个专有名词)。简单来说这五个法就是“色心诸法”，我们的生命其实就是一个能分别的心、一个所分别的色、所分别的境，这二个色心诸法在相互作用。
在《唯识学》的角度来说，这整个身心世界的交互作用，是唯心所现，是我们这一念的心，这个地方的“心”是谁呢？是阿赖耶识。

“阿赖耶识”在《唯识学》叫我爱执藏。就是说我们的生命是有一个根本，或者讲一个仓库。譬如我刚刚造了一个业，我刚刚去拜了八十八佛，我拜完以后，这个业造好了。那业跑哪里去了？谁来保存它？那麽我死亡以后，怎麽这个业能够从今生跑到来生去呢？那一定要有个东西把它保存，那这东西谁保存？就是阿赖耶识，就是我爱执藏。这是一个很微细很微细的俱生我执，也就是《唯识学》上说整个生死杂染的根本，所以其实《唯识学》要破的就是破阿赖耶识。

“阿赖耶识”它的作用有二种情况：第一、它能够种子生起现行，所谓的"去后来先作主公"，当阿赖耶识在我们生命投胎的时候，它第一个把种子释放出来，将你前生所造的善恶的种子，在今生慢慢的释放出来，种子起现行，释放果报。
第二、你今生造了很多业，这现行又变成种子，又现起又薰种子，它又把你今生所造的业把它吸收起来。所以阿赖耶识身为一个生命的根本，第一个它释放业力，第二个把你今生所造新的业再把它保存回去。所以构成业力的相续，又构成生命的相续，所以为什麽会有来生，因为有阿赖耶识。

身为一个“我爱执藏”，阿赖耶识就把这色心诸法，不断的把它释放出来，你造作以后心法攀缘色法，又造了很多业，又把它收回来，当来生继续用。
那麽为什麽我们会有来生？因为我们不断的就这样的种子起现行，现行薰种子，相互的辗转相续。这就是我们在《唯识学》所学的教理。但到《首愣严王三昧》的时候，佛陀开显真实相，事实上我们的身心世界，在阿赖耶识的背后还有一个主人翁，就是“妙明真精妙心中所现物”。

《唯识学》所要做的就是，破阿赖耶识恢复到本来面目。○91我们前面经常讲「逆流造性」逆生死流，也就是破坏生死流，去观照我们的真如本性。
什麽叫顺生死流呢？
阿赖耶识我们前面说过，它把种子显现出很多的因缘，你顺着这个因缘去走，那就完了！你应该跟谁怎麽样，应该跟他怎麽样、应该怎麽样...你顺着过去的业力去走，那你就是顺生死流，你大概你的人生被过去都决定了，我们一个人就活在过去了。

我们遇到事情的时候，我们心怎麽样呢？回光返照，经常观照何其自性本自清净，「不迷、不取、不动」，不要乱动。不要乱动的时候你的因缘是怎麽样？它业力是一个生灭的，它业力过去以后你的因缘就消失掉了，你就能够找到你的本性。

我们向外攀缘就被阿赖耶识牵着走，我们的生命有二种选择：第一个你跟着阿赖耶识走，它要你怎麽样，你就怎麽样，所以阿赖耶识叫“业识”它就是业力的大本营；第二个是我跟阿赖耶识抗拒，我就观照「不迷、不取、不动」这时候你的业就开始转变了，阿赖耶识再也不能控制你。

所以你要顺着阿赖耶识走，那麽五蕴身心就出现了，你要能够破坏阿赖耶识、观照阿赖耶识，本自不生，本自不灭，那麽这个时候你就能够把阿赖耶识破坏掉，转成清净法身。

但是我们不能离开阿赖耶识，所以《愣严经》它一再告诉你一个观念“真跟妄”是不同的，一个是不生灭，一个是生灭，但是你要从妄回到真，你还要依止妄、依止生灭「就路还家」。

你说我把现在的身心世界全部都不要了，外道说的无想定，我把整个身心全部停下来进入想，那你的真如本性也没有了。因为真住在妄当中，你就是在妄当中你就是随顺它，然后观照它，不迷、不取、不动，才能够回家，你把这些生灭的因缘都断掉了，你也回不了家了。

倓虚老和尚讲出一个偈颂，值得大家深思。倓虚老和尚有一次在山中打坐，他打完坐出来他讲一个偈颂说：「眼观青山数十里，青山内外皆自己，只因自己不相识，不识己者是自己。」

我们看到眼观青山数十里，然这青山都不是外面的东西，都是我心中显现的，都是我的本来面目。我为什麽会变这样呢？只因自己不相识，我们没办法回归本性，所以迷惑了，所以把自己跟身心世界分开了。应该怎麽办呢？”不识己者是自己”这句话很重要，我们在打妄想在迷惑，迷惑那个人是谁呢？迷惑者谁？不识己者，一个迷惑颠倒的心是谁？就是自己，迷惑那个打妄想的心就是你的真心。「不识己者是自己」，这句话值得我们参：我现在打妄想，谁在打妄想，其实就是真如本性在打妄想嘛！离开了真如本性我们没有作用的嘛！只是它迷了。所以你要知道「不识己者是自己」你的本来面目就在妄想中去找，但是你要有智慧的观照。

你看佛陀在开显不颠倒性的时候，他也是顺着因缘，你看我们有身心世界，有很多善恶的造作，创造一个阿赖耶识，最后把阿赖耶识“啪”破坏以后，回归到清净本性。这个就是一个还灭的因缘“不识己者”当我们迷惑颠倒的时候，就是“它”，当你觉悟的时候还是“它”嘛！

我希望大家好好体会，你有志于走大乘佛法，什麽叫作“不识己者是自己”，这个你要好好体会、要好好体会。为什麽说打妄想的就是真如？打妄想是谁？就是你本来的面目。

12m019m　讲义第三十八面

卯二、示颠倒相

○92佛法的修学跟我们一般世间的学问，在过程当中有一点的类似，但是它的目标是完全不同的。世间的学问它只是增长一种生命的知识，佛法的修学它是要得到一种真实的受用，它是要能改造生命离苦得乐的。当然当我们谈到生命的时候，我们就知道跟我们的内心是有关系的，所以要改造生命当然就是要改造我们的心念、调伏我们的心念。

但是当我们开始去注意我们的念头的时候，我们发觉不得了，这个念头变化多端不可捉摸，变化太厉害了！你看我们有时候起一个很强烈的善业，发菩提心要广度众生，有时候生起一个非常粗重的恶念，想要伤害自己、伤害别人，而最可怕的就是这个善念跟恶念都是同一个念头发出来的。

印光大师说：「秦桧的前生是雁荡山的一个苦行僧，第二生秦桧变成追求名利的政客。」所以我们很难想像秦桧他这种名利心这麽重的人，他前生是个持戒清净的苦行僧，我们很难想像的，但是就是同一个念头表现出来的。

我们对心念是…当我们调伏它的时候我们发觉根本做不了主，你把它调好它又变化、调好它又变化。所以我们有时候觉得那该怎麽办呢？

我们就是没有找到真正的根源，我们的心同时是一个魔鬼，也同时一个慈悲的佛陀。之所以会变成这麽不可捉摸，这当中有一个原因的，这个原因我们没办法突破，我们就永远没办法去掌控它，是它掌控你，它要怎麽样，它就怎麽样。

从本经的观念来说，我们今天的心会变成这麽样的多元化的不可捉摸，因为我们明了的心中有一念的迷惑，迷真起妄，我们迷失了本性，所以我们开始随顺妄想。这个妄想就是攀缘心，我们那一念迷惑的心使令我们忘了我是谁，忘了我们自己的本来面目。我们开始用攀缘心攀缘外境的时候，我们就开始受外境的影响，你就控制不了自己了。当我们的心变成攀缘心的时候，它非常可怕了，它遇到一个不好的环境它就开始变成邪恶，它来到一个好的环境它变成正常，你控制不了自己，因为它开始向外攀缘。

在本经的开示当中，你现在要修行它之前，你现在要调整它，你根本不是它的对手，因为它无始劫来都是这样变化多端，它是不受别人管束的，你拿它没办法。

那麽怎麽办呢？第一件事情「把心带回家」，你不要管它，你管不了它的。我们讲到先成就不变之体，所以我们第一件事情先回光返照，我们这一念心它的本来面目，所谓的「清净本然，周徧法界」的本来面目；从生灭当中先找到一个不生不灭的本性，然后在那个地方安住。

我们可以这样子讲：一个人行菩萨道，你看这个人行菩萨道他开始是动荡不安，一下子起烦恼，一下子菩提心很强，这种人都没有真正安住。一个人真正找到自己的家以后，他的身心世界就安定下来，外境怎麽样的吹，风怎麽样的动，他就走他该走的路。一个人真正的菩萨道，真正的安住，是要能够找到不变的体，他整个身心世界稳定下来了。从不变当中开始修它的作用“随缘”借假修真，在这麽多的因缘当中，假借这因缘干什麽呢？一方面积功累德成就菩萨的万德庄严，一方面度化众生，借假修真。

本经讲了十卷就是在讲怎麽来调伏你这一念心，它告诉你第一个，你没办法调伏它的，因为它太厉害了，你只能够先把自己安定下来，找到你生命的本体，然后从本体当中再出来，这个时候从随缘当中积功累德。

我们到时候会讲到《首愣严王三昧》的修行就是二个内涵，第一个成就不变，第二个成就随缘，最后的目标是万德庄严。我们现在第一件事情先找到不变，不变当中本经讲到七处破妄，十番显见。这个地方所要描述的观念就是“达妄本空，知真本有”。

这一科的示颠倒相，就是讲到十番显见的第四科「约垂手显见性无减。」这一科前面的大意是佛陀用手臂上指于空，表示一种端正相，下指于地，表示颠倒相，表示我们众生同一个手臂，因为迷悟的差别，当我们觉悟的时候，它是很正常的，当我们颠倒的时候，它是不受控制的颠倒相，但是它是同一个手臂。

(复习)示无颠倒性。

佛陀说：「诸善男子！我常说言『色、心、诸缘、及心所使，诸所缘法，唯心所现。』汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所现物。」

这地方的问题有二个重点：第一、“色、心诸法”。我们一个生命体它是有物质的色法跟精神的心法，那这“色、心、诸法”是怎麽来的呢？是唯心所现。这个地方值得我们注意，是它有出现二个“心”，第一个是唯心所现的心，这个“心”是第八识，根本识，我们讲俱生的无明，或者讲俱生的我执，在《唯识学》叫我爱执藏的阿赖耶识，这是唯心所现。
身为一个根本识，它的重点就是它有很多的业力，它变现我们这一期的身心世界，变成一个男人，变成一个女人，变成一个蚂蚁的身心世界。好！那麽我们今生就用我们现在这一期的身心世界来造业，就变成前面的“色心诸法”，这个“心”是第六意识。这时候就讲到生命的互动，第八识创造了第六意识，第六意识在造业的时候又改变第八识，因为它又把这业力又薰回到第八识，又改变第八识，第八识又创造一个新的第六意识，第六意识造了业以后又回薰第八识，又改变第八识...。造成一个所谓生命的二次循环，第八识把第六意识创造出来，第六意识又改变第八识，构成一个轮回的生命相续。这地方的重点：A改变B，B又改变A，那这怎麽办？什麽时候是个头呢？这时候谁要先改变呢？第六意识要先改变，因为第八识没办法改变自己。所以这时候我们第六意识开始听闻佛法，面对这一切因缘的时候，当我们得到这一期身心世界的时候《愣严经》说的不迷、不取、不动。这麽多变化的因缘你开始觉悟了，开始观照了，身心开始不随外境所动。这时当你安住在《首愣严王三昧》的时候，你不随外境所动的时候，这阿赖耶识就开始慢慢慢慢的消失。我们生命的本体，你不跟它互动，它就会慢慢消失，阿赖耶识就慢慢的转识成智，最后阿赖耶识转成“妙明真精妙心中所现物”。佛陀说我们今天的不颠倒，就是在这生灭的因缘当中，你要能够生起『首愣严王止观』。在大乘起信论上说：「断相续心，破和合识。」你只要不随它转，它就改变，阿赖耶识就改变。

这地方讲到“不迷、不取、不动”的止观，就可以把杂染的阿赖耶识，就转成“妙明真精妙心中所现物”的一个寂常心性。这是讲到不颠倒，觉悟的状态。以下讲我们凡夫迷惑颠倒的相貌。

卯二、示颠倒相

遗真起妄　云何汝等，遗失本妙，圆妙明心，宝明妙性，认悟中迷？

这段是讲到迷真起妄，我们迷失了真如本性而生起妄想，这就是我们身心世界最初的一个障碍，我们讲根本无明。

“云何”就是为什麽。古德说：「“云何”有诃责的意思。」意思是说：好端端的一个真如本性，你就不在那个地方安住，你一定要向外攀缘，就是“云何”。

如等众生为什麽你会遗失我们的本来面目？本妙，为什麽叫作“妙”呢？

古德说：「因为真如本性，是不假修行，本自圆成。」它那个清净，不是你修行以后它才清净，它本来就清净，你不管怎麽弄，它永远是清净，因为它不是修成，这叫作“妙”不可思议。这本妙的心性，圆妙明心，宝明妙性；“宝明妙性”是指它的体性，“宝”尊贵无上，“明”最极清净。这个指的是，照而常寂之真空的体性。圆妙明心：“圆”指的是它的功能是周徧圆满，“明”就是它能够照了万物，它的功能德用照了万物，周徧圆满。我们遗失了这种体用的功德，就认悟中迷，在本来一个清净觉悟的心中，生起一念的妄想迷情。在经论上说：「真如不守自性，一念的妄动，就把整个真如本性转成阿赖耶识。」

“圆妙明心，宝明妙性”我们一般要讲“心性”，这二个字要合起来用，这心性是体用双彰，有体有用。但是单独讲“心”跟“性”的时候，把它分开“心”就偏重在作用这一边，“性”是偏重在体这一部份。
这地方讲到颠倒的相状是指我们最初的一念无明，就是认悟中迷。我们在一念的心中，为什麽我现在变成这样的一副很难控制的情况呢？就是我们最初的一念，产生一念妄想迷情，这时候我们就失掉我们的真如本性，我们的真如本性就变成一个阿赖耶识，一个强大的业力，叫作“业”。从大乘起信论来说：「我们从真如门，而变成一个生灭门。」从一个整体生命，开始变成一个有所谓的个体生命，产生差别相。从无差别当中，产生了差别。但是这时候还没有真实的生命现象产生，还没有生命，只是产生一个对立而已(能所的对立)。

这叫作无始无明，这叫作根本无明，跟我们现在是很遥远。

随妄流转现在的无明。我们前面讲到我们这一念好端端的清净本心当中，突然间一念不觉，一念妄动以后，这时就把整个真如转成阿赖耶，全真成妄。当妄产生以后，这时我们就随顺前面的妄想，就开始产生进一步的造作，这时就创造我们一期生命的身心世界出来。

器界　晦昧为空，空晦暗中，结暗为色。

(虚空是怎麽产生的)“晦昧”是前面的认悟中迷，前面的一念不觉。我们一念的妄想迷情，这一念的妄想迷情当它跟我们的宝明妙性，跟我们真空的理体接触了以后，就把真空的理体转成

顽空，转真空为顽空。虚空就是从本明妙性当中，因为一念的迷情，一念晦昧的迷情转成虚空，叫“晦昧为空”。

“空晦暗中，结暗为色”在顽空当中这昏昧的迷情，因为这个虚空产生以后...。我们前面讲到当我们一念迷情以后，就会产生对立，生命开始变成对立，好坏...。在虚空中有所谓的光明相跟黑暗相出现，那麽我们这一念晦昧的心跟黑暗相结合的时候，就结暗为色，就产生了一个“色”；这个“色”就是地水火风四大产生，也就是说一念的迷情，把整个真空的理体转成了整个太虚空，变成一个顽空。虚空当中有光明的部分跟黑暗的部分，光明的部分就继续保持虚空的相貌，黑暗的部分再跟我们昏昧的心再接触，就产生地水火风的四大，但这地方的四大是指着外四大，外在山河大地的四大，这是器世间的产生。

根身　色杂妄想，想相为身。

“色”指的也是四大，但是这四大指的是父精母血的四大。父精母血的四大跟我们临命终一念的恩爱迷情相结合(一念的妄想相结合)；色心的和合就想(妄想)相(四大)，这样的结合就产生了我们的五根身。

《愣严经》后面会讲到，我们生命的投胎因素有二个：一个是思想，一个是业力。业力是影响它的别报而已，思想是影响它的总报。在《愣严经》的思想有二个：一个是愿望的思想，我希望能够度化众生，我希望能够求生净土。这思想是影响总报，影响比较大，业力只是影响别报而已，所以想相为身。就是你临命终的时候你生起一个善恶的思想的引导，你去跟你来生父母父精母血的结合，而创造你一期根身的世界出来，就是我们正报的色身。

心念

聚缘内摇，趣外奔逸，昏扰扰相，以为心性。一迷为心，决定惑为色身之内，不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物！

我们现在的心有二个部份结合：第一、聚缘内摇。我们前面讲到“认悟中迷”，变成一个阿赖耶识后，这阿赖耶识它会积集过去的缘。“缘”指的是过去五尘落谢的影像，你过去遇到什麽人，他跟你讲过什麽话，或者你做过什麽事情。我们讲走过的路就会留下痕迹，这时候你心中会留下很多很多思想的影像，这些影像对你未来的思想会产生一定的影响，就是过去的“缘”(五尘落谢的影像)。第二、你现前这一念心“趣外奔逸”，攀缘现在六尘的环境，你又产生一个新的想法。过去的影像跟现前的想法的结合，就构成一个“昏扰扰相”（第一个“扰”指的是过去，第二个“扰”是指现在。），一个过去昏昧生灭的想法，跟现前生灭的想法的结合，就构成你现在的心念、现在的想法。

我们现在的思想，如果你慢慢的去观察你会发觉，我们有时候的想法是今生才创造出来的，你小时候的学习，你所接触环境而引生的。但是有一部份你会发觉，我没有经过学习我就会了，那麽这是哪里来的呢？这是前生遗留下来的思想。所以我们不是今生的想法完全是今生学来的，我们投胎的时候不是每一个人的生命都归零，不是啊！我们投胎的时候生命本来就不平等，从投胎第一点就不平等，我们是延续前生的生命，所以我们某一种程度的思想，是有过去思想成份在里面。

有一本书叫做「前世今生」，这个女众叫凯萨琳，她被一个心理医生催眠。为什麽催眠呢？因为这凯萨琳很奇怪，她从小到大她看到水就怕。这很严重，你要喝水、要洗澡.....都要靠水，你看到水就怕，那怎麽办呢？而且她也不知道为什麽，她今生根本没有这种负面的印象。结果经过催眠以后，她找到她过去生当中比较近的有二次跟水有关系：第一个、她有一生她是做母亲，她娘家做了一个大法会，她带着她的小女儿要来参加那个法会，结果她经过桥的时候，刚好碰到涨大水，就把她的女儿给冲掉了，那麽这个母亲为了救女儿，结果下去二个都死掉。所以她在死亡的时候，是被大水所淹没，所以对水留下一个非常负面的印象。第二个、她在有一生当中得到类似瘟疫疟疾，而这传染的病毒是从喝水而来，而她那一次的死亡死得非常痛苦，跟喝水有关，从喝水感染的病毒。所以从她出生以后她一看到水她就怕，她的心念当中为什麽有这个思想呢？就是聚缘内摇，她有她过去生灭的念头在那地方活动，就是她有过去的想法。所以我们现在的想法，是你过去跟现在的结合。

有心理学家说我们大概七岁之前，这个人的想法大概都是前生，因为你七岁之前，你这一期的生命根本没有学到什麽新的东西。但是七岁以后，你今生的思想就开始放进去，差不多到四十岁以后，你今生的生命就开始主导你了，你今生的想法就比较重要。大概是在七岁之前你延续前生的思想，但是七岁到四十岁你不断的学习，到了四十岁以后你今生的思想就比较重要。

这地方讲想的产生，是包括过去的印象跟今生的学习。

一迷为心，决定惑为色身之内，不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物！

当我们一旦迷执妄想而为心的时候，我们就会开始认为...，就跟阿难尊者一样执着我们这一念心在色身之内。这是蕅益大师说的：「四大假合，为自身相，以六尘缘影，为自心相。」这时候我们的心就离我们的真如本性越离越远，前面只是一念迷惑产生了对立，这时候从对立当中，一个能念的心，一个所缘的境，能所的交互作用，就创造一期的身心世界。这时我们就开始不太回顾到我们的真如本性，开始以这一期的身心世界当做我们生命的全部，我们不知道这个色身乃至于外在的山河虚空大地，其实都是我们的真如本性暂时的因缘，暂时的显现而已，我们把一时的因缘当作是生命的全部，这是我们凡夫众生的颠倒相。

(这地方的道理很深，师父希望把这个地方分二部份：一、迷真起妄，二、根本无明：从一个平

等不二的法界，而一念的迷情，产生对立的思考，从对立的思考，阿赖耶识当中相互作用，又创造今生的身心世界，身心世界再继续去作用，又继续的流转下去，第一个身心世界创造第二个身心世界，前生的我创造今生的我，今生的我再创造来生的我。)

枝末无明跟根本无明相互作用，就创造了生命的流转，这种情况以一个譬喻来加以说明：

以喻发明

譬如澄清百千大海弃之，唯认一浮沤体，目为全潮，穷尽瀛渤。汝等即是迷中倍人，如我垂手等无差别，如来说为可怜愍者！

这地方佛陀的譬喻也分二部份：第一、譬如澄清百千大海，百千很广大的大海是比喻我们的真如本性，就是我们的本来面目。本来是整个大海，而这大海来了一个无明风一吹的时候，就创造一个小波浪。这小波浪是指我们当下一期的暂时的身心世界，就像一个小波浪。我们迷惑太久的人，就只是认为当下的一个小波浪，而忘失了整个百千大海，这是第一个“迷真起妄”。然后再随妄流转，再把小波浪当作生命的全部“目为全潮”，这时候以小波浪来取代整个瀛渤(瀛、大的海水；渤、小河流。大小的河流)，○93也就是说我们先迷真起妄以后再随妄流转。

汝等即是迷中倍人，如我垂手等无差别，如来说为可怜愍者！

汝等即是迷中倍人，我们心中有双重的迷惑，迷真起妄，然后再把妄当作真，再继续的迷下去。

这种迷惑就好像是我这个手，上下的垂摆等无差别。也就是说向上指于空叫作端正，向下叫作颠倒，但是同一个手臂。也就是说这个迷并没有真正的失掉，只能够说迷但是没有说失，无失而失；作用上迷了，但是体性没有失，就像这手臂的情况一样，所以佛陀说为可怜愍者！

我们本来是不应该流转的，但是我们自己让自己流转，这是很可惜的啊！

古人说：「在我们的六根门头，有一个无为真人放光动地，只是我们整天见色闻香吃饭睡觉，当面错过而已。」

就是说，虽然我们迷了但是我们本性没有失，我们不能说我们失掉真如本性，我们不能这样讲，我们只能够说“迷”，就好像一个大富长者家里很有钱，而这儿子偏偏不在家里面待着，跑到外面去做乞丐，乞丐做习惯了，他也就忘了他是大富长者的儿子。在这一期的身心世界当中，这一天有人送他一个馒头他很高兴，今天没有饭吃他很悲伤，他不知道他只要回家以后，他什麽珍宝都具足。但是他在迷的时候，他的家庭也没有失掉，他家的珍宝也没有失掉，随时等待他回家。所以我们凡夫只能够说迷，但是我们没有失，迷惑而不失，换句话说，我们还是有希望可以回家的。

这个地方最重要的就是要怎麽样？我们讲「达妄本空，知真本有」，你先找到我们的家。要找到我们的家，我们前面说的，都是在妄想中去找，你不是离开了妄想有一个真心，是你妄想生起的时候，你生起「不迷、不取、不动」这时候就是回家的路。妄想的本身就是回家的路，离开了妄想就没有回家的路。

这地方佛陀说：「如我垂手等无差别。」从这地方可以看出真妄不二的道理。

这是讲到我们凡夫迷惑的状态，为什麽我们会变成这个样子？是二层的迷惑所构成的。

癸五、约标指显见性无还　讲义39面

“标指”指的是标月之指；指头指的是佛陀的教法，月亮指的是我们众生的心性。佛陀假借教法来开显心性，也就是要我们藉教观心的意思。从一个标月指的比喻来开显我们的见性是无所归还的。为什麽有妄想？因为有外境才有妄想，你赞叹我所以我欢喜，所以这妄想总有一天要归还给别人，因为你跟别人借的，因为他讲了这句话，所以你才欢喜，这一句话消失的时候，你欢喜的心要归还给...你从什麽地方来，你就要归还给别人。但是真如本性它是不随外境而生，它也不随外境而灭

，它没有所谓的归还。开显有还跟无还到道理，这一段佛陀讲得非常清楚。

(分二：子一、陈情。子二、开示)

阿难尊者一方面陈述自己的心得，一方面请佛陀继续的说法。

子一、陈情。

分四小段，前面的三段是阿难尊者陈述他自己听到前面一段的：约垂手显见性无减以后他个人的心得

闻法虽悟

阿难承佛悲救深诲，垂泣叉手而白佛言：「我虽承佛如是妙音，悟妙明心，元所圆满，常住心地。

阿难尊者承受佛陀慈悲的救护，以及深刻的教诲。教诲什麽？简单讲就是“真妄不二的道理”。我们在妄想当中其实我们真性没有失掉，只是百千大海变做一个波浪，这波浪它也是水的一部份，它没有离开本性。从真妄不二的教诲，这时候阿难尊者非常感动，可以说是悲从心来，眼泪不自觉的掉下来，这时很自然的交叉双手，现出合掌的姿态，表示一种虔诚恭敬来白告佛陀说：「我阿难尊者身为一个凡夫，我虽然承蒙佛陀如是微妙不可思议的开示，讲到真妄不二的道理，我觉悟到我这个微妙光明的心性，是本自圆满，而且是常住不灭。」“常住心地”指的是它的体性，不随外境而生灭；“元所圆满”指它的功能作用是本自具足，不假修成。我们这一念心本来就具足无量的德能，它本来就具足无量百千陀罗尼门，只是我们没有将它开发出来而已，它有这种可能性。

这地方是讲到阿难尊者的觉悟，但是阿难尊者他在觉悟了以后，他在修行的过程有障碍，以下是阿难尊者的障碍。
　　仍依妄心　而我悟佛现说法音，现以缘心允所瞻仰。

但这地方阿难尊者说我有一个问题，佛陀你说我这寂常心性，不生不灭是我的本来面目，是我整个生命的根源。我之所以会吃饭、会睡觉，都是因为有它的关系。但是阿难尊者说这跟我现在的理解有所不同，阿难尊者说：「佛陀！你想想看，我现在能够觉悟佛陀的说法，能够听到佛陀的法音。我怎麽会听得到呢？我现在还是用我这一念的攀缘心，去听您的法，然后从您的法中产生瞻仰(上下的分别)我才了知的。」
　　未认本心　徒获此心，未敢认为本元心地。

我一路走来，我从小到大，我拜佛就是用这一念攀缘心，攀缘佛像去拜佛，我出家也是攀缘佛陀的三十二相而出家，我现在听法，明白了寂常心性，我也是靠这念心，妄想心来明白道理。现在佛陀你告诉我说：「我生命的根源，是这一念的寂常心性，我突然间空空的得到这一念寂常心性，这个是不生、不灭、不垢、不净的一个寂常心性。但是这个地方有个问题，我根本不敢去直下承当它就是我的本来面目。」

这地方古德解释为什麽阿难尊者不敢承当呢？阿难尊者的想法是这样：我的心是要有造作，要有所分别，寂常心性是无分别的，它根本没有作用。佛陀你看，我从现实生活我讲我的道理给你听，我为什麽听闻佛法？是靠我这一念妄想心，我离开我的妄想心我根本没办法听闻佛法，所以我怎麽敢承当我这一念的寂常心性，我根本不敢承当的。

阿难尊者很如实的表达，他听到前面的开示以后，他陈述他的心情。当然阿难尊者对佛法还是有信心的，他知道这个问题出在他自己。
　　请佛除疑　愿佛哀愍，宣示圆音，拔我疑根，归无上道！」

唯愿佛陀哀愍我等凡夫众生，继续宣示大乘圆满的妙音，来拔除我心中的疑根，让我真正的能够放下妄想，让我真正的安住我的佛性，而走上无上菩提道！
　　这段的经文蒋益大师说：「阿难尊者是积迷已久。」迷惑太久了，
你说这个人是大富长者的儿子，他根本不敢去相信。所以虽然悟到真实的心性，不敢全体的放下妄想直下承当，而变成一个进退两难的情况。我现在用妄想，你告诉我另外一个寂常心性，但是我不敢放下我这个很熟悉的妄想，我也不敢承当这个寂常心性，变成进退两难。

这种情况的问题在哪里呢？蒋益大师说：「问题只有一个，阿难尊者他听了这麽多法以后，他没有用教法来观察那一念心，没有回光返照，他只是明白了道理而已。就是寂常心性它是不随外境而生灭的，它也是没有所谓的增减，他总是觉得这个心性是跟他没有关系，他没有用藉教来观心，没有回光返照，没有在妄想中把它找出来。就是说缺乏观心的法门，有教无观，所以造成这样的迷惑。」
　　子二、开示 (分二：丑一、以喻总明。丑二、就体别简)
　　丑一、以喻总明。先说讲一个譬喻来作一个总相的说明
　　法说　佛告阿难：「汝等尚以缘心听法，此法亦缘，非得法性。

佛陀先将阿难尊者的障碍点指出来：「你之所以未敢承当你的寂常心性，你之所以不愿意放下你的攀缘心，就是你现在还是用攀缘心来听法，你根本没有回光返照。这样会有什麽结果呢？用攀缘心来听法，所听的法也变成一个生灭的因缘，不能得到真实的法性，不能得到真实的受用。

这段经文蒋益大师说：「佛陀真正要破的是攀缘心，但是攀缘心无形无相啊！但是佛陀很巧妙的，先破他所攀缘的法。佛陀说：「此法亦缘，非得法性。」蒋益大师说：「所攀缘的法既破，能攀缘的心亦不存。」你用攀缘心来听法，你所听的法也变成生灭的；换句话说你能缘的心也变成生灭的。其实能听法的是你的寂常心性，不是那个攀缘心，攀缘心的后面是那个大海，水泡后面的大海。
　　12m020m　讲义第四十面

从本经的研究不管是七处的破妄乃至十番显见，一路走来我们可以发觉佛陀对内心世界的描述，是从二方面来说明，一个是在描述我们的攀缘心，一个是在描述我们的常住真心。常住真心的状态简单的讲就是“不迷、不取、不动”。首先他跟外境接触的时候，它是一种智慧的观照，我空法空的观照；他不迷的关系他就不取着，他的心很安定。你看老和尚他吃饭跟你吃饭，睡觉跟你睡觉，他心里很安定，这个人安住在常住真心。所以本经说你找到家的人，这个是一切功德安乐的根本，他整个生命稳定下来。另外一个是攀缘心，攀缘心的特色刚好相反，迷惑、取着、乱动。第一个他迷惑，他妄失了本性，第二个他向外执着，第三个他被外境到处牵引而妄动，这个人很不稳定，这个是一切痛苦的根本。

本经的重点就是远离妄想，安住真心，但是你要在远离跟安住之前，你要先能够分别先判断，什麽是真心，什麽是妄心，什麽是主人，什麽是贼，你一定要先加以判断才能够加以取舍。

这段的经文是因为前面佛陀开显了寂常心性以后，阿难尊者他不敢承当，这时佛陀就讲出一个譬喻说：

譬喻
如人以手指月示人，彼人因指，当应看月。若复观指以为月体，此人岂惟亡失月轮，亦亡其指。

○94阿难尊者在听完寂常心性「不迷、不取、不动」的道理以后呢，他不敢承当。那麼佛陀就讲出这个譬喻说：「假设有一个人，一个有智慧的人，他用手指来指出月亮的处所，而这个被指示的人你应该顺着指头去看月亮。假设我把指头指出月亮，而你重复不断的去看我的手指头，而把手指头当作月亮，这个人他不但忘失的月轮也忘失了手指的功能。

譬如我现用手指头指花在这个地方，我的指头只有一个目地，是指出花的处所，你应该顺着我的指头去看到花，而不是一直在我的指头上打转，你的指头是长的是短的。那麼你一直在注意这指头的结果呢？你忘失花也忘失了指头。
这比喻什麼呢？

佛陀讲到「不迷、不取、不动」的道理是要你去回光返照你这一念心的，而不是要你在法上一直思惟这是什麼东西，好像跟你都没有关系，心外求法，到最后这法的功能就失掉了。因为法的目的去引导你去了解心性「藉教观心」。假设你不从这个地方顺着法的方向去找到心，只是在法上执着，那麼这法的功能就失掉了，这样佛陀说法没有意义，只是当作一种知识，学术研究而已。
结示
何以故？以所标指为明月故。岂惟亡指，亦复不识明之与暗，何以故？即以指体为月明性，明暗二性无所了故。汝亦如是！

为什麼说，你今天不顺着指头看月亮就忘失指头呢？因为指头它的功能只是在指出明月的处所。所以假设你不顺着指头的话，这个指头的功能失掉，这个佛法的功能就失掉了，那佛陀讲那麼多法就没有用。我讲了半天，而你不用这法来观心，以为离开我身心世界，有一个东西它是不生不灭的、不垢不净的，那我讲这些都没有用啊！

而且何止是丧失手指，你还搞不清楚光明跟黑暗的差别(这个地方光明指的是能睹的心；黑暗指所睹之法)，你连能所都搞不清楚。我们应该用所睹的法来观照能睹的心，所以假设你不能加以如实观照，你就把这真正能睹的心跟所睹的法，这二个心跟法之间的相互功能就忘失。

何以故？你不能够“藉教观心”你就等于用手指的自体当作明月的自体，这样光明跟黑，一个能所的关系都搞不清楚，那麼你阿难尊者就是这个道理。

○95如果你现在听到这个地方，佛陀一路走来讲到「寂常心性」道理，你还觉得这个东西跟你完全没有关系的话，那表示你都没有用这个教理来观察你这一念心，你只是思惟这个东西，没有用这个东西来观你这一念心，没有藉教观心、没有回光返照，那麼佛陀讲什麼其实你也不懂。

我说他曾经遇到一位大学教授，这位大学教授是学科学的。他跟师父说：「法师啊！我很喜欢读历史，但是我是学科学的，我没办法背很多历史，但是我懂得历史」
我问他：「你怎麼懂历史？」他说：「五千年的历史只讲二个字，讲“人性”而已。」

我们背很多的历史，但是我们不一定懂历史。身为历史它是怎麼样？它是在诠释一个道理。假设我们只是背很多历史，我们不见得懂历史，佛法也是这样，你背那麼多名相，背了那麼多，跟你的身心世界完全没有关系，你背你的法，你的身心世界照样活动。所以我们不一定要背很多佛法，但是一定要了解佛法。

过去有一个姓陈的居士，这陈居士他以前是修密宗的，后来到晚年的时候，他的密宗修得不是很好，失败了！失败以后他觉得对来生没有把握，他后来转成念佛。念佛后他就研究净土的经论，研究了半天，后来做了一个读经报告，他说净土宗讲带业往生这四个字是错误的没有经典根据。后来台中李炳南老居士就写了文章来驳斥他。

这位陈居士的理由是他查过《大藏经》，从第一个字找到最后一个字，佛陀没有讲带业往生这四个字。但是李老师说：「这四个字是没有讲，但是你看观经的下品，尤其是下品下生，根本是一个造恶凡夫，而且是临命终才听闻到阿弥陀佛，才开始忏悔念佛，他就往生极乐世界，那他不是带业往生，那是带什麼？」

佛陀有很多话没有讲到，但是那个道理你要知道，话里面的道理你要能够把他读出来。佛陀当然不会讲带业往生这四个字，你看六祖大师讲「本来无一物，何处惹尘埃。」佛陀没讲这句话，但这道理跟本经的道理完全一致，这就是佛法。

所以我们今天读经典不是在文字上打转，你要藉教观心，顺着经典所指的方向观进去，回光返照你才能够觉悟的。若你在那边分别半天，结果你还是用攀缘心，跟之前的老家风还是用攀缘心来听法，结果听完以后你还是一样迷惑执着，颠倒乱动。这就是我们没也顺着指头去看到月亮，只在这指头上分别，这个很糟糕只是在浪费时间。这个地方佛陀就把听法的重点指出来，这只是个总说，以下就把真心妄心的差别作详细的说明。

丑二、就体别简。就着真心跟妄心的自体加以分别、加以料简。什麽是真，什麽是妄，佛陀再加以详细的料简。
(分二：寅一、简缘心可还如观指影。寅二、示见性无还如天上月)

寅一、简缘心可还如观指影。拣别攀缘心，是必须归还外境，因为你假借外境而有，你迟早要归还给它。就好像我们观指，去观察指头的攀缘心，你只是在指头上攀缘，最后你还是要回归指头。
(分二：卯一、近就音声分别以明无性。卯二、广历诸法分别以示可还)
卯一、近就音声分别以明无性。

就着音声的分别的情况，来说明攀缘心是没有自体的。因为我们假借音声而有，最后还是还给音声的，所以叫“离尘无体”。
离尘无体　若以分别我说法音，为汝心者，此心自应离分别音，有分别性。

阿难尊者他一直不敢承当他的寂常心性，他还是愿意承当他的攀缘心。佛陀说：「若能以分别我所说的法音，假设你现在还以这个攀缘我的音声的缘影之心，当作你的真实心性，那这时候你要注意一个问题，身为一个真实心性，它应该是离开你所分别的音声，它有他自己的体性；也就是说你这一念心的生起，是假借外面的音声而有的，那你迟早要还它，因为你跟它假借的，从什麽地方来你要还给它。如果说它是一个真实的心性，它是你的本来面目，你不应该还给别人，因为它就是你自己，你还给谁呢？如果说它是真实的本源心地，那麽你声音离开以后它应该还在才对，离尘是有体的，但事实上不然。
以喻发明
譬喻　譬如有客，寄宿旅亭，暂止便去，终不常住。而掌亭人都无所去，名为亭主。

譬如说有一个客人，他要到很远的地方去，身为一个客人他到了晚上暂时寄住在一个旅馆之中，他只是暂时的休息，吃一餐饭，住一个晚上，隔天早上又再离开了。所以身为一个客人他在旅馆当中，他不可能长久安住的。生灭心它让你高兴，它让你悲伤，这个只是来来去去一时的因缘。但是我们的寂常心性是一个旅馆的主人，它没有所谓来去的情况，它永远在那个地方，不生、不灭、不垢、不净、不增、不减，很清楚的照了万物。
合法　此亦如是，若真汝心，则无所去，云何离声无分别性？

此亦如是，真妄之心也是这个道理，假设它身为你阿难尊者的一个真实的心性，它应该没有来去的情况，怎麽会离开声音而没有它的自体呢？

我们今天得到这答桉就是说，真心妄心最简单的差别，妄心你一定要归还别人，它从什麽地方来也回到什麽地方，真心是不用归还的。譬如我们打坐，我们打坐的时候听到很多鸟叫的声音，你有二个选择：第一个你产生迷惑，鸟叫声是真实的，然后执着它，然后你就起欢喜心开始心动“仁者心动”，这时候你欢喜心生起的时候，你在打坐本来心很平静，开始生起一个波浪“心动”。我（师父）保证你这个欢喜心迟早要失掉，因为你是假借声音而有的，鸟不再叫的时候，如果鸟开始在哭的时候你就痛苦。第二、如果是真心，你在打坐的时候突然听到叫声，你听得很清楚但是你心不动，但是你很清楚声音来声音走，但是你“不动”。不动很重要，你很清楚。

○96我们总是认为我们一定要“动”才能了解万物，其实不必，譬如我现在看到甲我很清楚，张三、李四，但是我心不动。不动的时候我们就不随外境而生灭，我们就能够做自己该做的事，我们就能够不受外境影响，你这个菩萨道能够走得《首愣严王》，就能究竟坚固。

阿难尊者一直认为我们一定要动，才能够明了万物，这是不对的，你也可以不动而了解一切法。
我现在很清楚知道声音来、声音走，什麽事情来，什麽时候走，但是我能保持不动，“不迷、不取、不动”但是我也很清楚。

师父他要告诉大家一个观念，我们不一定要用妄心才能够去造业，不一定。我们也可以用真心去造作很多的功德，重点它不动。那麽不动有什麽好处呢？你能够不受外境的影响。

六祖大师说：「不是风动，也不是幡动，是你自己乱动。」我讲实在话：全世界没有一个人能够伤害你，只有一个人会伤害你，是你自己在伤害你自己。你把《愣严经》读通了以后你会发觉，所有的痛苦都是自己伤害自己，外境只是一个助缘，它没有理由伤害你，它怎麽可能跑到你心中伤害你呢？它是在那边动，你自己跟着它动，然后你的妄想伤害你自己，其实说穿还是自己伤害自己。

如果你一个修行人你不能够明白这个道理，你要解脱很困难，你现在还是认为别人在伤害你，你完蛋了！你没办法修行，你连路头都搞不清楚「一切业障海，皆由妄想生。」我们整个生命的痛苦，都是我们自己的攀缘心创造出来的，外境只是个助缘，因为你“动”，仁者心动，问题出在这个地方。

这个地方我们要了解，所有的轮回是我们自己愿意轮回的，其实我们可以做另外一种选择的，我们可以换一个想法，不要用攀缘心，用真心，我们会活得更好、更自在，事情会做得更圆满。不是像阿难尊者说的：「我离开了攀缘心，我什麽都不能做了。」不是的，不是这个意思！

你也可以「不迷、不取、不动」而做很多很多的事情，你可以去拜佛，你可以去念佛，你还可以「不迷、不取、不动」做你该做的事。

所以它到最后不变还有随缘，在假借因缘当中它是「不迷、不取、不动」。我假借佛像来拜佛，但是我成就我的功德，但是我还是「不迷、不取、不动」。诸位要把这观念心地法门抓清楚，你就知道怎用功了，你就知道原来这条线是这样走进去的。否则你就是佛陀经典讲半天，你还是跟你没有关系，这地方要觉悟了。」

卯二、广历诸法分别以示可还。

前面是就着音声来破妄想，这以下是广历六尘来破除妄想，妄想是必须归还的。

兼破缘色　斯者岂惟生分别心，分别我容，离诸色相，无分别性。

妄想是生灭的，这种生灭的妄想其实是因音声而产生的分别，乃至于阿难尊者你分别我的三十二相而出家，色尘也会引起你的分别心。你因为我的三十二相而出家，假设我的三十二相衰老了、消失了，你就不想出家了；离开了色相，分别的功能也要消失掉。

广至缘法

如是乃至分别都无，非色非空，拘舍离等昧为冥谛，离诸法缘无分别性，则汝心性各有所还，云何为主？」

色尘、声尘、乃至法尘外道修习所谓的无想定，他进入无想的状态，他的分别心都不存在，外在所分别的境缘都不存在，进入一种非色非空的状态。“非色非空”它不是色相，但它也不跟真空的本性相应，只是一种无想的状态，但是这种无想的状态还是第六意识的法尘。外道的拘舍离就把这个非色非空的一种冥顽的状态把它当作冥谛（注一），他认为这是一切法生起的根源。这种冥谛，进入到这种无想的状态，也是离开了法尘，它的分别心也消失了，当他从禅定失掉的时候，他的正念也消失掉了，因为他也因非色非空的一个无想状态而生，当这无想状态破坏以后，他这一念正念还是会消失掉、还是生灭的。我们依止攀缘心在六尘活动，哪一个是我们真正的主人。

我们听到声音起高兴，最后这个高兴要还给声音，看到色尘而出家，最后这出家的心还色尘，还到最后你根本就找不到一个主人，都是在动。

注一：冥谛，外道在禅定当中见到八万大劫之前是一片的黑暗，因为他只看到八万大劫，他就认为这黑暗的相状是一切法生起的根源，以它当作是涅盘，以它当作是我们真实的皈依处，其实这还是一个法尘，还是一个攀缘心，这种叫做“冥谛”。

我们要知道一个观念，佛法的《首愣严王三昧》“不迷、不取、不动”它不是无想，不是你看到事情你都不想，不是这样！外道就知道攀缘心不好，那我怎麽办呢？我把攀缘心压止，让它都不想“如石压草”不能解决问题，因为你迷惑还在。问题不是你想不想，问题是你那个颠倒的心没有消除，你把石头压下去，禅定失掉了，石头搬开，春风吹又生。我们遇到事情的时候要生起观照，那个“不动”是先有观照的，才“不动”的，不是无想。大家要把外道的冥谛分清楚。

寅二、示见性无还如天上月(分二：卯一、承责咨请。卯二、正示无还)

卯一、承责咨请。

阿难尊者他承蒙佛陀的诃责以后，他有所觉悟了，从教理当中要观心的，这时候再进一次的祈请。

阿难言：「若我心性各有所还，则如来说妙明元心，云何无还？惟垂哀愍，为我宣说！」

阿难尊者说：「我现在知道我的攀缘心都是跟六尘借的，到最后都要还给人家，就像客人暂住旅馆休息一下就要离开了。佛陀您说我这微妙光明的心性是无所归还，那到底是怎麽回事呢？希望佛陀依止大悲心，为我等凡夫众生再进一步的开示，到底我把所有东西都还给别人以后，我剩下什麽？」

我们讲“本来面目，直下承当”，什麽是你自己，我是谁！谁最能够代表我自己。在本经的观念，你先把借来的东西都还掉，你就能够找到你自己，先把你借来的东西都还掉。你一个人从下面走上来，你一个人而已，你什麽都没有，就是一个人，然后你跟学院借一个书桌，借一张椅子，借一只笔，借纸写字，你现在很多东西，有桌子、有椅子、有笔、有纸，但是这桌子椅子笔跟纸是跟学院借的，你离开的时候，桌子椅子笔跟纸都要还给人家，剩下的就是你自己，从这个地方你自己慢慢体会。

卯二、正示无还 。

佛陀告诉我们当我们六根攀缘六尘的时候，我们借了很多很多的因缘，很多因缘都要还给人家的，死掉以后都要还给人家的，有一个东西你不用还给人家，那就是你自己的东西。

(分三：辰一、就月喻显法体。辰二、以可还显不还。辰三、结不还是本心)

辰一、就月喻显法体。

借着月亮的譬喻来显现法的自体(真如本性的自体)

佛告阿难：「且汝见我见精明元，此见虽非妙精明心，如第二月，非是月影。」

佛陀正式要开显的是见性，但是他必须假借见精来开显见性。佛告阿难说：「譬如你阿难尊者你现在看到我的相状。你是怎麽看到的呢？是假借见精(见分)。本见就是见性，它是没有能所

的，它看到一切法很清楚，但是它没有能所，但是你念头一动以后就产生能见的见分，跟所见的相分，产生能所。但是见分照了万物的时候，它第一念不带名言，所以讲“见精明元”；“见分”它本自是清净光明，它这光明不是本性，但是因为它不带名言的分别，它是第八识的自体相分，《唯识学》说它是依它起性，所以它是带妄的，但是它不是见分跟相分产生执着以后的徧计执。见精本身是一个带妄的东西，但是它本身因为没有分别，第一念还没生起分别的时候，此见虽非妙精明心，见分虽然不是我们真实精明的心性，就好像是第二月，已经不是月影。」

这地方讲出三个东西：第一个月亮，真实的月亮，我们的本来面目，我们的“见性”，我们用手捏眼睛，一直捏了几次以后，看到月亮旁边产生一个月影，一个模模糊糊月亮的影像，就着月亮产生一个月的影子，同一个月亮看看起来已经有一点模糊了，这就是“见分”，很接近见性但还不是见性；第三个是，月亮印在水中，产生一个月的影像，这个就是“妄想”，这月影是依水而有，没有水不可能有月影，最后要还给水，是生灭的。

佛陀这地方是假借第二月来开显第一月，用带妄的见分来开显真实的见性。因为为什麼呢？见性无形无相，你很难开显的，「开口便错，动念即乖」；说你才动眉头，就犯祖师的规矩，你根本没办法动念头，所以你无形无相的的见性很难去开显，只好假借见分来开显“藉用显体”。

◎辰二、以可还显不还。

从归还的因缘当中显现我们不归还的，我们众生本具的见性。

许示无还　汝应谛听！今当示汝无所还地。

你们要如实的聆听！我要开示在一切因缘当中，什麼是你真实的本来面目，什麼是无所归还的。

以下佛陀讲出了四对咏，八种相状：明暗一对，通塞一对，同异一对，清浊一对，共四对。四对当中各有所还。

诸相皆还这地方古德的注解，特别是圆瑛法师他讲到法体跟相用“体跟相”；譬如说日轮(太阳跟光明的关系)，日轮是体，光明是它的作用，有日轮才有光明，所以光明是跟太阳借的，假设太阳走的时候它会把光明带走。为什麼有光明？因为有太阳。太阳是体，光明是它的作用，所以当太阳离开的时候，它一定会把它的光明带走，体一离开会把它的作用带走，所以光明是要归还的，因为你跟太阳借了光明，它走的时候你要归还给它。

具列八相

阿难！此大讲堂，洞开东方，日轮升天，则有明曜；中夜黑月，云雾「不识己者是自己」暝(ㄇㄧㄥ)，则复昏暗；户牖之隙(ㄒㄧ)，则复见通；墙宇之间，则复观壅；分别之处，则复见缘；顽虚之中，徧是空性；郁土＋孛ㄅㄛˊ之象，则纡昏尘；澄霁(ㄐㄧ)歙氛，又观清净。

阿难！譬如在这大讲堂当中，洞开东方，你把门窗打开，在东方的地方我们看到日轮缓缓的升上天空，有太阳就产生光明，则光明照耀，以日轮为自体而产生光明，光明因太阳而有；到了黑月(我们有白月跟黑月，黑月就是三十号的晚上，而且是在中夜，大概在子时的时候。)在没有月亮晚上的子时，假设空中又出现很多云雾的障碍，就会出现晦暝的昏昧的气象，这时候空中产生黑暗的相状。这黑暗相状是怎麼来呢？是因为有黑夜的关系，才产生黑暗相；所以昏暗是跟黑夜借来的(明暗一对)。

(通塞)从窗户跟大门这些没有关闭的隙缝当中，我们会看到一个内外通达之相。

通达之相是怎麼有的呢？是因为有隙缝，你把隙缝塞住了，通达之相就没有；所以通达之相是跟隙缝借来的。我们在墙壁跟屋宇之间，看到一个壅塞不通的相状。为什麼也壅塞？因为有墙壁隔住，所以就不通，壅塞是跟墙壁借来的(通塞一对)

(异相)

分别之处，则复见缘。“见”能见的心，“缘”所见的境。因为有能见的心跟所见的境的和合，就产生很多差差别别的情况，因为有见缘才有分别；所以这分别的差别相是跟见缘借来的。(同相)顽虚之中，徧是空性；为什麼有这冥顽不灵之相呢？因为有广大的虚空，所以它现出冥顽不灵之相；所以冥顽不灵之相是跟虚空借来的。虚空表示相同的相状，分别表示差别的相状(同异一对)

(清浊)

郁土＋孛之象，则纡昏尘。“郁”是早上的地气，山中早上起来会有种白色的云雾；“土＋孛”空中的灰尘。地气跟灰尘的夹杂，就产生一种昏浊的相状；昏浊的相状是跟郁土＋孛借来的。澄霁歙氛，又观清净。“澄霁”雨过天晴以后，雨水把空中的灰尘洗乾净了，把乌云也收摄起来了，就显出清净的相状。清净的相状是怎麼来的呢？是假借澄霁的因缘而有，是跟它借来的。

佛陀先假借世间有为法的借跟还的关系，来表示我们生灭心跟外境的关系。

各还本因

阿难！汝咸看此诸变化相，吾今各还本所因处。云何本因？阿难！此诸变化，明还日轮，何以故？无日不明，明因属日，是故还日。暗还黑月，通还互牖，壅还墙宇，缘还分别，顽虚还空，郁土＋孛还尘，清明还霁，则诸世间一切所有，不出斯类。

阿难！你看到这种四种八对的变化相，其实它们都有一个因缘的，它从什麼地方来，终究要被它带走，终究要还对方的。怎麼说呢？譬如此诸变化相，光明因为有太阳才有光明，所以我们看到光明你不要太高兴，它是生灭法，它不是你的东西，只要你要还给人家的都不是你的东西

，那只是你暂时的一个过程，光明总有一天要归还太阳。为什麼？没有太阳就没有光明，光明是假借太阳而有，你迟早要还给它。你看到黑暗也不要悲伤，它也不是你本来面目，因为黑暗是要还给黑夜的，当黑夜过去了，黑暗就消失掉；通还互牖，这内外通达之相是因为有门窗的关系，所以你迟早要还给门窗的；壅还墙宇，壅塞不通之相是因为有墙壁的关系，所以要还给墙壁；缘还分别，因为有见缘的关系，才有差别的相状，差别要还给见缘。顽虚还空，冥顽之相要还给虚空；郁土＋孛还尘，地气的昏尘，这种昏昧之相要还给尘土；清明还霁，清明之相要还雨后的天晴。世间一切种种的差别相状，都不出这个道理。什麼道理呢？从什麼地方来就要还到什麼地方去，你跟什麼因缘借的你就要还给人家。

见性无还

汝见八种见精明性，当欲谁还？何以故？若还于明，则不明时，无复见暗。虽明暗等种种差别，见无差别。

这八种的法是变化的，但是你去感受这八种法的那个“见分”那明了的性，你不用还别人。为什麼？我这六根门头明了性我看到光明，假设所见光明是要有所还，但是你的心不用还给别人。为什麼？你还给光明，那你就不能见到黑暗；我们同时看到光明又能看到黑暗，表示当我们把光明还给太阳的时候，我们那个心没有还给对方，所以我们还可以看得到黑暗。所以说，明暗、通塞、同异、清浊等相状有所差别，但是汇归起来我们的见性是无所归还的；明来见明，暗来见暗，乃至于清来见清，浊来见浊。这地方很重要、很重要。

我们怎知道我们这一念心，什麼是本来面目，因为它弄得很复杂，我们这一念心无始劫来跟很多人结很多善缘，很多恶缘，很多想法，我们已经厘不清到底我本来的面目是什麼。很简单，你把借来的东西都还掉，你的想法，你的喜怒哀乐都是假借外境的，把这些该还的还掉以后，剩下就是你自己的东西；不必归还给人就是你自己的东西。

辰三、结不还是本心

判别取舍　诸可还者，自然非汝，不汝还者，非汝而谁？

○97佛陀告诉我们怎麼判断，什麼是我的本来面目，什麼是暂时的因缘呢？佛陀说：「只要是你必须要归还的，你暂时跟外在因缘借来的，你就要归还给别人，要归还的表示它不是你的本来面目，因为你要归还给别人。你说我现在很高兴，这高兴不是你本来面目，因为有人赞叹你的关系，他要不赞叹你就完了！所以你迟早要还给别人，这些都不是你的本来面目，你可以去一直的受用，但是你要知道它迟早要归还给别人。

「不汝还者，非汝而谁」我们这一念寂常心性，清净本然的这一念心性，能够照了万物的心性，能够「不迷、不取、不动」的心性，物来见物，物去归它去，你就是保持「不迷、不取、不动」不必归还那个明了的心性，不是你那是谁？你不用归还那就是你自己，你还不敢承当。

自迷沉沦

则知汝心，本妙明净。汝自迷闷，丧本受轮，于生死中，常被漂溺，是故如来名可怜愍！

我们这一念心，当我们把借来的东西都归还以后，剩下是一种微妙光明清净的本性，这个就是我们的本来面目。我们因为无始劫来一念的迷惑，然后离家出走，然后真如不守自性，开始妄动以后，我们开始在三界流转，丧失本性，枉受轮回，在生死当中受着业力的漂溺，这个是可怜悯者！

我们在借来的东西产生迷惑，我们现在要把主人跟客人分清楚，你的心中有很多东西，但有些东西不是你的是借来的；你跟人家借来的你至少要还给人家，但是你还清楚以后，剩下就是你自己的。有一个禅师说：「我去年很穷，但是我还有个立锥之地，还不错，穷到有一个脚站的地方；我今年穷，锥也无，穷到连站都没办法站。」这表示什麼，功夫进步了，去年它心还有一点迷情执着，他今年完全离一切相。所以禅宗讲一句话：「不以一切万法为伴侣者是谁？」我们心中有很多的想法，但是这都从过去的生命当中点点滴滴累积借来的东西，我们遇到一个好的环境，培养一个正面的想法，遇到不好的环境，对某些事情产生负面的想法，这都没关系，因为它都是借来的，你的本性还是依旧清净本然，你可以重新开始。

《愣严经》的观念它有二个重点：第一、你先恢复本来面目，你先把借来的东西还给人家，还到无可还的时候，那个是谁？

然后再从这个地方出去“借假修真”先求不变，先把借来的东西全部还给人家，然后回到本性以后再“称性起修，从空出假”这时候再跟人家借东西。但这时候你借不是执着，是大悲的愿力“借假修真”假借因缘积功累德广度众生。所以我们修行是怎样呢？先还再借，先把东西还给人家，先回到你的清净本性，然后再重新出发，一定要这样子，否则你一被纠缠不清，你很难解脱出来。所以为什麼先求不变，“无不还归此法界”然后再求随缘，“无不从此法界流”，是这样的次第。先把借来的东西还给人家，还到无可还的时候，再从那个地方再出来，这时候再重新借一次，但是心态完全不一样，你照样吃饭、照样睡觉，你照样拜佛，但是你所做的功德都是跟无上菩提相应。(这课程很重要，诸位好好体会。)

◎12m021m　讲义第四十三面(十番显见第六科)

癸六、约周徧显见性非物

○98我们相信佛法以后，我们就开始从事佛法的修学，在整个修学当中有二种力量来改变我们：一个是能念的心，心力不可思议；一个是所念的法，法门不可思议。

从修学的道次第来说，我们刚开始是先注重法门的力量，以法门来转变我们的心。所以刚开始

我们透过拜忏、诵经、念佛、持咒，透过这些法门法力不可思议，来灭除我们的罪障，来栽培我们的善根。所以我们刚开始心跟法接触的时候，我们的心是没什麽力量的，由法来引导我们，这种情况我们称之为「安乐道」；会从生命当中产生安乐的果报，因为它帮我们消业障，增长我们的福报，所以会从痛苦转成安乐。

慢慢的慢慢的我们开始修习大乘经典《愣严经、法华经》，我们除在做功课的时候安住法门以外，我们日常生活当中会生起一种微密的智慧观照，起心动念我们开始观照我们的念头，什麽是真实的？什麽是虚妄的？「达妄本空，知真本有」从这个地方开始去返妄归真。所以到第二个阶段我们开始用心灵的力量来主导法门，以心力来主导法力。因为这时候他在做功课以外多了一分的观照力。

过去佛学院有一个老和尚叫达空长老，他有一天跟信徒聊天的时候，信徒跟老和尚开玩笑说：「师父！还是你们出家好，你们出家众都很清闲的，我们一天要忙东忙西的。」

老和尚说：「出家比在家还忙，你们在家的工作八个小时就没事了，平常我的日常生活，我的念头遇境逢缘，起心动念，我每一个都要观照我的念头，非常忙碌的。“念念照常理，心心息幻尘，徧观诸法性，无假亦无真”，念头都是要观照自己的念头。」

所以当我们在日常生活当中，开始生起微密观照的时候，我们就开始进入《首愣严王三昧》，而不只在作功课的时候。离开了佛堂，你日常生活当中，在六根门头你开始要生起观照，什麽是真心，什麽是妄心？开始弃生灭守真常。

这时我们在修学佛法就不只是安乐而已，开始趋向于解脱道，开始在对治生死的业力了，因为你念头开始改变了，你的生命开始变化。当然我们今天微密念头要生起观照之前，必须要有大乘的正见，你要了解是你什麽真实的本来面目，什麽是我们真实的心性。

本经当中对于我们真实的心性提出二个重点：一、它具足不变性，整个外境的因缘变化当中，我们的心产生喜怒哀乐的变化，但是那个不变的是谁？它不随外境的因缘而变化的，这种离相清净的一个体性。二、它有随缘的作用，它不但是有它的不变性，它随顺迷悟的因缘能够显现十法界的因果，有这种妙用。

当我们开始了解不变跟随缘，随缘跟不变的观念的时候，我们的日常生活就能够真实的生起《首愣严王三昧》，就能够销我亿劫颠倒想，乃至于成就诸佛的功德。

这一科是十番显见的第六科，前面的五番，基本上佛陀在发明真性的时候，都是偏重在不变这一部份观念，第六科以后佛陀开始讲到随缘的部分，佛陀对真性的开显，可以说越来越详细。这一科相当的重要，佛陀开始讲到随缘的作用。

癸六、约周徧显见性非物

“周徧”指的是见性的体性是圆满周徧的，它是徧一切的过去现在未来，徧一切十法界的因缘，从一个周徧圆满的角度来开显见性它不是一个外在的物质。那麽这物质它有二种特色：第一、它有一定的形象，它是固定的，譬如桌子它就不能变成椅子，椅子它就不可能变成抚尺，物质它是有一定的形状。第二、物质它没有明了分别的功能。身为一个真实的心性，它是没有固定的形象，因为它有随缘的作用，而且它有明了性，所以心性它不是一个物质。

这一科对整个修学是有重要的概念。

(分二：子一、示无差别义。子二、示无大小义)从无差别跟无大小来证明所谓不变随缘，随缘不变，它就是我们本来的心性，不是一个外在的物质。

子一、示无差别义。(分二：丑一、问。丑二、答)

无差别简单的说就是见性的体是没有差别的，在凡不减，在圣不增，心佛众生三无差别。不同外在的物质它有大小的种种差别，从无差别当中来开显我们真如的体它是心法不是物质。

丑一、问。

阿难言：「我虽识此见性无还，云何得知是我真性？」

阿难尊者提出一个疑问说：「佛陀经过前面的开示，我终于了解到这个见性在一切因缘变化当中它是无所归还的。佛陀在前面讲到我们这一念心在遇到因缘的时候，会产生快乐，会产生痛苦，这快乐痛苦的感受是因缘而生，所以它都是必须要归还给因缘。但是身为见性，它的清净本性是无所归还的。但这时候的无所归还阿难尊者还不敢直下承当，他说即便它是无所归还的，但我怎麽知道它就是我本来具足的一个真实心性？」

蕅益大师说：「阿难尊者这时候已经了解到真性一种随缘不变之体，但是他对这随缘不变之体，他认为在我们心中以外，有一个昭昭灵灵的物质，这个物质它就是一个随缘不变之体。换句话说，阿难尊者他对这个心性，这随缘不变之体，他不敢直下承当的；他认为这东西跟我没有直接的关系，它是离相清净的，我的心本来就生灭变化的，他对整个心性的本体还是无法去承认、去认同这个就是我的本来面目。所以他说：云何得知是我真性？怎麽能够知道它就是我真实的心性呢？」这时阿难尊者对心性的确是不敢承担的，我们看佛陀怎麽来开导这个问题。

丑二、答(分三：寅一、约迷悟明无差而差。寅二、约自他明差而无差。

寅三、正示见性非物)

寅一、约迷悟明无差而差。约着迷悟来说明见性是无差而差，这一段正式显现见性有随缘作用。它的体是无差别的，是清净本然的，但是它的作用会因为众生迷悟的差别而产生大小不同的作用。从这地方来证明心性它不是一个物质，真如不是一个物质。

身为一个见性，它的体前面讲过是随缘不变的，既然它身为不变化，它就在整个十法界你造善造恶当中，它是不能变的，但是它的作用就有变化，以迷悟的不同它有所变化。这麽一个清净的的本性它在声闻因缘当中，它的表现是怎麽样？

声闻之见

佛告阿难：「吾今问汝，今汝未得无漏清净，承佛神力，见于初禅得无障碍；而阿那律见阎浮提，如观掌中庵摩罗果。

佛告阿难：「我现在问你一个问题，你现在还没证得清净无漏的果位(阿难尊者这时候视同凡夫，连初果都没有证得，所以他是个有漏位。)但是你能够承蒙佛陀的神通加持，你的眼根产生见的功能，可以看到初禅天，在初禅的境界当中的种种物质，都能够了了分明而无所障碍。这是阿难尊者凡夫的一个见的功能，在佛的加持力中能够见到初禅的种种诸物。而一个阿罗汉阿那律尊者(天眼第一)，天眼第一的尊者，他的天眼现前的时候能看到南阎浮提(一个世界，佛法的意思就是中间一个须弥山，左右有四大部洲，南瞻部洲就是南阎浮提，我们住在南瞻部洲)，就好像看到手掌当中的庵摩罗果(有人说像一个小桃子一样)。」

阿那律尊者他的见的功能，能够看整个南阎浮提，就像看手掌中的小桃子那麽样的清楚。声闻人他的特色，他是我空法有，他还有一些法执的，但他我空的智慧是现前的，所以它的见比凡夫还好。

菩萨之见　诸菩萨等，见百千界。

菩萨的心他有我空的智慧还有法空的观照，他能够分证二空真如理，所以这种法身菩萨，他能够见到百千的世界。

这地方的意思是说：你是一个初地菩萨，你是见到一百个世界，在一百个世界作佛；你是二地菩萨，见到一千个世界，在一千个世界作佛，地地以十倍的速度而增长。为什麽呢？因为菩萨的迷惑比声闻人已经降低了，他不但是证得我空还有法空。

如来之见　十方如来，穷尽微尘清净国土，无所不瞩。瞩＝见

佛陀的见性在他的心中所表现的功能，他能够穷尽，就像微尘这麽多的十方无边的清净国土无所不见。

佛陀对于整个三千大千世界，《金刚经》说佛陀对于众生的起心动念…。你看众生有多少，天上飞的地上爬的海上…等等的众生，每一个众生的起心动念，佛陀同时能够了了分明，佛陀的见到这种境界，他是无所不见无所不知。

凡夫之见　众生洞视，不过分寸。洞视＝尽我们最大的力量

凡夫的见的功能，尽我们最大的力量，我们顶多也只能看到分寸的距离，换句话说，我们隔一道墙，我们就看不到了。

这段经文佛陀所要表达到底是什麽？佛陀的意思是说：

○99同样一个「见性」，见性是每一个人都相同的，心佛众生三无差别；但是把它放在不同的心中，它产生的效果功能就不一样。见性把它放在凡夫的心中，凡夫的执着很重，我们的功能就表现不出来；把它放在阿罗汉的心中，就看到南阎浮提；把它放在菩萨的心中，看到百千个世界；见性把它放在佛的心中，就看到无量国土。」

这就表示见性它的作用，是有随缘的作用，一为无量，无量为一，它有变化的作用。所以从这一点可以知道，见性不是一个固定的物质，它不是一个物质，物质是不能够有太多的功能相状的变化、不可以。物质的特色叫作“执碍”它有固定的质量，它产生一定的障碍：你放的桌子你就不能放椅子，它有一定的执碍。

但是你看我们的内心，见闻觉知，的功能是随着我们修学它不断的变化。你看！同样是一个凡夫，你看智者大师，智者大师在修《法华三昧》之前，他的见的功能跟我们一样，看到我们这种日常生活的见。但是智者大师他在修《法华三昧》的时候，跟《法华三昧》相应的时候，成就“旋陀罗尼”之时，他那时候在定中看二千五百年前佛陀在法华会上，灵山会上说法的状态，他看到自己在座，他的老师慧思禅师也在座，也就是说他的见功能能够追溯到二千年五百年前的现象。

诸位要知道禅定是现量境，这不是妄想哦！禅定的境永远是现量境，都是真实的，禅定不可能起颠倒。

什麽是现量境？它是什麽境就是什麽境，没有个人的分别。

虚云老和尚的年谱讲到说：虚云老和尚在禅堂，有一天功夫相应的时候，他能够看到隔好几间寮房他们在讲什麽话清清楚楚；后来他继续用功，他有一天看到(那时二次大战快要结束了)美国的飞机，丢下二颗原子弹把广岛跟长崎炸得…那爆炸的相状像香菰一样。在那时候原子弹还没炸下去，换句话说他看到了未来，众生的业力成熟他看到了未来。

我们只是看到现在，但是禅定的人可以看到现在看到未来，那这是怎麽解释呢？
蔼益大师对这件事情，他在《成唯识论、观心法要》作一个注解他说：「他说其实我们见的功能是「十世古今，始终不离当念」。」

「十世古今」就是现在过去未来，生命没有所谓的过去，也没有所谓的现在，也没有所谓的未来，都是当念、当念、当念，我们的执着区隔过去，也区隔了未来。所以当我们的心慢慢的慢慢的摄用归体的时候，我们所有的功能会慢慢显现，慢慢显现…，就能够突破时空。

从这地方我们可以看得出来，同样一个见性表现在整个十法界众生的心中，因为迷悟的不同，产生不同的作用效果。所以我们知道见性它不是一个物质，而是一个有明了性的心法。
前面是约着随缘的作用，来开显见性的明了作用。
寅二、约自他明差而无差。

“自”是阿难尊者能见的见性；“他”是阿难尊者所见的种种诸物。从自他当中来说明见性是差而无差。什麽差呢？所见的万物是差别的，所见的物质是千差万别；但是能见的见性是没有差别的，是同一个见性。这地方发明不变的体性。
这地方先说明我们的心跟外境接触的时候产生能所，现在讲所见这一部份。
示所见物
阿难！且吾与汝，观四天王所住宫殿，中间徧览水陆空行，虽有昏明种种形像，无非前尘分别留碍。 留碍＝物质的自体

阿难！姑且我佛陀与你阿难尊者，我们二个现在共同的来观察四天王所住的宫殿(我们一个小世界的须弥山半山腰地方。)。阿难尊者因为佛陀的神通加持就能够看到四天王的宫殿，在宫殿的整个中间(“中间”下至大地，上至于四天王；上到达须弥天的山腰，下至大地)你可以普徧的见到水(水中的鱼虾…)、陆(陆地的牛羊“)”、空(空中的飞鸟…)，三种动物的活动。在整个大地跟四天王宫中间，你看到万物活动的状态，乃至于你可以在虚空当中看到昏明的种种体性相状：“昏”太阳照不到的地方，譬如被山或树所遮盖阴暗的地方，跟太阳照得到光明的地方的种种差别。这以下种种虚空的差别跟动物的差别，这个都是前尘，都是你所见的种种的尘境差别的体性，这都是整个万物差别的自体。

当我们依止见性产生见分去分别万物的时候，外在的物质世界是千差万别的，没有一个是完全相同的。
就中拣择　汝应于此分别自他，今吾将汝择于见中，谁是我体？谁是物象？

佛陀希望阿难尊者从能见跟所见当中做一个拣别，你应该从这当中来分别自他。阿难尊者他现在搞不清楚，什麽是我自己的东西，什麽是别人的东西，他现在还不认为见性是他本来的东西，所以佛陀必须从自他的“自”是能见的自性，“他”
是所见的万物，从自他当中加以分别。你要从能见跟所见当中，来分别什麽是你能见的自己的自体，什麽是你外在因缘的变化，你要分清楚，你不能含煳笼统的。
物见之别
以下佛陀正式的从一个能见所见当中，分别什麽是阿难尊者你自己的本来面目，什麽是外在的一个暂时的变化因缘，把自他分清楚。
是物非见
阿难！极汝见源，从日月宫，是物非汝；至七金山，周徧谛观，虽种种光，亦物非汝；渐渐更观，云腾鸟飞，风动尘起，树木山川，草芥人畜，咸物非汝。

阿难！你现在穷尽你能见的功能，从日月宫(也是在须弥山的半山腰，他跟四天王宫是齐的，在四天王宫的附近有日宫跟月宫(太阳跟月亮))，你所见到的太阳跟月亮，都是所见的物质，这就不是你阿难的本性，这个是外在的物质；乃至于到七金山(须弥山旁边有一重的香水海，然后有一重的七金山，再一重的香水海，在一重的七金山，如是乃至于到了七重。七金山所住的众生他的福德比天还小，比人间还大，他的宫殿都是宝物所成，他的福报比天还差一点)，你现在站在须弥山的半山腰，你往下看到七金山，你能够周徧详细的观察到，七金山所住的宫殿，有种种宝物的光明，这种宫殿的光明也都是物质，也不是你的本性。你渐渐的由上而下再观下去，你看到了白云的飞腾，鸟类的飞行，看到了风吹树动，乃至于尘土扬起，你看了树木山川，乃至于草(比较大棵的叫草)芥(比较小像蔬菜的叫芥)人畜，整个植物乃至于人类，种种的畜牲动植物，你往须弥山的半山腰看下去，这些种种的万物都是属于物质，这都跟你阿难尊者没有关系，那都是生灭变化的物体。这地方佛陀将所见的物质标出来，以下是能见。
是见非物
阿难！是诸近远诸有物性，虽复差殊，同汝见精清净所瞩。则诸物类自有差别，见性无殊，此精妙明，诚汝见性！

100佛陀跟阿难尊者说：阿难！这些远近种种物质的体性是有种种差别，但是你能见的见分，这种见精是同一个见精它清清楚楚所看到的；也就是说这麽多所见的物质是由很多差别的，但是你能见的见分是同一个见分。身为一个见分是一个精纯光明的自体，这就是你阿难本具的见性，你还不敢承当！

这一科其实佛陀所要表达的是，我们这一念心去攀缘六尘的时候，因为时间久了攀缘久了，我们这一念心已经被六尘同化了，被物质物化了，我们已经搞不清楚，什麽是我的本来面目，什麽是外在的物质、搞不清楚。这是很严重的问题，就跟阿难尊者一样，认为见性是个物质，因

为他的心已经被物化了。

倓虚老和尚他在讲《愣严经》的时候，在期中考出一个题目，他说：「你一个出家众，你除了上殿，平常作功课以外，你还怎麼用功？你除了上殿拜佛、诵经作功课以外，那麼日常生活你要怎麼用功？」后来老和尚给的答桉就是八个字：「迴脱根尘，灵光独耀。」

我们平常生活是用这个心来主导我们的行为行动，但是心的活动它要依止根，有一个所依的根，然后它要有一个所缘的尘。所以你一旦心一动，一定有根有尘，但是他这地方的「迴脱根尘」不是你拒绝了根尘，你拒绝了根尘，你的心就不能产生作用，而是你要在根尘的因缘当中，你要能够见相离相；你的心跟外境接触的时候你要知道，什麼是你的本来面目，什麼是你的清净本性，什麼只是你一个外在暂时的因缘，你要分清楚。能见的心所见的物，什麼是你自己的本来面目，什麼是一个外在假借的因缘，你要很清楚！所以你在整个因缘的根尘当中活动，你要保持「不迷、不取、不动」，这叫「迴脱根尘，灵光独耀。」。
你随时要知道什麼是你清净的本性。

〔禅宗〕在打禅七的时候，有些人眼睛乱看，纠察师过去就“啪”就打下去，看什麼看，哪一块砖块是你的？

我们现在所生活的物质都是暂时在生命当中借用的，我们一个生命出生以后，我们假借父母的因缘，假借这个身体，然后用这身体来假借佛法拜佛、念佛，我们假借很多因缘来积功累德，但是等到死亡的时候，这些东西全部要归还，我们空空的来也空空的走，那麼到底什麼是我们真实的东西，这个你要去参一参！

我们现在因为我们搞得煳里煳涂，什麼是自己的心性，什麼是假借的因缘；因为我们的心跟外境接触的时候，心有所住；我心住在某一个人身上、某一件事身上，你就忘失你的本性。「心有所住，即是非住」，就像阿难尊者一样，我们心经常向外攀缘，我们已经搞不清楚什麼是我们的本来面目，我们的心已经被物化了。
　　这时佛陀说你要厘清，你这明了的心性假借父母
，而产生一期的生命，假借五蕴的身心让你来拜佛、念佛、持咒、诵经，成就种种的资粮。但是你要分清楚这麼多因缘变化都不是你的本性，那跟你没关系，那是假借的。

事实上你那「精纯妙明」的心性只有一个，那个你要找出来，你要从那个地方直下承当。我们在修《首愣严王三昧》的时候，你的明了的心要：「念念照常理」，你的念头就是要观照你的清净本性。刚开始先把它厘清，什麼是你自己的东西，什麼是外在的东西，你先把它分开；把一切能见所见当中，还它的本来面目。套一句倓虚老和尚说的话：「迴脱根尘，灵光独耀。」就是这个目的。

这地方佛陀已经把整个消息透漏出来，你要在日常生活穿衣吃饭的时候，把你的本性找出来，也就是说它随时存在的。海公常讲一句话，他说：「见性是一个很平常的东西，不是一个很深妙的东西，只是我们穿衣吃饭当面错过而已。」海公常讲，日常生活就现前了，只是我们当面错过。我们的心住在物质上，结果被物质所转而失去本性，因小失大。我们追求一个暂时的因缘，而失去一个永恒的东西，你现在要把它看清楚。这就是所谓从自他当中，你从你自己的见性跟所见的万物当中，把差跟无差的概念弄清楚。
　　寅三、正示见性非物
佛陀说：「我前面所说的不变随缘，随缘不变的见性，它绝对不是一个物质，它正是你阿难尊者本具的现前一念心性，就是你自己的心性你应该承当的，它不是一个物质。」
　　转难破可见　若见是物，则汝亦可见吾之见。
　　若同见者名为见吾。
　　吾不见时，何不见吾不见之处？

「转难破可见」从阿难尊者的转计问难当中，来破除见性是可见的。为什麼佛陀要强调见性是不可见的？因为只有物质才可以见到，因为阿难尊者他执着我的见性就是一个物质。身为物质它必须有固定的形状，因为他是个执碍的东西；但事实上见性是不可以见的，所以它不是物质，它没有固定的形象。

假若能见的见性是一个物质，那麼物质是有形象哦？那麼你阿难尊者，就可以见到我的见性。喔！因为它是个物质。如果身为见性它是固定形象的物质，那麼你阿难尊者可以看到我的见性，我佛陀也可以看到你阿难的见性，应该是这样子。如果假设见性是物质的话是这样子。

阿难尊者下面就转计。若同见者名为见吾。阿难尊者说：「我可以看到你的见性啊，怎麼不可以？」
　　什麼是“同见” 呢？譬如说我们共同看一个东西，如我看花你们也看花。

这时阿难尊者就说：「佛陀你看花的时候我也看花，那我就看到你的见性啦！因为你看到花我也看花，所以我们同时看花，这时候我就看到你的见性了。」假设你阿难尊者你执着“同见”一个物质，就个就是见到我的见性。

这时佛陀就问阿难说：「当我不见的时候，我把见性抽出来不见这个花，我们不要同时见一个东西；我现在不看这个花，你自己看花我不看，那你应该要能够知道我的见性在哪里；当我不

见这个花的时候，不见这物质的时候，那你为何不能见到我的见性呢？事实上见不到，因为我不看花的时候你看花，那我的见性在哪里你就见不到了。」

从这个地方我们得到一个结论，见性是不可以见的。你看！你看到这个人的形状，但是你看不到它的见性，它不是个物质。

双证见非物　若见不见，自然非彼不见之相。

若不见吾不见之地，自然非物，云何非物？

「双证」从二个方面来证明见性不是物质：第一从见，第二从不见。

(见)佛陀说：「我不见物质的时候你就见不到了，假设你执着说，诶！佛陀！你不见花的时候，我也见得到你的见性，不是见不到的。你阿难尊者可以见到我不见物质的时候的见性在哪里，那个地方有问题；自然非彼不见之相。那你所见到的不是真正我见性的相状。为什麼？因为这讲堂当中有很多人，有你阿难尊者，有很多的大阿罗汉，有波斯匿王…等等，不是你阿难尊者一个讲就算了。你说我们两个同样见到花，你看到我的见性，我不见花的时候你也见得到，为什麼别人看不到只有你见得到呢？所以你所谓的见到我不见的时候，其实那不是我真正不见的相状，不是我见性的相状，因为别人看不到嘛！只有你阿难看得到，那这是你错误的执着，所以见是不合理的。」

（不见）假若我的见性你是见不到，你见不到我不见的时候，见性在哪里你见不到，那麼可见，见性它不是一个外在的物质；不是外在的物质，那麼它不是你阿难尊者本来具足的见性，那是什麼？你为什麼不敢承当呢？

这地方是说：你见不到我的见性在哪里，那表示见性是不可以见的，不可以见的表示它不是物质，它不是物质就是心法，是一个有明了性的心法，这是你阿难尊者当下现前的一念心性，就是你的本来面目，你为什麼不敢承当呢？

这地方有责难的意思。

反辩物非见　又则汝今见物之时，汝既见物，物亦见汝，体性纷杂，则汝与我，并诸世间不成安立。

阿难！若汝见时，是汝非我。见性周徧，非汝而谁？

「反辩」用相反的方式来论辩，假设物质是能见的话，那这地方就有问题了。

你依止你的见性见到物质的时候(物质是没有明了性的)，假设你说物质也有明了性。你说佛陀你刚刚说见性是一个有明了性的东西，那麼有明了性的东西也不一定就是我啊！可能物质也有明了性阿！

(佛陀破斥)佛陀说：「你用见性见到物质的时候，那麼假设物质也有明了性，那你见到物质，物质也见到你，这样子有情无情的体性变成非常的杂乱，有情是有明了性的，无情是无明了性的，这样体性就杂乱。那麼你阿难尊者跟我佛陀还有世间一切的法，这种个体就不能安立，就坏世间相，破坏世间的安立……未完」

◎12m022　讲义第四十五面

寅三、正示见性非物

101我们一期的生命在跟外境接触的时候是有能所的，一个是能念的心，一个是所缘的物。我们这一念心习惯性以攀缘心，所以跟物质接触的时候，就对这物质有所住，这个心就住在物质上面，住久了以后我们已经忘了我是谁，我们的心开始被物化了，被物质同化了，变成一个固定模式的自我意识。

所以佛陀在讲见性，不变随缘，随缘不变的时候，我们很难承当，这个跟我们没有关系，我不是这个样子。因为我们的思考变成固定化，我们的思想变成固定化，行为已经变成固定化，已经被物质同化了，因为只有物质才有固定形式。

我们因为被物质同化以后，我们失去佛陀广大的功能，就像大海失去了变成一个小水泡；追根究底就是我们心中被物化以后那个执取要把它破掉。所以佛陀要告诉我们，“见性”不是一个固定模式的物质，其实我们可以去产生更大功能的，因为它有随缘义，随缘的作用。

前面的二科都是说明见性不是物质，这一科是反证物质不是见性，身为一个物质它没有明了性；前面是证明见性不是物质，这地方是证明物质不是见性，当然佛陀都是用相反的方式。什麼是相反呢？先假设物质是见性，假设物质是能见。

假设物质是有明了性的，那会有什麼问题呢？物质是有明了性的，那你现在看到桌子的时候，桌子也看到了你。汝既见物，物亦见汝。那这样子能所的体性，有情无情的体性产生了杂乱。因为你能见的是有明了性，所见的物是没有明了性的，那这样子谁是能谁是所，谁是主动，谁是被动的配合？完全杂乱。进一步来说：你阿难尊者的个体跟我佛陀的个体，乃至于世间一切有情无情的相状，这种世间相完全被破坏的，都不能安立了！所以说物质是有明了性这是不合理的、非常不合理。所以阿难你应该知道，假若你依止见性，见到一切物质的时候，这样的见性就是你自己的见性，你的见性是周徧法界的，而俱足万德万能的，这个不是你本来具足的见性，那麼是谁呢？你还不敢承当。

诃责莫自疑　云何自疑汝之真性，性汝不真，取我求实！」

“云何”这个云何有诃责的意思。为什麽你到现在对于你的本来面目，对于你父母未生之前你真实的心性，清净本然，周徧法界，随缘显现无量功德的这种见性，你还产生怀疑，如此的见性你还不敢直下承当（性汝不真），你还期望我来为你证实，为什麽还需要这样子呢？为什麽还期望我来外你求证呢？这就是你踏踏实实的现性，你还不敢承当，还要我来跟你开示，还要我来为你作证明！

102我们已经失去本来面目太久了，我们离开我们的本性，就像乞丐离开大富长者家太久了，流浪太久自己已经被乞丐化了，乞丐做久变乞丐化。我们在这一念心依止攀缘心，攀缘色身香味触六尘的境界，攀缘久了之后已经被物化了，被物质同化了。所以我们听到一个随缘不变、清净本然、周徧法界，随缘显现妙用的这样的一个即空、即假、即中的心性，这是你本来的东西，你反而不敢承当，而不是你的东西你抓着不放，变成这个样子。

物质同化不是只有在家居士，你有时候学佛都会被物质同化，我们举一个实际的例子来说明。《六祖坛经》有一个叫法达法师，法达法师他用功，他去见六祖大师，跟六祖大师顶礼的时候，头没有全着地。

当然六祖大师是明眼人，一看就知道「仁者心中必有一物」，你心中一定有一个东西，物在障碍你，你已经被物化了。法达法师：「对啊！我的心中有一个东西。」六祖问：「什麽东西？你可不可以把它讲出来。」他说：「我诵法华经，诵三千部。」(这是非常不容易啊！一部《法华经》二十八品将近七万个字，正常速度差不多要六至七小时，假设你一天诵一部，你要诵八九年才能够诵三千部。)你诵《法华经》三千部后，我们诵《法华经》把《法华经》当作自体，我们的心就住在《法华经》，然后被《法华经》同化了，把《法华经》的法放在心中。就是我法二执，我们以这个当自我意识。)

这时六祖大师就破他说：「你要知道佛陀讲《法华经》的目的，是假借《法华经》的经文让你能够开示悟入佛的知见，让你悟入本性不是要你执着《法华经》的经文，你执着三千部。」

他这样的诵《法华经》变成人天福报，他的心被《法华经》所转，心迷《法华》转，他的心跟着《法华经》走，他一直执着他诵《法华经》三千部，一直把这个法放在心中，结果失去他的清净的本性。六祖大师破斥他以后，他当下开悟，他讲一个偈颂说：

「诵经三千部，曹溪一句亡；未明出世旨，宁歇累生狂。羊鹿牛权设，初中后善扬；谁知火宅内，原是法中王。」

他诵经三千部，他一直执着《法华经》的经文，一直执着《法华经》的功德，把这功德当作自我，结果他的心放弃世俗的东西而执着《法华经》，已经被《法华经》物质化了、固定化了。他说还好遇到六祖大师，诵经三千部“曹溪一句亡”你一句话就把我破了。「未明出世旨，宁歇累生狂？」我如果不能了解佛陀出世的本怀，就是要我们透过经文明心见性，我还以为诵《法华经》这就是一个功德；假设我不能明白佛陀出世的本怀，我不能解脱生死，诵《法华经》变成：第一个成就大的福报力、第二成就未来得度的善根，如此而已。因为被《法华经》物质化、固定化！

「羊鹿牛权设，初中后善扬；谁知火宅内，元是法中王。」

在三界火宅这一念妄想的心，就是佛陀所证，众生本具的清净本性。

佛陀一再的告诉我们，物质是固定的形状是没有明了性的，我们的见性是有明了性了，它绝对不是物质，它是一个心法。我们因为在物质上执着太久，所以已经被物质同化的，这个时候佛陀希望能够透过种种的证明，把我们的本性恢复起来。

子二、示无大小义 (分二：丑一、疑问。丑二、答释)

佛陀都在证明一件事情，就是见性不是物质的这个观念。那麽物质是有大小的，你看桌子比椅子大，椅子比抚尺大，既然是有形状，它就会产生大小的对立。但是见性，身为一个我们众生本俱、诸佛所证的本来面目，它没有所谓大小的差别。

丑一、疑问。阿难尊者的疑问，他提出二个大跟小见的功能。

双举两见

阿难白佛言：「世尊！若此见性，必我非馀。我与如来，观四天王胜藏宝殿，居日月宫，此见周圆，徧娑婆国；退归精舍，只见伽蓝，清心户堂，但瞻(ㄓㄢ)簷(ㄓㄢ)庑(ㄨˇ)。」

庑(ㄨˇ) = 走廊

阿难白告佛说：「世尊！假设正如佛陀所宣说的，见性是周徧圆满的，它就是我当下一念心性，就是我的本来面目，叫我不要怀疑要我直下承当，而不是其它的物质，但是我心中还是有疑问，我不敢承当。为什麽呢？(广大功能)譬如说我阿难跟如来在一起的时候，承蒙佛陀加持的原故，我见性的功能能够普观整个四天王殊胜宝藏所成的宫殿，乃至我安居在日月宫的时候，我的见性也能够周徧圆满，徧照整个四大洲的南瞻部洲的娑婆国土；你看我的见是这麽样的广大，看到四天王殿，看到日月宫，看到整个南瞻部洲。但是这地方有一个问题，当我退归到只桓精舍的时候，我现在跟佛陀回到精舍，我见的功能只看到僧伽蓝(大众僧所居住的处所)，乃至于我回到清心讲堂(说法的地方叫清心，佛陀的法门能够净化众生的妄想)，我只见到屋檐跟走廊。」

阿难尊者的疑问就是，我的见性怎麽会有这二种功能呢，一个是广大的功能，看到四天王殿，

回到精舍以后只看到讲堂左右的屋檐跟走廊。
　　陈述疑问
　　疑见不定　世尊！此见如是，其体本来周徧一界，今在室中，唯满一室。

世尊！如是的见性，它的体性是本来周徧的。当我在四天王殿的时候，我是周徧看到整个娑婆世界，现在回到讲堂的房间，只看到讲堂当中的整个环境。（这地方有大小不定的变化）
　　疑见有碍　为复此见缩大为小？为当墙宇夹令断绝？

这地方的道理到底是见性缩大为小？（我本来的见性在四天王殿是很大，回到讲堂以后缩小？）还是因为墙壁的关系，把我的见性夹断了，让我的见性断掉了？
　　总结请示　我今不知斯义所在，愿垂弘慈，为我敷演！」
　　我现在不知道这个见性由大变小的功能道理所在，希望佛陀的慈悲，为我开示这个道理。

这地方问题点，阿难尊者它提出二个疑问：一、大小不定，见性是不是不定的，这体性是不是突然间变大，突然间变小。二、墙壁的障碍，它的体性是不是会被墙壁所夹断。为什麼我回到娑婆世界的讲堂的时候，一个墙壁就把我障碍住了，是不是我的见性会被墙壁所障碍住。这问题点也就是说阿难尊者还是质疑，这见性是个物质。

103「见性」它的本质是不变跟随缘，这二个是同时的，恒不变、恒随缘，恒随缘、恒不变，所以我们叫，即空、即假、即中，是同时的。

外道提出神我的思想，外道的神我是一个固定的东西，它不能随缘，神我创造万物。但是他们的神我不能跟万物打成一片，不能恒常不变、恒常随缘，即体不变、即体随缘不可以的，它不能这样子。所以外道的体跟用是二分法，能主宰的神我跟所变现的万物二个是独立的个体，是二分法。
　　大乘佛法提出“见性”
恒常不变而恒常随缘，恒常随缘又恒常不变，它体用是同时的，它是不二的法门，它决定不是一个固定模式的物质。

这地方阿难尊者是把见性的体跟用把它区隔。其实体性是周徧，作用才是随缘，他在这个地方产生疑惑，他以为体性好像变大变小，好像有障碍，其实这是作用的关系。阿难尊者这时候对见性的体用产生区隔的疑惑
　　丑二、答释（分二：寅一、破执。寅二、会通）
　　先破除他的执着，然后再会通到道理上。
　　寅一、破执。
　　总示纲要
佛告阿难：「一切世间，大小内外，诸所事业，各属前尘，不应说言见有舒缩。」

佛陀告诉阿难尊者说：「一切世间我们所见的物质有大小的差别，譬如桌子比较大椅子比较小；有内外的差别，如房子之内墙壁以外，乃至于种种的事业；“事”是物的本质，“业”是物的作用，整个森罗万象，这些都是属于前尘(所见之境)。身为你一个本来面目，一个能见的见性，你不应该说你的见性有大小、内外的差别，不应该这样讲，因为见性本身是周徧法界的。
　　先把见性的体标出来，佛陀先讲随缘不变之体，再讲不变随缘之用。
　　举喻详释　譬如方器，中见方空。
　　吾复问汝，此方器中所见方空，为复定方？为不定方？
　　若定方者，别安圆器，空应不圆；若不定者，在方器中，应无方空。
　　汝言不知斯义所在，义性如是，云何为在？

佛陀用虚空跟器具来做一个比较，虚空是比喻见性广大之不变之体，器具指的是我们迷悟不同所产生的作用。

佛陀说：在广大的虚空当中，现在你把它放一个方形的器具，你就看到一个方形的虚空出现了。那我现在问你一个问题，这个四方的器具，它所显现这种四方形虚空的形状，它是固定的？还是变化的？
因为有一个方形的器具才出现一个方形的形状的虚空，这个虚空的形状是固定的还是变化的？

假设这四方形的虚空是固定的，那你把方形的器具拿掉，你换成一个圆形的器具，这时候虚空不应该再变成圆形。那事实上我们把方形的器具拿掉变成圆形的器具，圆形又出现一个圆形的虚空嘛！虚空它有随缘的作用，它不会障碍你的。

那麼假设它是不决定，它是变化的，那麼在方器当中就不应该出现四方形的虚空。所以说也可以说是不变也可以说是随缘，你说你不知道虚空变大变小的义理所在，其实它的义理就是这样子，它就是有不变性跟随缘性。

虚空的体是不变的，但是作用它是随缘，你放一个方形的器具，它就出现方形，你放一个圆形的器具它就出现圆形，它就是不变随缘，随缘不变的义性，哪里还有变大变小的道理存在呢？没有大小的存在，就是一个不变的体跟随缘的作用如此而已。
　　忘尘性徧
阿难！若复欲令入无方圆，但除器方，空体无方，不应说言更除虚空方相所在。

假设我们想要使令虚空去除它方形圆形的相状，要恢复它的本来面目，你不用去创造一个虚空，你只要把之前放的方形圆形的器具把它去掉，空体自然就出现它广大无边，无方形无圆形的相状；而不是说你还要去除去虚空的方形，除去虚空的圆形；也就是说虚空因为有方形的器具变成方形，有圆形的器具而出现圆形。那你说我现在要恢复虚空的本来面目，要怎麽办呢？你只要把那器具拿掉就好了，你不必去除去虚空当中的形状，因为虚空本来就没有形状。因为方形的器具出现方形，圆形的器具出现圆形，那我是不是要把那方形圆形去掉？不必，你只要把器具拿掉就可以了。

反难破执

若如汝问，入室之时，缩见令小，仰观日时，汝岂挽见齐于日面？若筑墙宇，能夹见断，穿为小窦，宁无续迹？是义不然！

假设正如你所问的，你说你从四天王殿回到讲堂的时候，见性缩小了，好像衣服缩水了一样，那你这样讲的话，你看到讲堂所以见性就缩小了，那你出去外面那见性是不是扩大了呢？因为你出去外面看到很大的虚空，看到太阳，那你看到太阳你的见性难道是挽见(挽，是绳子把它打结，二条绳子接在一起)？难道说你出去外面看到太阳的时候，是把一段一段的小小的见性把它连起来，然后一段一段的见到你的太阳吗？难道是用连接的方式吗？因为有墙壁的关系，有屋宇的关系，见性就断绝，那麽你穿个小洞见性就延续出去了？其实道理不是这样子！

见性本身是无形无相，而且它不受障碍的，虽然清净本然没有形相，但它有随缘，因为迷悟的关系，它随顺众生迷悟的执着，而产生不同的作用，但是它又不失它的本性。

藕益大师讲一句话说：「狂华乱舞，空体依然。」“狂华乱舞”就是我们的心中有很多的想法，我们无始劫来薰习很多的想法，好像虚空当中产生很多的花到处飞扬，但是它永远不会染污我们的虚空，“空体依然”，只要狂华消失了，空体就恢复了，不是空体当中还有个狂华，不是的！

藕益大师说到目前为止，阿难尊者的问题已经整个道出来了，一口道出阿难尊者心中的障碍。藕益大师说到这个地方阿难尊者他的问题点在哪里，四个字：「迷己为物！」把自己当作物，自我意识。什麽叫“物”?它是固定模式。

你要知道阿难尊者的问题在哪里，在最后佛陀会通的时候，你才知道佛陀他到底要破的是什麽。就是我们这一念心跟物质接触久了以后“迷己为物”，忘了我们是谁，被物质同化了。到这地方我们可以看得出来，阿难尊者把自己当作物质，所以迷己为物。

佛陀到这个地方把圆融无碍的道理，见性是个恒常不变，恒常随缘，恒常随缘，恒常不变，虽然是清净本然，但是它又随缘显现，虽然随缘显现它又清净本然，这个体用不二的道理，到这个地方佛陀讲完了，最后把这种观念会通到我们修行的止观(这段非常重要)。分二段：先说明凡夫一念的迷惑产生的障碍，第二段佛陀讲到修行止观的方法，一个是病，一个是药。

因迷成障　一切众生从无始来，迷己为物，失于本心，为物所转，故于是中观大观小。

104身为一个见性，我们前面讲过体性是周徧的，当我们摄用归体的时候，当我们的心把它回归到原点的时候，跟佛陀回归到原点的时候，是一如无二如的，心佛众生三无差别的。

我们本来的面目的的确确是如此，所以我们的生命有无量的可能性。从体性来说，我们真的所有的恶法是可以断的，所以善法是可以修习的。为什麽？因为我们见性是清净的，它不是一个物质化的东西，所以我们的生命有无量的可能性。但是这个地方有个问题，当我们一念不觉以后，我们的心态变成「迷己为物，失于本心，为物所转」，这是一个严重的问题，产生我法二执的一种自我意识。

「迷己为物」藕益大师解释这个“己”就是六尘的缘影。把这个自体当作是六尘的缘影。

什麽是六尘缘影呢？把自己当作是一个六尘缘影的固定的形态。

我们不要讲过去生，就讲今生好了。你说我是谁？你是谁，你就是那一念心嘛，你是谁！心是怎麽来的？为什麽会有心，不是上帝创造的，它是薰习而成，你从小生长在什麽家庭，你受你父母的影响，你父母的一举一动，它会产生你的思考模式。长大以后到学校去受了老师的影响，出了社会受了朋友的影响，你跟什麽人在一起，近朱者赤，近墨者黑。

也就是说我们这一念明了的心性，当它受到六尘刺激的时候，会产生一个落谢的影像。

什麽叫落谢呢？

你小时后发生过什麽事情，譬如说你喝水喝到中毒或者怎麽样，你对水就产生畏惧。那这事情已经过去了，但是你还会留下一个影像，五尘落谢的影像，这影像对你产生思想上的引导。这就是我们的思考模式，我们已经被物质化了，我们成长的过程中点点滴滴生命的经验，对我们产生一定的思考。

105我过去举过一个例子说，有一个猎人，这个猎人他养了一只老鹰，以后他要打猎用的，他为了方便把老鹰放在鸡里面，跟鸡群一起养。那麽老鹰比较大，老鹰就整天就跟着鸡跑来跑去，吃东西的时候在一起，玩的时候也在一起，睡觉也在一起。这老鹰眼睛所看到的都是鸡，耳朵听到的也都是鸡的声音，牠从小到大就当作我就是一只鸡，我是一只大的鸡而已。

其实牠是一只老鹰，但是我们要知道，我们讲到心性它不变有随缘义(这很可怕)，它随顺你的

执着它会产生不同的作用。这老鹰长大以后即便它的肌肉非常的强壮，它的手爪非常有力，它就是飞不起来。为什麽？牠已经被物质化了，牠认为牠是一只鸡，鸡怎麽能够飞呢？鸡顶多只能跑得比较快一点而已，怎麽能够飞呢！

后来这个猎人很失望，不管他怎麽训练牠，牠就是飞不起来。猎人实在是太失望了，失望当中又带有瞋心，就把这老鹰放在悬崖边，准备让牠自由落体，想把牠放生。结果他跑到悬崖最高的地方让老鹰自己掉下来的时候。一个人生命遇到危险的时候，它的潜能发挥出来。当老鹰掉到一半的时候，牠展起翅膀飞起来了。

其实老鹰的功能没有失掉，只是牠一直认为牠做不到，我们一个最严重的问题，我们自我受限。你看！

受菩萨戒的时候最怕是什麽？若你有研究菩萨戒，菩萨戒最怕的就是“做不到”，画地自限，这个很严重。在菩萨道里面你不能说我做不到，你可以说我会慢慢改不能说我做不到，「虚空有尽，我愿无穷」。

当我们的心开始被物质化以后，我们从一个广大的心性，具足无量德能的心性，变成...，我们流转太久，做众生太久，卑劣太久，所以我们看到佛陀就觉得佛陀跟我是不一样的，您是万德庄严，我是业障凡夫，我永远跟不上你。

这为什麽呢？迷己为物，失于本心，为物所转。

我们在行为上不能马上赶上佛陀，但是在认知上，先相信你自己有无量的可能性，你要告诉你自己，你现在的思想...当然「理可顿悟，事要渐修。」很多思想要慢慢调整的，但是你要先相信这一件事情，你现在的妄想不是你本来的面目。你的妄想是因为你的生命当中很多的经验，给你很多错误的讯息，慢慢的累积起来，包括今生，包括前生，你遇到很多人，他告诉你很多观念，告诉你很多邪知邪见，在加上你自己的虚妄分别，产生我法二执，但是你的本性永远没有失掉。就像虚空中你放一个方形的器具，你暂时会看到这方形的虚空，但是器具拿掉，虚空它还是恢复它原来的虚空，这叫作「明心见性」，我们叫作「达妄本空，知真本有」。为什麽妄想是空？因为它是生灭的因缘诞生的。

真如本性不是假借因缘而生的，所以它不会假借因缘而灭，它本来具足的。本来具足的东西他是不可破坏的，你没办法破坏它，你造五逆十恶，你还是没办法破坏它的本性。

这地方的问题在哪里呢？我们没有破坏，但是变成有破坏？是无坏而坏？

因为我们迷，把自己物化了，我们自己给自己一个设限，我只能够怎麽样。你看我们烦恼现前的时候，这个东西我们一定要做，因为这个表示自我。其实世界上没有一件事情一定要做的、没有这件事情，所有的想法都可以变的。

我们的问题就是「迷己为物」，把自己物化以后就失掉了我们清净的本性，然后从今以后，为外在的物质，心中的物(我法二执)所转，所以才会出现大小功能的差别。为什麽阿罗汉有这种功能，菩萨有这种功能？这表示我们的我法二执都没有消除，被物化的关系。

这一段一切众生，古德注解是包括九法界的众生都在里面，只是有轻重的差别。那应该怎麽办呢？以下讲修行有三个次第。

觉悟自在

106 转物即佛　若能转物，则同如来。

因地当中要怎麽办呢？第一件事情“转物”。你应该在心中产生一个微密的智慧观照，你不是作功课观照，你经常的起心动念，你要观照「达妄本空，知真本有」，慢慢的舍妄归真，那你就能够慢慢恢复我们原来的本性。

“转物”用理智来转情感，而不是转那个物质，而是转心中的妄想。佛陀喜欢把妄想讲作物质，因为我们的妄想被物化了，你受了物质的影响(六尘的影响)。但是我们现在用我空法空的智慧，把过去物化的妄想把它转过来。

体性自在　身心圆明，不动道场。

果的功德：前面破妄，这是显真，显真的体性。

我们的身心世界就能够圆满光明，安住在一个寂静不动的道场，这道场就是常寂光净土。

佛陀在经典上说，我观一切十方的国土无有寸土可得。〔禅宗〕说的：「本来无一物，何处惹尘埃。」这就是常寂光的道场。

妙用自在　于一毛端，徧能含受十方国土。

显真以后的妙用：于一毛端，徧能含受十方国土。当我们真性恢复以后，我们就能达到事事无碍的法界。

什麽是“事事无碍”？在一个这麽小的东西，最小的东西就是一个毛端，一个眉毛尖端的地方，这小的东西能够含受这麽广大的十方国土，于一毛端，徧能含受十方国土。我们因为能够产生微密的观照，恢复我们的本来面目，我们的功能才能够慢慢的扩大。

107我们的一念心“迷己为物”，我们的心被物化以后会产生执着，执着的结果我们会产生错误的概念，就是追求越多越好。你看我们的生命体，我们喜欢得到，我们不喜欢失掉；但是当我们的心越贪越多的时候，我们的功能就慢慢丧失掉、慢慢丧失掉。其实我们的观念不能改变，我们很难解脱的，我们喜欢“得”，你看财物越多越好，东西越多越好，结果我们反而失去更多。你看！圣人修学是“舍”，他越舍越放下，他拥有越多、功能越多，于一毛端，徧能含受十方国土。

我们从前面的譬喻你可以知道，一个虚空放一个器具，你把这个器具舍掉了就变成一个虚空。忏公师父对修行提出一个概念，
他说：「我们修行有一个很重要的基础的入道法门，就是「学吃亏」。」。

我们喜欢占便宜，因为我们希望能够劳力越少收获越大。结果这种的思考模式，把自己的我法二执更加的坚固更加的物化。其实我们应该学吃亏，学吃亏以后你才能够转变你那已经物化的的东西，慢慢的把它全部都消化掉，恢复你的清净本性。但这不容易做到，不过在概念上你先承认这个观念是对的，这个是趋向解脱。

广钦老和尚的开示说：「有一个居士他到承天寺挂单想要出家，这个居士很用功，做任何事都很认真。有一天他跟大众去出坡，回来以后大家把东西一丢就去吃饭了，他也想要去吃饭。后来执事法师说，你先不要吃，你先把这些工具拿去洗一洗，做完再去吃饭。

他觉得他吃亏了，大家一起做事，回来以后我要去洗。他一气之下就想要走了。老和尚把他叫到寮房里面来，他说你一走出去，你整个修道的因缘全部都失掉了，变成障道，你要从这个地方学吃亏才对，忍人所不能忍。他念头一转过来，很高兴的去洗一洗，洗完后再去吃饭。后来那个居士他自己想，他那天以后他整个心胸变得非常的开阔，就那个因缘转过来以后，以后遇境逢缘，他觉得烦恼轻薄很多，我以前动不动就起烦恼。」

但这问题是念头要转不容易，但是你不转你就跟解脱道无缘，你变成修福报。诵经三千部，把它当作一个功德想，这叫作修福报。所以今天我们要把已经物化的我法二执转变，你要开始学吃亏，这是第一步，你要舍才能产生更大的作用，更大的功德。
12m023　讲义第四十七面
癸七、约无是非是显见性惟真

108本经的修学宗旨，它的重点就是在修学《首楞严王三昧》，《首楞严王三昧》具足来说是一个广大的菩萨道。我们讲布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，整个六度万行都是要跟《首楞严王三昧》相应。
这样的一个广大的菩萨道《首楞严王三昧》它的下手处，到底在哪里呢？
蕅益大师讲出一个重要的关键就是「正念真如」，你先从正念真如下手。

「正念真如」的意思是首先我们要先了解我们内心的相貌。我们从本经的开示，我们知道我们的内心有二个相貌，一个是真实的心，一个是虚妄的心。所以我们常说我们的心，真中有妄，妄中有真，它是一个真妄的和合体。这种情况就好像一个金矿，一个金矿它本身有黄金，但是它又有很多很多的沙石，沙石当中又有黄金，二个溷在一起。

所以你说「正念真如」其实主要是你怎麼样把这些沙石慢慢慢慢经过火的锻链，把沙石慢慢的消灭，把黄金的部份慢慢显现出来；「正念真如」的道理也是这样，你怎麼透过这种智慧的观照之火来锻链你的内心，把虚妄的部分慢慢的减少，把真实的部分慢慢的增长。
什麼是真实，什麼是虚妄呢？

譬如我们一天当中，我们一天当中经常有二种声音会干扰我们，会引导我们。有一种声音说我是一个出家众，我要好好的奉持如来的戒法，我每天一定要拜佛、念佛，我一定要弘护正法，续佛慧命；这种声是来自于你内心深处的一种愿力，它是跟我空法空的清净心相应的一种愿力，这是真实的，它不受外境干扰的。我们另外有一种声音说，我现在很痛苦，我现在很快乐，我喜欢某家的东西，我不喜欢某乙，这就是跟我执法执相应的一种攀缘心，因为这个心基本上是随外境生灭的。

所以首先我们在心中一定要具足一种判断力，什麼是你心中的主人，什麼只是一时的客人。「正念真如」的意思就是说，其实你不要去管虚妄心，你只要把真实的心慢慢的扩大，虚妄的心就减少，因为真实能够破除虚妄。

你在修《首楞严王三昧》的时候，修「正念真如」的时候你一定要清楚，你的心是一个真妄的和合体，真实跟虚妄的都同居在你一念心中，怎麼去把它们判断出来，然后不断的加强真实的力量，慢慢消灭虚妄的力量，这个就是《首楞严王三昧》的根本。等到你对心的内心世界掌握得很清楚的时候，,再依止这一念清净的心去布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，就能够成就诸菩萨的《首楞严》。这是本经修学的宗要。当然，我们今天要去正念真如，那麼什麼是真如？　佛陀以十番的加以开示。
十番显见第七番
癸七、约无是非是显见性惟真

佛陀开显真实的心性，从二个角度：第一、无是，第二、无非是。“无是”显现的是真如的自

体，它是离一切相的；也就说在一切的万法当中，我们找不到见性的自体可得，觅心了不可得，显无相的心体，这叫“无是”。“无非是”是显真实心体的作用，也就是说它同时是集一切法，在一切万物当中其实都是我们见性随缘显现的作用。前面的“无是”是显它的不变性，“无非是”是显它随缘的作用。从二个角度相互关系的运用就开显我们的见性，在生命当中是唯一真实的。

唯一的真实是什麽意思呢？它的大意是说，在你生命当中除了你现前一念心性的真如本性以外，其它的什麽都不存在；也就是说，离开你这一念心性，就无少法可得。其实我们的生命就活在一念心当中，你生命的来，你生命的走，都不离开你现前的一念心性，每一个生命的个体，都是你一念心性所显现的一个暂时的影像如此而已。所以整个生命体，就是一念心性是真实的，其它的都是如梦如幻的，只有真如本性是唯一真实的。

(分二：子一、疑问。子二、答释)

子一、疑问。阿难尊者他提出他心中的疑问

疑身见各异

阿难白佛言：「世尊！若此见精，必我妙性，今此妙性，现在我前。见必我真，我今身心复是何物？

阿难尊者他对色身跟见性，产生一种各别不同的看法。

阿难白告佛陀说：「世尊！假设你前面说的见分，六根当中的见闻嗅尝觉知的功能，这种功能它的体性，就是我的妙明的真性。而这妙明的真性，它现在分分明明的显现在我的面前。如此说来这见性是我真实的本来面目，那麽我现在有个问题，现在我刹那刹那生灭的五蕴身心，它又是什麽东西呢？

阿难尊者的意思就是说，五蕴身心跟见性这二个是互相排斥的，这二个到底是什麽关系？一个是生灭变化的，一个是不生不灭的，这二个之间的互动是什麽？阿难尊者提出这个疑情。

惧堕于过失　而今身心分别有实，彼见无别分办我身。

若实我心，令我今见，见性实我，而身非我。

何殊如来，先所难言：物能见我。

这时阿难尊者从前面的疑问，心中产生一种忧惧，他感到一种恐怖的感觉，他把他恐怖的感觉讲出来。

阿难尊者说：我从实际的生活经验当中可以感觉到，我这五蕴的身心的确是有分别的功能。你看我利用我这五蕴的身心，看到佛的三十二相而出家，我利用我的身心世界去奉持如来的戒法，去拜佛去打坐，都是靠我这五蕴身心。那佛陀告诉我，我的本来面目是这一念的，清净本然，周徧法界的见性，而这见性，我感觉它根本没有分别的功能，连我的五蕴身心都不能加以分别，何况是宇宙的万法呢？
也就是说，我自己的感觉当中，五蕴身心是有作用的，而见性对我来说，我感觉不出它的作用。

假设见性是我真实的、本具的，我的本来的心性，那麽请佛陀让我能够清楚的，这个见性令我今见，这见性就必须很清楚的知道，能够看到我阿难尊者的身心世界，它就必须有明了性。如此一来见性是我，而我现前的五蕴身心，反倒不是我了。

这样子就有一个问题，我心中的恐惧就等同如来前面对我的问难：“物能见我”。前面佛陀说：「一个物质能见到你，那麽这个体性杂乱。」佛陀你说外在的物质见到了我是错的，那麽你现在所说的见性，能够见到我的五蕴身心，就等于一个外在的见性看到我一样罗！

求如来开示　惟垂大慈，开发未悟！」

这个道理是如何，希望佛陀慈悲，来开导我心中的迷惑，来解除我心中的忧惧。

这地方阿难尊者的疑问就是说：他现在把我们的五蕴身心跟见性，将它区隔成二个东西。假设见性是我，那五蕴身心就不是我，假设五蕴身心是我，这个见性就是我，这二个只有一个是对的。

蕅益大师说：「我们在了解这一科的时候，你要先了解阿难尊者的疑情在哪里，你才知道后面佛陀的回答，是往哪一个方向走。」蕅益大师说：「阿难尊者自从七处破妄以后，他心中的攀缘心已经被佛陀完全破坏了；从前面的六番显见当中，他把昭昭灵灵的一个物质当作见性而现在它的前面。」从阿难尊者的问题：「今此妙性，现在我前。」这地方一口道出阿难尊者心中的疑情。其实佛陀今天所要回答的，就是回答这句话：「今此妙性，现在我前。」他完全把五蕴身心跟见性做一个区隔，把见性的体跟见性的作用，把它的不变性跟随缘性，把它一刀切成二段：体是我，作用就不是我；作用是我，体就不是我。所以他才会道出这一句话「今此妙性，现在我五蕴身心的前面。」

你要了解阿难尊者的疑情，你才能够知道佛陀他整个回答的方向。他等于是把我们现前一念心性，体用之间加以区隔。

子二、答释 (分二：丑一、斫(ㄓㄨㄛ)破是非两途。丑二、会通真性一理)

先破除对“是”跟对“非”的执着，然后把这二个再会归到一念的心性当中；先破执再显真。

丑一、斫破是非两途。斫，是砍或者是噼。佛陀先破坏阿难尊者对于“是”跟对于“非”这种双方的执着。“是”阿难尊者执着在一切万物当中，有真实的见性可得，所以他才会说「今此妙性，现在我前。」
对于见性是可以见的执加以破除。“非”就是在一切万物当中无有见性的作用，这产生断灭的思想，也加以破除。把“是、非”二种邪见都破坏以后才能够会归到正见。
(分四：寅一、正破是见。寅二、转破非见。寅三、大众茫然。寅四、世尊安慰)

寅一、正破是见。这地方佛陀是破坏阿难尊者把见性当作一个实实在在的物质，好像有一个杯子，一个桌子，这个叫作见性，它显现在我的眼前一样。这段主要是发明见性的体性它是离相的。
直斥妄执　佛告阿难：「今汝所言见在汝前，是义非实！
(总说)佛在讲道理之前，直接的先把正确的观念讲出来。

佛陀告诉阿难尊者说：「你前面所提出的问题，你说身为一个清净本然，周徧法界的一念心性，它很清楚的现在你五蕴身心的前面，这道理是不真实的。这是你心中的想像，你的执着所产生的一个影像而已，这个跟见性是没有关系，这个道理是不合乎真实的！
佛陀先破，破了以后以下讲出为什麼见性，是不能够现在你的眼前。
纵成可指　若实汝前，汝实见者，则此见精既有方所，非无指示。

且今与汝坐只陀林，徧观林渠及与殿堂，上至日月，前对恒河，汝今于我师子座前举手指陈，是种种相，阴者是林，明者是日，碍者是壁，通者是空，如是乃至草树纤毫，大小虽殊，但有可形，无不指着。
若必其见现在汝前，汝应以手确实指陈，何者是见？

佛陀说：「假若正如你所说的，见性它是如实的显见在你阿难尊者的面前，而且你如实的看到见性的相貌。既然见性是可以见，那表示身为一个见精，这种见分是可见的，那它一定要有一个方向跟处所。只要是可以见到的东西，一定有它的方向跟处所，那你应该可以明确的把它的方向跟处所指示出来，什麼是见性，什麼不是见性，如果它真的是现在你的眼前的话。(佛陀道理讲完以后，就讲事实来加以证明。)

阿难尊者！现在我们二人共同安住在只桓精舍，只陀林的讲堂当中来做一个观察：你依止讲堂向外普遍的观察，你看到的树林，再远一点看，看到河水，再远一点看，看到种种修行的殿堂，打坐修止观的殿堂，你再往高处看，看到了日宫月宫，乃至于你再往远处看，看到大讲堂远远相对恒河的流水在那地方流动 (佛陀引导阿难尊者由近到远，由下而上，看到这种种的万物)。你现在在我的狮子座前，你现在把你的手举起来，你用你的手可以很明确的指出前面的树林、讲堂、河水它们的相状，这个是树木，这个是讲堂，这个是恒河，其实你是可以很明确的用手指出来的。怎麼说呢？你看！阴暗的地方是属树林，光明的地方是属于太阳，障碍的地方是属于楼阁墙壁，通达的地方是属于空旷的处所，乃至于小草大树，乃至于最小的毫毛，它的形状虽然大小有很多的差别，但是只要有它一定的形状，你都可以把它指出来告诉人家，这个是树木，这是河水，这个是讲堂，这个是恒河，不管它多大多小，只要这东西是有相，有相状的东西你一定可以把它指出来。有相状就可以有方向及处所，你就明确的指出它的处所出来。
佛陀用现实的状态来引导阿难尊者来悟入这个道理。
即物指陈
阿难当知！若空是见，既已成见，何者是空？若物是见，既已是见，何者为物？汝可微细披(ㄆㄟ)剥(ㄅㄛ)万象，析出精明净妙见元，指陈示我，同彼诸物，分明无惑！」

阿难你应当知道！这以上你所指出的东西，你告诉我什麼是见性：你说见性现在你的面前，那现在你面前的到底是什麼？你说虚空是你的见性，若虚空是你的见性，虚空已成为你的见性，那虚空要以什麼来做相貌呢？因为虚空已经变成了见性，那破坏虚空原来的相状了。假设其它的物质是见性，譬如你说这花是见性，那麼花已经变成见性了，那麼花以什麼为相状呢？它变成没有相状了，因为你说它是见性，而见性是无相的，你正好是破坏它的相状。所以你应该在一切的万物当中，加以微细的拣别出在万象当中，哪一个是你精纯光明微妙不可思议的见性，你应该指陈的告诉我，在一切万物当中它能够分别的显现出来，不要有半点的含煳笼统，要分别清楚。你说见性现在你的眼前嘛，既然在你的眼前请你把它指出来，它到底在哪里？
这是从现实的环境当中逼迫阿难尊者来加以回光返照。
正破是见
阿难言：「我今于重阁讲堂，远洎(ㄐㄛ)恒河，上观日月，举手所指，纵目所观，指皆是物，无是见者。

世尊！如佛所说，况我有漏初学声闻，乃至菩萨，亦不能于万物象前，剖出精见，离一切物，别有自性。」

阿难尊者的疑情在佛陀善巧的逼迫之下，他本来的心是向外攀缘的，看到一个昭昭灵灵光明的见性显在他的面前，佛陀用善巧逼他不得不回光返照他的内心。

阿难尊者说：「我现在跟佛陀安住在重阁所成的讲堂，我顺着佛陀的开示，从远处看到了恒河，往上看到日月宫，乃至于在一切万物当中，我都能够指出万象万物的处所，只要是眼睛可以看到的，只要是有相状的万物。但是在这麼多的万物当中，我的确是指不出见性的体性出来。在这麼多万物当中，这是花、这是树、这是讲堂...但是我真的没办法在一切万物当中，指出见

性的处所出来。

世尊！正如你老人家所说，不但是我一个有漏初学凡夫的声闻，乃至于一个证得初地以上的法身菩萨，他也不能够在一切的恒河、树木...这些万事万象当中拣别什麽是见性，什麽不是见性，它根本不能够离开一切万物的自体，而找到另外一个见性的自体。」

如来印许　佛言：「如是如是。」

这段经文主要是把见性离相清净的自体开显出来，见性本身就离相，它能够含受我们一切的生命它不能有相。若见性它变成桌子，它若变成桌子它就不能变成椅子，它不能有相状的，所以你指不出来。

在古德的注解中这个地方有一个观念，古德的注解说：「阿难尊者的问题点在身心的执着。」你看！他说见性是我，那我身心世界就不是我，那我身心世界算什麽！所以很明显的，阿难尊者在疑情当中它的问题点在“我执”，对个人身心世界的执着。但是佛陀在回答的时候，却没有针对他的身心世界来破，而是举出了树木、恒河、讲堂、日月宫，用万法来破斥他。那麽这道理在哪里呢？这地方有一层意思，古德说：「阿难尊者是一个菩萨种性，菩萨种性是我执重法执轻，烦恼障重，所知障轻；声闻人刚好相反，声闻人他烦恼障轻，所知障重。所以身为一个菩萨种性，他的我执比较重，佛陀不直接先破他的身心世界，先破他的法执，因为容易破。」意思是说：一切的万法你都找不到见性了，何况你的身心世界你还找得到你的见性吗？不可能。

见性是不以一切万法为伴侣的，你指不出来的。你看整个《金刚经》就是在找我们的见性，它在哪里？最后的结果，你要离一切相，《金刚经》最重要就是离一切相，你看到一切东西，你就不能够有执着相，你一执着你就失去了见性，要离一切相。我们看禅宗的祖师公桉，有一个最有代表性的。有一天五祖大师觉得他年纪大了他想退位，就要弟子把他们的心得呈现出来，这当中有二人提出他的心得报告，一个是神秀大师，神秀大师：「身似菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃。」我们看到「时时勤拂拭，莫使惹尘埃。」可以看得出来神秀大师相当用功，他的内心世界经常用念佛、持咒，来消灭心中的妄想。但是他的盲点在哪里呢？就在前面二句话：「身似菩提树，心为明镜台。」他身心世界的相还不能忘怀。我们由于过去的业力创造一个身心世界的相，这个本来是如梦如幻的，在一念清净的心中，它只是一个生命的影像。但是神秀大师对这个影像不能加以忘怀，所以对它的功德产生很大的障碍，同样的拜佛，同样的持咒，但它的效果大打折扣。六祖大师他提出的心得，他说：「菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。」我们看不出六祖大师平常是怎麽修行的，我们看不出来，他到底用不用功，我们也看不出来，但之所以得到祖师位，就是在那句话「本来无一物，何处惹尘埃。」因为他真实的了解见性，他知道见性是无相的。

我们整个修行的立足点是很重要的，你的根本：「把心带回家」。因为你带着有相的心来修行，你的整个身心世界是一种执着的，你不可能周徧法界的。
这地方佛陀他为什麽要告诉我们，你要找到见性，你一定要离一切相。所以祖师大德说：「当你想找见性的时候，你永远找不到。」为什麽？因为你想找它嘛！你想要去找它你就找不到，你不想找它，它当下就显现，就是这个道理，因为你找它你是攀缘心。

这地方的“破是见”就是破除我们认为，见性是一个有形状的东西这是错的；见性的本体是离一切相，是清净本然周徧法界，它身为一个生命根本的依止处，它不能有相。

寅二、转破非见。

这段是辗转破除见性是没有任何的作用，前面佛陀开显的是见性无相离念的心体，佛陀害怕阿难尊者因此产生断灭的思想，所以佛陀就说明其实见性它是离相清净，但是它有随缘的作用，随顺你业力的因缘显现万法。我们讲「何其自性，本自清净。」同时要讲一句话：「何其自性，能生万法。」是体用双彰的。这地方是破除“非见”破除我们断灭的思想。

重述前意

佛复告阿难：「如汝所言，无有见精，离一切物，别有自性，则汝所指是物之中，无是见者。

这段文是承先启后，把前面的观念再加以重复。

佛陀告诉阿难尊者说：「正如你前面所说的道理，的确没有一个见性明确的体性，这个体性能够离开一切万物当中，另外有一个自体可以把它指出来，不可能！你看花就是花，树就是树，没有一个离开花离开树另外有一个见性的自体，你指不出来的。在你所指的万物当中，的确是找不到见性的体性可得，因为它根本就没有相状的，从体来说它没有相状，所以你指不出来是对的。」

这里佛陀等于是印证前面的观念。以下佛陀开显见性的另外一相貌，前面讲见性是不变的体性，这地方讲它随缘的作用。

即物指陈

今复告汝，汝与如来坐只陀林，更观林苑，乃至日月，种种象殊，必无见精受汝所指，汝又发明此诸物中，何者非见？」

佛陀说：我今再告诉你另外一个随缘的道理，前面我告诉你是一个不变的道理，这里是告诉你见性的另外一个相貌“随缘”。

你现在跟我如来坐在只陀林的讲堂当中，我希望你再一次的抬头观看，从讲堂里面透过门窗看到外面的风景，你看到了树林乃至日月宫，以上的种种万事万物当中形状各个不同，在这麽多的相状当中，你决定不能够把见性的处所指示出来给我看；你现在又可以加以说明，在这麽多树木河水恒河当中，哪一个不是你见性所显现的作用呢？树木、河水乃至于日月宫，哪一个不是你见性所显现的作用呢？

正破非见　阿难言：「我实徧见此只陀林，不知是中何者非见。

何以故？若树非见，云何见树？若树即见，复云何树？如是乃至若空非见，云何见空？若空即见，复云何空？

我又思惟，是万象中，微细发明，无非见者。」

阿难回答说：「我如实照着佛陀的方法抬头仰望，我普遍看到树林当中上至日月，下至大地，我毕竟实在不知道什麽东西不是我见性的显现；也就是说什麽东西都没有离开我的见性。

为什麽这样讲呢？假设树木不是我见性的显现，那我为什麽看得到树呢？我看得到树，表示树在我的见性显现出来，我才能够去受用这个树。但是如果说树就是见性，哪又以何为树呢？树已经变成见性了，那树的假名假相假用就被破坏了，所以树是见性的显现，但是你不能说树就是见性，它只是它其中一个因缘而已。

这种道理如是乃至虚空，它本身不是见性，那我怎麽能够见得到虚空呢？所以它也是见性的一部分，但是你不可以说虚空就是见性的全部，不可以这样讲。

我重覆的深入的思惟，在万物当中我实在找不到一个东西不是见性的显现，全部都是见性的显现」无非见者=全部都是见性的显现

如来印许　佛言：「如是，如是。」

佛陀到这边等于把“正念真如”，真如相貌它的不变性跟随缘性全部讲出来了，这地方等于是把前面的内涵作一个总结。

109有一个老禅师带一个沙弥在山中修行，这个沙弥跟老禅师久了，它慢慢慢慢心中也有一点悟境。老禅师说某某人，你今天早上到后山去找一点草回来。这沙弥就去了，下午回来的时候空手而回。老禅师说：「你怎麽空手而回呢？」沙弥说：「你要我去找草，但是我看到满山遍野都是药草，是药没有一个是草。」老禅师说：「好！你明天去把我带一点药回来。」这小沙弥明天早上又空手而回。老禅师说：「我叫你带一点药回来！」小沙弥说：「我去看全部都是草，没有药！」

这句话是什麽思呢？你说它是见性也不对，但是你说它离开见性也不对。

这个道理禅师讲出一个消息说：「觅即知君不可见，但是不离当处常湛然。」你找它找不到，但是它整个日常生活当中都是见性显现万物。

这观念对我们非常重要，我们常讲一句话「称性起修」。 这观念我讲一下：

蕅益大师常讲一句话说：「大乘佛法跟小乘佛法跟人天乘，整个下手处非常的类似，他也是布施、也是持戒，但是为什麽大乘佛法它能够叫作大白牛车？为什麽菩萨在布施持戒的时候产生的功德，远远超过声闻人，远远超过人天乘的人，为什麽？说你今天持不杀生，他也持不杀生，凭什麽你修的功德会比他大，而且你进步比他快？

因为你的想法跟他不一样，你的思考模式跟他不一样。

那麽到底身为一个修《首愣严王三昧》的人，他的人生观是什麽？云何应住？修《首愣严王三昧》要这样思考：你要有一个整体的生命观，一个是个体的生命观；整体的生命观它是没有时空的，竖穷三际，横徧十方，它是一个清净本然离念的心、无相的心，我们不能离开你的见性；然后你本身在你清净本然的心中，现出你一个现前五蕴的身心，一个个体暂时的生命，你修行要靠你暂时的五蕴身心。

但是你不要忘了，譬如我今天布施，我今天拿一百块给某甲，你为什麽会有福报？如果你认为我给他一百块，因为我给他，我产生一个善业，因为这善业的力量回馈给我，那你这个不是修《首愣严王三昧》，你这种思考模式修行非常慢，要进步很慢，你要达到那种返妄归真，要销我亿劫颠倒想，要成就《诸菩萨万行首愣严》你很难很难。你应该这样想，我布施给某甲，我是假藉这个影像，我是在自性中修学，因为布施把自性的功德开显出来。

众生只是一个助缘，你是假众生的因缘来开显你自性的功德而已，借假修真。你不要以为你今天帮助众生，好像给众生恩惠，其实不是。因为你帮助众生，其实你就在你现前一念心性里面造作，你帮助众生的当下，你产生一种善的功能，你自己存在你的见性当中，以后它产生善的能量，它就显现一个好的五蕴身心出来。相反的你对某一个人起了一个恶念，起了一个恶的行为，其实你伤害的还不只是对方，你伤了你的见性。因为我们能离开我们现前的一念心性，你整个活动都在你的心性当中活动，你造了一个罪恶，你在你的心性当中，累积一种负面的能量，最后是你自己受用。

记住一个观念，我们的生命你不管走到天涯海角，你离不开你现前一念心性，你都在你现前一念心性里面活动，你走过的每一条路都一定会留下痕迹，你一生当中所有善恶的功能，都会在

见性当中留下一定的能量，然后这个能量，来生见性再把它显现出来，给你自己受用。我们今天思考一个问题，我们不要讲说，竖穷三际，横徧十方，不要说那麼广，我们在无量生命当中我们取今生这个生命，彻悟禅师提出一个观念说：「我们来的时候，我们的心是清净本然，什麼都没有，我们走的时候也什麼都没有带走，也是清净本然，那麼中间是什麼？」

12m024　讲义第四十九面

寅三、大众茫然

110读《金刚经》你就知道整个修学的方向，《金刚经》是讲到一个菩萨他发了菩提心心，他心中有目标，要能够上求佛道，下化众生。但是他不知道「云何应住，云何降伏其心」。

我讲实在话：「降伏其心不难。」佛法有的是很多的方便。你说我现在烦恼很重，你可以去拜佛，你也可以持咒，你也可以诵经，只要你把心念安住在法上，妄想是经不起佛法的对治的，它一下子就消灭掉，它不是佛法的对手。其实困扰我们修行人的不是我们没有方法，不是！也不是说怎麼去对治妄想，问题是“云何应住”。菩萨要安住在一个什麼样的处所，对我们会产生最大的灭恶增善的效果，我们那个“住”的点找不到，这是个问题点。而你“住”在什麼地方就影响你整个修行过程它时间的长短。

我们大方向讲出三种人“住”的处所：一、人天乘的人。人天乘的人他以善法为住，他住在善法，他的生命就是布施持戒…他就是修善。以善法为住的人他生命未来只有一个方向，成就人天的果报，因为他的心以整个善法当作他生命的皈依处，安住善法。但是善法是有相的东西，你住在这个地方你就很有限量，有相的东西它不可能无限的扩大、不太可能！所以它的福报是有一定的限量的，你看一个人生天，没过多久他又掉下来，因为你住在一个有限量的东西。

二、二乘人。二乘人好一点，他以“空性为住”，他认为有相的东西都是无常败坏的，是没有安全感的。他观察无常生命是变化的，在变化当中没有一个主宰的我，从无常无我当中他找到一个我空的真理，他在那个地方安住下来。对于这些因缘法，不管是善的因缘，恶的因缘全部没有兴趣，他以空性为住。当然他能够找到一个偏空的解脱，但是他有一个问题，他成不了万德庄严。所以有相的住跟无相的住，从大乘佛法都是偏一边。

那我们会问，修习《首愣严王三昧》的人，你的心住在哪里“云何应住”？

简单的讲就住在“现前一念心性”，住在清净本然周徧法身的心性，你整个生命就在经营你的心性。

我们常说一句话：「如是一心中，方便勤庄严。」安住在现前一念心性的时候，他认为这些人事都是一个假名、假相、假用，借假修真。你因为人事的因缘，来成就你的福德资粮，来成就你的智慧的资粮。其实你整个菩萨道只做一件事情，就在你一念心中去把你的福德智慧二种庄严，庄严到你一念心性你就成功了。

这一念心性是什麼？它是无相的，所以也可以说，以无住为住。但是它本身不能够说是断灭，所以我们讲“心性”强调它是有明了性的，它是有作用。所以我们大乘佛法很少谈空性，空只是当一种以无所得为方便，因为空性会让人家觉得好像没有明了性，大乘佛法是讲心性，你住的处所是现前一念无相、无念的一个明了的心性，这就是你住的地方。

然后住了以后干什麼？就在你一念心性当中，你好好的透过布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，去庄严你的福德资粮，智慧资粮，让你的一念心性福慧具足了，你就成佛了。

当然你要庄严你的心性之前，要先找到你心性，它在哪里？其实它就在你的妄想当中。在妄想当中我们只要知道它的一个不变随缘、随缘不变，即空、即假、即中的一个道理，你就能够找到你的心性。

我们讲「称性起修」前面讲到它的体是离相的，但是它的作用是随时能够显现的。我们能够掌握它的体跟用，你就知道怎麼修行了。

寅三、大众茫然

法会大众听到佛陀前面讲「破是见跟破非见」二个都破，你说它有也不对，你说它完全没有也不对，二个都不对，这时大家就茫然不知了，不知道佛陀在讲什麼。

于是大众非无学者，闻佛此言，茫然不知是义终始，一时惶悚，失其所守。

在法会当中，特别是三果以下的这种有学的凡夫跟二乘，听闻佛陀讲到前面的观念，说见性是离一切相，觅即知君不可见，但是又即一切法，它又能够不离当处常湛然，随缘显现一切的万物，这时候心中可以说一片的茫然不知。不知道什麼呢？不知道现前一念心性的终始。

蔼益大师说：「什麼是“始”？什麼是“终”？“始”是我们有漏生命的开始；我们本来就是一念心性，身为一念心性，刚开始是怎麼惹尘埃的呢？就是一念不觉，一念的妄动，因为一念的妄动而不守真如本性，才开始有生死轮回，这就是一个事情的开始，一念的妄动、一念的不觉。那麼我们这些尘埃什麼时候结束呢？一念的觉悟，当我们慢慢慢慢经过六波罗蜜的修学回归本性，这时候就会消灭了，这叫作“终”。」

其实不管“始”不管“终”，不管我们怎麼颠倒，我们怎麼造善、造恶，我们始终都没有离开

一念心性。我们要知道一个观念，我们从来没有离开我们现前一念心性，只是我们当面错过而已。不是说你以前没有学佛，没有学《愣严经》，现前一念心性就不存在，不是这个意思，只是我们当面错过。所以一念心性它的开始，出问题点就是一念不觉，它最后问题的消失也是一念的觉悟。

大众对这个道理实在不了解，所以感到惶恐惊怖，可以说心中不知所措。对这一念心性即空即假即中的道理，你说它有也不对，但是你说它完全没有作用也不对，因为它有它的假名假相假用，你造善造恶，一念心性的确会显现快乐的果报跟痛苦的果报，它的确会产生它一定的功能作用。对一念心性即空即假即中的道理，可以说是茫然无知。

寅四、世尊安慰　大慈悲的佛陀加以安慰开示，这些所谓的有学之人。

如来知其魂虑变慴(ㄒㄧ)，心生怜愍，安慰阿难及诸大众：「诸善男子！无上法王是真实语，如所如说，不诳不妄，非末伽梨四种不死矫乱论议。汝谛思惟，无忝哀慕！」

佛陀在开示道理之前先作一番的安慰。

佛陀那一念清净大悲心中，他了知这些有学之人，他的思虑当中充满忧虑不安，对即空即中即假的道理，可以说是茫然不知而产生忧虑不安。佛陀内心当中产生怜愍之心，安慰阿难尊者跟与会的大众说：「诸善男子！佛陀身为一个无上的法王，佛为法王以法自在，佛陀对于整个真谛跟俗谛的道理都得大自在。身为一个无上的法王，只要是这句话从佛陀里面说出来，佛陀说的话具足五种功德：

一、他是真语者。什麽是真语呢？蔼益大师说：「无有虚伪。」佛陀宣说的法都是真实不虚的，没有一个是佛陀捏造出来的。

二、实语者。什麽叫实语呢？蔼益大师说：「合乎真理。」他是称理而说的，佛陀讲的话都是合乎真理的。

三、如语者。什麽是如语者？三世不变，佛陀讲的话过去如此，现在如此，未来如此。佛陀说我们一念心性是清净本然的，是当体即空的，过去现在未来都是这样。而这一念清净的心中它随时产生善恶的作用，这句话也是过去现在未来都一样的。如语者就是三世不改变的。

四、不诳语者。什麽叫不诳呢？心境相应，佛陀所说的话是契合众生根机。佛陀的经典会在人世间流通，你不要以为这道理很深奥，只要这经典在人世间流通，表示这经典适合我们修行，否则佛陀不会宣说。佛陀不会讲你根本做不到的道理，不可能！因为它是契机，他是一个不诳语者。诸位记得，只要你现在还看得到这一部大乘经典，每一部经典你都可以做得到，做多做少而已，不可能做不到，做不到的话佛陀不会宣说，讲这个没有用，所以佛陀的话是不诳语的。

五、不妄语。什麽是不妄语呢？悬见未然，佛陀对于整个因缘能够事先知道，能够知道即将发生什麽事而事先的宣说。

只要一句话在佛陀嘴巴讲出来，就具足这五种功德。佛陀到底是想要表达什麽？佛陀的话跟外道是有所不同的，末伽梨外道为了成就四种不死的功德，而产生错乱的论议。不死矫乱论议是这样子，外道他们认为说话是很重要的，在整个身口意当中说话最重要。他说我们一个人如果来生要生到长寿天，你说的话绝对不能误导众生，你只要讲的话不误导众生，你来生就一定能够成就长寿天。什麽叫不误导众生呢？讲的话都是，亦有亦无、亦生亦灭…，你问他这件事情是对还是错，他说也是对也是错，你问他这件事好不好，也是好也是不好，他都是这样回答。这佛法说是戏论，完全没有真实道理，他等于是在逃避责任。这种没有真实义理的，你应该要好好的去思惟，不要辜负佛陀对你的哀愍，跟佛陀对你的期望。」

111蔼益大师说：「佛法也讲即空即假即中，外道也讲亦有亦无亦空亦假，为什麽佛陀讲就对，外道讲就错，这道理在哪里呢？

佛法的道理它是有方向性的，外道的道理是没有方向性的是笼统。因为佛法的道理他是要你汇归到一念心中让你去观心，从观照你一念心，即空、即假、即中，去找到你一个真实的相貌，佛法的道理是汇归一念心性的，能够产生真实的受用；而外道的道理他没有汇归一念心性，他是向外攀缘的，所以变成戏论。差在这个地方，一个有回光返照，一个没有回光返照。」

这是佛陀的安慰，佛陀说的话都是真实语，绝对不是戏论，是可以做得到的。

丑二、会通真性一理

前面我们看到佛陀都是用否定的话来说，佛陀说：「我们的真如本性它不是绝对的没有，它也不是绝对的有；它不是空也不是有。」都是用否定的，现在佛陀用肯定的口气来讲。那到底是什麽？它不是有也不是没有，那它到底是什麽？这时佛陀把一切的万法汇归到一念心性，开始用肯定的话来加以说明，会归到真如本性的道理。

(分二：寅一、文殊述疑启请。寅二、如来垂慈示答)

寅一、文殊述疑启请。

略标众疑

是时文殊师利法王子，愍诸四众，在大众中，即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬而白佛言：「世尊！此诸大众，不悟如来发明二种精见色空，是非是义。

(先标出众生心中的疑惑)这时文殊师利(妙吉祥)菩萨，是七佛之师，古佛再来，他身为与会大众菩萨的上首，他这时候开始讲话了。他内心当中愍念法会中这些三果以下的有学之人，对真如本性(现前一念心性)即空即假即中的道理，产生了疑惑，产生了惊怖，他对这件事产生怜愍，就在法会中站起来，顶礼佛足，合掌恭敬而白告佛陀言：「世尊！这些三果以下这些有漏的有学，不能够觉悟如来发明二种，见性跟色空诸法。“色”指的是一切的色身香味触五尘、虚空，色空加起来就是包括一切缘起法。这些有学之人不能了解，这一念心性跟宇宙万法二者之间的相互关系，所谓是(心性是即一切法的)跟非(心性是离一切相的) 的观念不清楚。

详述众意

世尊！若此前缘色空等象，若是见者，应有所指，若非见者，应无所瞩。而今不知是义所归，故有惊怖，非是畴昔善根轻鲜。

世尊！假设现前所缘的色空等因缘诸法，假设它见性显现的话，那你应该能够把它指出来，假设它不是见性，那麽我们应该看不到。而今他们对是义跟非义这二个真正道理的归去都不明白，所以产生惊怖，并不是过去生命当中缺乏大乘善根，也就是说他们是有善根的，只是一时不明白而已。

请求佛示　惟愿如来大慈发明，此诸物象，与此见精，元是何物，与其中间无是非是？」

惟愿如来依止大悲心再加以详细的开示，这些缘起的万法，跟我们现前一念心性的见性，这二个之间的相互关系到底是怎麽样，为什麽这二个是无是而且是无非是？」

因为我们过去习惯性是单向的思考，你说它对，我们永远就说它对，说错，就永远是错，我们很难即空即假即中，把空跟假二个东西同时思考的，很难！所以佛陀在讲即空即假即中的时候，很多人就一时不能接受。这时文殊师利菩萨就出来打圆场，说他们不能接受，不是因为他们没有善根，只是刚刚开始接触还不能完全接受，希望佛陀再继续的讲下去就能够接受了。

寅二、如来垂慈示答

(分二：卯一、示妙体绝待。卯二、示迷悟得失)

卯一、示妙体绝待。真如的体性是离诸对待。什麽是离诸对待？当我们要悟入真如的时候，你不能有对立的思考，它也不是对也不是错，也不是善也不是恶，你要离诸对待你才能够契证真如，因为它的体性是离诸对待的。

(分二：辰一、正明绝待。辰二、引例释成)

辰一、正明绝待。先说明真如本性是离诸对待。

了妄无体

佛告文殊及诸大众：「十方如来及大菩萨，于其自住三摩地中，见与见缘，并所想相，如虚空华，本无所有。

前面佛陀是用否定的方式来开显心性体用的关系，这地方佛陀开始用肯定的方式。首先我们把见性，所谓的现前一念心性把它摄用归体。摄用归体怎麽说呢？

佛陀告诉文殊师利菩萨及法会大众说：「其实十方的一切如来及成就法身的大菩萨，他们的一念心有时候缘众生的境产生了大悲心，缘诸佛的境产生大智慧，但是当他把菩萨道收摄起来的时候，他安住在一种自住(自受用)；这些法身以上的大菩萨他内心当中，安住在自受用的《真如三昧，或者首愣严王三昧》的时候，他会产生怎麽样的结果呢？他证得我们身心世界当中能见的见分(包括见闻嗅尝觉知，心法的功能)跟见缘(我们所受用的这些万法)，其实见相二分都只是一个生灭的影像，它都是心性所显现的影像。当我们摄用归体的时候，就像虚空的华，是梦幻泡影，是觅之了不可得。

菩萨要他受用的时候，他要现出相状，现出比丘、比丘尼、优婆塞，优婆夷...的相状；现出比丘的见分，比丘的相分乃至于比丘尼的见分相分。但是当他安住在自受用，摄用归体的时候，这些见相二分都是觅之了不可得。

这是说到摄用归体是离一切相。

达妄即真　此见及缘，元是菩提妙净明体。

同时此见及缘，元是菩提妙净明体。但是当菩萨要依体起用的时候，他又显出能见的见分跟所缘的相分。你看！普门示现，他要现出菩萨相，现出阿罗汉的相状，这时它必须在他菩提智慧相应的微妙清净的心体当中依体起用，显现一个身心世界才能够教化众生，所以他本身又能够显现万法。」

绝待圆融　云何于中有是非是！

你就不能说它一定有或者一定没有!

“有跟没有”112你说你的身心世界有没有，你现在这个色心诸法到底有没有，你说有肯定有，不对！你说它完全没有，断灭！应该怎麽讲呢？到底有还是没有呢？

佛法说是因缘有，是暂时的有，你不能说它没有，因缘有。所以空你也不能叫它空，叫自性空；自性空跟因缘有这二个要把它合起来，它同时是自性空，但它同时又是因缘有，因缘有又自性空，所以结论是即空即假即中。这个道理是整个宇宙间的真理，无住而生心，生心而无住。

我们讲个小故事加以说明，故事出自因果 坐花志果

在清朝嘉庆年间有一个读书人叫做阳羡生，他生长在一个富裕的家庭，从小在一个很富足的生活中长大，但这个人很有智慧很会读书。经过几年的读书，刚好遇到城市选举贡士（贡士这是地方最高的考试，贡士再上去就是进士），
他很高兴，跟同伴一起到城里准备考试。因为他很有钱就带很多钱去，他对贡士的选拔也很有把握，他到旅店的时候，因为离考试还有一段时间，每天中午晚上就请大家饮酒作乐。

有一天这当中有一个同伴说：「某某人啊！我听说我们附近有一个算命的，他面相学算看得很准，我们是不是明天给他看一看。」阳羡生本身对自己是充满自信，因为他很会读书，他总是觉得人定胜天，所以他一开始不相信，但是大家都想去，他也就顺大家去。

在去之前，阳羡生到市场先买一条很大的鱼，把这鱼带去。他的同伴问算命先生说：「我今年考贡士会不会考上？」每一个都这样问。轮到阳羡生的时候他不是问他考得上考不上，他为了故意要去考这个算命先生，他就把鱼拿给算命先生看，问算命先生说：「你帮我看一看，我今天可不可以吃这条鱼？」算命先生说：「你吃不了这条鱼。」阳羡生说：「好！那我就吃给你看！」他为了当众给他出丑，就把鱼带回旅馆，就当众叫厨师马上帮他煮这条鱼，煮出来我马上要吃。厨师就赶快去煮，煮好鱼端出来的时候放在桌子上，大家都过来要吃了，当阳羡生拿筷子要夹这鱼的时候，突然间从屋顶上面掉一条蛇下来，刚好掉在鱼的汤上面。大家一看很紧张，蛇掉下来就跑掉了，谁还敢吃啊！

阳羡生对这件事觉得这位算命先生有点门道，他就把骄慢心收起来，他过去总认为人定胜天，他现在知道原来冥冥当中，每一个人的确有他的业力，生命有他的定数。你看！我真的就吃不到这条鱼，是事实。

第二天他就把他的骄慢心收起来，很谦卑的去请教这位算命先生，他说：「我这次来是来参加贡士考试的，你帮我看一看我贡士考得上或考不上？」算命先生详细的看他的面相，他说：「论实力你一定考得上，没有几个能够超得过你，你的智慧是你这一批朋友中你智慧最高，你一定考得上。但是你福报享尽了，你还有三天的福报你就要死掉了，所以你根本等不到考试那一天。」这时讲出来晴天霹雳，因为他还年轻嘛！这时这些朋友就说，我们不要听算命先生胡扯，你身体好好的怎麼只剩三天？算命先生说：「你看你脸上昏暗之相，死相已经很明显现了，肯定活过不了三天，你要是聪明一点，赶快回去安排后事。」

但是在朋友的劝阻之下，阳羡生也不能回去，他们说这样回去很没有面子，而且很可惜，这个贡士三年才举办一次，你会错失了机会。所以当天晚上他是回去也不对，不回去也不对，在旅馆当中他睡不着，他就走出了旅馆，到外面山野去散步。

走着、走着就听到一个妇人在哭叫的声音，哭得很伤心，他就跟着这个声音来到小木屋的地方，他往窗口看进去，看到一个妇人抱着她的子女嚎啕大哭。他就过去敲门，他说某某人你怎麼哭得那麼伤心。

妇人说：「我的先生欠了官府五十两银子，现在被抓到官府去被打得半死，可以说打到血肉模糊。我先生在这种情况之下，生命的威胁之下，他不得已只好把我给卖了，卖给人家作奴婢。我明天早上就要到主人家去了，我就永远离开我的子女，我今天是最后一个晚上。」

阳羡生想反正我是将死之人，钱留着也没用，就动了恻隐之心。他说：「如果明天一早我把钱送过来，还来得及来不及？」妇人说：「来得及！如果早点送来还来及。」阳羡生回去以后就赶紧算算看还有多少钱，算一算还有七十几两的钱，他就把其中的七十两拿起来，第二天早上送到那妇人的家：「这五十两给你还债务，二十两你们夫妇作个买卖过生活。」这个妇人非常感动。

阳羡生做完以后他就回去了，心情也很好，能够看到一个家人团圆。到第二天晚上睡觉的时候，他也就睡得很安稳，跟第一天不一样，他那忧郁不安的心情消失了。睡到一半的时候有人敲门，敲得很大声，他一听，真的有人敲门，就赶快衣服一穿从卧房跑到客厅去开门。这时候门一开也没人，但是他门一开的时候，突然看到“碰”的一声，他卧室的整个墙壁倒下来，他要是没有出来开门就压死了，他逃过一劫了。

到了第三天早上，他就去找那个算命先生，算命先生说“哎讶”你现在整个脸色完全不一样，昏暗色全部消失了，你一定造了一个非常大的阴德，把这个业转过来。阳羡生说：「对啊！你真的很厉害，我昨天做了……」算命先生说：「你现在不但不会死，你贡士一定考得上，而且你的功名可以做到进士，你可以活到八十几岁。」后来果然他在朝里做了大官，也活到了八十几岁。

这样一个生命的变化到底跟我们的真如有什麼关系？

我们要知道一个观念，当我们没了解真如的时候，我们是活在阿赖耶识。

什麼叫阿赖耶识？

业力所薰习成的一个心识“业识”，我们一个人没找到真如之前，没有一个人逃得过业力，阎王要你三更死，绝不留你到五更。为什麼他的业力能够转过来呢？

因为阳羡生突然间以一种无所求的心，发自内心 一种恻隐之心去造一个善业。

记住一个观念，造善很容易，但是你的心态很重要。他完全是无所求，因为他要死了嘛！他以

无所求的心把七十两银子送给她，这个心念刚好是《金刚经》讲的「应无所住而生其心」。这时候他这一念心，刚好去触动到真如本性的功德，这还得了！

诸位要知道，真如的功德是不可思议的，真如本性是清净本然周徧法界，具足无量的功德，但是你一触动它的功德，一打开的时候，就把业转过来了。但是我们一般的念头，善业要做到“无住”，生心无住要去触动到真如的功德，很难、很难！一定要经过教育。我们总是人，为有所得去造善对我自己比较有利，刚好相反，你有所得的去造善，还是活在阿赖耶识，还是活在业力当中，活在妄想当中，你要突破你的业力！

你看一个人，一个人生命要产生很大的改变，第一件事情“发愿”，发愿以后你就依止你的愿望去做，这时候你改变很快。你要是不发愿，你所造的善都活在自我意识，都是个人的私心，你这业要转很难、很难，你很难跳出阿赖耶识过去的业力。当然阳羡生他没有学佛，所以他的相应也只是一念的相应，很可惜！我们佛法可以念念相续，因为你道理懂，你可以强迫你自己依止本愿「应无所住而生其心」。

这地方是讲到心性即空即假即中的道理。

辰二、引例释成

前面佛陀讲的是即空即假即中的道理，以下佛陀引用一个实际的例子，来证明它的成立。

佛喻一真　文殊！吾今问汝，汝如文殊，更有文殊是文殊者？为无文殊？」

佛陀说：「文殊菩萨！我现在问你一个问题，譬如说你身为一个文殊菩萨，你的真如本性现出一个文殊菩萨的身心世界出来，那我问你一个问题，难道离开你文殊的身心世界还有另外一个文殊师利菩萨？或者还有一个非文殊菩萨吗？」

无有二相　「如是世尊！我真文殊，无是文殊。

何以故？若有是者，则二文殊。

然我今日非无文殊。

于中实无非二相。」

文殊菩萨：「如是世尊！我是唯一代表文殊师利菩萨的身心世界，除了我这个唯一的文殊菩萨以外，根本没有另外一个叫文殊的。为什麼这样讲呢？假设离开我这文殊的身心，另外有一个文殊，那麼就有二个文殊菩萨的自体。但是我这个文殊在因缘上也不能够说没有文殊的存在，就是一个文殊菩萨，在这当中没有所谓是文殊跟非文殊这二个对立的思考。其实真如本性全体不变，全体随缘，就是现出一个文殊，没有另外一个文殊或非文殊可言。」

以合法喻

佛言：「此见妙明与诸空尘，亦复如是，本是妙明无上菩提净圆真心，妄为色空及与闻见。如第二月，谁为是月？又谁非月？文殊！但一月真，中间自无是月非月。

这道理到底在讲什麼呢？我们以真如本性的法来合这个譬喻。

佛陀说：「身为一个微妙光明的真如本性，跟一切万法的道理也是这样。真如本性它本来就是微妙光明，跟无上菩提的智慧相应的一个清净圆满的真心，因为一念的妄动，而随缘显现了色空还有相分，还有能闻的见分，做为所谓的身心世界，就是一念妄动而产生全体不变，全体随缘；也就是说真如是不可以分割的，你不能够说离开了你的身心世界还有真如，不能这样讲，它就代表你所有的真如，真如是不可以分割的。就好像第二月，谁为是月？又谁非月？我们看的月亮叫第一月，但是你把眼睛捏了几下以后，你再看月亮，突然间产生一个朦胧的月亮，这叫第二月。为什麼有第二月呢？没有第一月就不可能有第二月，你就是就着第一月，然后你产生了妄动以后才看到了第二月，朦胧的月亮是由清明的月亮而来的。所以到底谁是月亮的本体？谁又不是月亮的本体呢？佛陀告诉文殊菩萨说：「你只要了解月体是本真的，就是一个月亮，只是月体它有随缘的作用，因为你眼睛捏了几下，它随顺你眼睛捏的关系，现出一个朦胧的影像，这当中没有所谓的绝对是或绝对不是的道理。」

也就是说一念的清净本性，你怎麼动它就配合你的动，随缘显现；你随顺五戒十善的动，它就现出一个人天的果报出来，你随顺于杀盗淫妄的动，它就显现三恶道的果报。在显现果报的时候，它是全体就是真如的作用，所以你要把不变跟随缘二个要合起来看，离开了你的身心没有真如。

卯二、示迷悟得失　因迷而失，因悟而得

是以汝今观见与尘，种种发明，名为妄想，不能于中出是非是。由是真精妙觉明性，故能令汝出指非指。」

你现在去观察能见的见分跟所见的相分，这种身心世界的相互作用都叫做妄想。113因为我们妄想的特色就是种对立的思考，有对有错，有善有恶，所以我们产生对立的思考，用对立的思考来看我们的心性，我们就产生是非的观念，因而迷失掉真如。

「由是真精妙觉明性」

我们能够产生一种即空即假即中的观照，就能契合真精微妙光明的佛性，就能够使令真如本性依体起用，又能够摄用归体，能够超越它是有所指或者是无所指的对立，那到底都是有无的对立，这都是戏论。」

说明：「心性的对立关系。」

首先你要先找到体，先在一念心性安住；那麼这个随缘的作用，我们这一念心有染净的因缘，

你生起清净的心就产生功德，你产生染污的心它就随缘产生一个过失。我们一念心有二种门，你看我们这念心很奇怪，这一念清净心，你起善心，它就把功德门打开，一念善心起，百万功德开，它就把功德让你受用，你生起恶心它就把罪恶的门打开，把痛苦的门打开让你受用。

所以你要慢慢了解什麽是「是心作佛，是心是佛。」整个因果不离开我们一念心性，都是自作自受。你生起善心不是对别人有帮助，你生起善念是你自己有帮助，因为心性它有随缘作用，你生起善念它就把功德门打开，你生起恶念它就把罪恶的门打开，就是这个道理。所以我们整个造作也好，果报的受用也好，因果都没有离开一念心性，都在一念清净本然的心中活动，这叫做「称性起修」，也是我们《首愣严王三昧》的一个基本的修行概念。

蔼益大师说：「你有志于行菩萨道，你对一念心性这即空即假即中的道理，你怎麽能够不把它当作一个最重要的急务来看待呢？没有一个人不开圆顿解而可以谈修行的，不可能！」你先明白这个道理，你才有资格谈修行。为什麽，一念心它同时会给你痛苦，一念心它也同时给你快乐，就是一念心。这个道理你要明白，这个不二法门。

12m025　讲义第五十二面

114癸八、约外道世谛对简显见性非因缘自然

本经修学的特色，简单的讲它是在处理生命的一个根本的问题。当我们行菩萨道的时候，我们会去布施、持戒、忍辱或者是禅定。在整个修学当中，我们的心是整个修学的根本；也就是说我们以不同的心态去做一种事情，产生的结果就是不一样。

从本经来说我们修学有二种主要的心态：一种心态是受外境的刺激，产生一种一时的情绪。你看有些人他受到痛苦的刺激，他突然间发心开始修习善法，或者是透过某种人某种话的刺激，开始去拜佛念佛。受到外境人事的刺激产生一种一时的情绪，所修的善法会产生一种人天福报，但是不能产生解脱的力量，因为你本质是生灭，这个佛法叫作攀缘心；由外境产生的一种心态，这个心态是我们不能依止的，因为它是生死的根本。

另外一种心态，我为什麽要修行？跟外境都没有关系，是发自内心的一种愿望，因为我要成就无上菩提，我要开显我自性的功德，它是向内观照的。依止内心的愿望所发动的善法，它会产生人天福报，而且会产生一种解脱的力量，二个都有。

所以我们在整个修行的基础，蔼益大师讲：「建立大乘的正见，是非常重要的。」

什麽是大乘正见？

简单的讲你要分辨你心中什麽是生灭心，什麽是不生灭心，分别真妄。如果你连内心当中什麽是真实的，你现在在做这件事情你依止的是生灭心还是不生灭心，你都没办法判断，那依蔼益大师的标准，你还没资格修行，因为你根本还没有明心见性，还不知道怎麽去取舍，什麽心态应该是要远离它，什麽心态应该要多多的培养，你没办法取舍，你怎麽修行呢？我们还在生命因缘当中打转，跳不出来。

我们要清楚佛陀为什麽要花了三卷半的时间，不厌其烦的把金矿当中，什麽是黄金的本质，什麽是泥沙，要把它分清楚，就是分别真妄。因为这个对整个菩萨道太重要，因为你第一步错误了，你后面全部都错，后面都不要谈。

所以你看古人见面第一句话，他不问你说你今天拜了多少佛，你持了多少咒，他问你一句话：「你从什麽地方来？」高明！你整个修行的根本是依止什麽？你那一念心从什麽地方来？我从我的内性流入出来，正确！你这个心是外在环境刺激产生的，这个心就不对了。

本经佛陀要处理的就是一种根本问题，一个是生死根本，一个是涅盘的根本。你根本掌握住了，即便你在无上菩提走得很慢，但是至少你认清路头了，这个高速公路找对了，那是迟早的问题。

修行最怕是你要北上，结果是走到南下的高速公路去，那就完了，那越精进越糟糕。因为你依止虚妄的根本，你愈加行，虚妄的力量越大，最后本经后面会说跟魔境相应、跟邪见相应，因为你一开始就走错了。所以我们在修行的第一步，先了解什麽是真实的功德，什麽只是一种一时的想相，一时的情绪，真心妄心要分清楚。

净界法师：楞严经十卷（六）

癸八、约外道世谛对简显见性非因缘自然。

这是佛陀开显十番，从十个角度来开显我们的真实的心性，这是第八番。这一番是约着外道跟世俗谛二个：外道指的是自然外道，冥谛跟真我的教法；世俗谛是约着二乘世俗因缘的教法。从外道跟世俗谛这二种的教法来相对的拣别，开显我这一念清净的本性，它不是因缘也不是自然；也就是说它不是绝对的因缘，它也不是绝对自然。从外道跟世俗谛二种教法来开显这个道理。

(分三：子一、对外道简自然。子二、对世谛简因缘。子三、结显自性)

子一、对外道简自然。先就着外道来简别我们这一念心性，它绝对不是自然。

(分二：丑一、疑请。丑二、开示)

丑一、疑请。阿难尊者心中有疑惑而请示佛陀的情况。

领佛昔教　阿难白佛言：「世尊！诚如法王所说，觉缘徧十方界，湛然常住，性非生灭，

这一段是阿难尊者，领纳了佛陀前面十番显见的前面七番的经文，所得到的一个心得。

阿难白告佛陀：「世尊！诚如佛陀您前面所宣说的教法，您老人家说觉(指的是我们心性的本体)缘(指心性随缘生起的作用，我们讲见分。觉缘等于是体用双举)，我们这一念心性的体用从空间上来说是徧十方界的。为什麽徧十方界？因为它无相，一个无相的东西它就特别的广大。从时间上来说它是永远存在，而且没有生灭变化的相状。

蕅益大师说我们这一念心性“十世古今，始终不离当念”。“十世”指的是整个空间相“古今”指的是时间相。我们这一念心基本上没有时间相也没有空间相。

这段阿难尊者引用佛陀前面开示，所得到一个正确的心得，这句话是正确的。但是第二段他对这句话产生了疑问。

疑滥外计

与先梵志娑毗迦罗所谈冥谛，及投灰等诸外道种，说有真我徧满十方，有何差别？世尊亦曾于愣伽山，为大慧等敷演斯义『彼外道等，常说自然，我说因缘，非彼境界。』

这一段阿难尊者引用二种外道的思想，第一个是邪因缘的思想，第二个是无因缘的思想。

(邪因缘的二种思想)佛陀你说我们这一念心是徧十方界，是湛然常住，性非生灭的。那麽跟先梵志，梵志的先祖娑毗迦罗(六师外道的其中一个，自然外道)他提出一个观念，一个冥谛的思想：娑毗迦罗他得到非想非非想处的禅定，在禅定当中他能够观察过去八万大劫整个生死流转的过程，但是八万大劫以前，他就看不到了，他只看到一种昏昧不明的一种相状，他就认为这种昏昧不明的相貌就是我们整个生命的起点，因为他看到八万大劫，八万大劫就没有了，他就认为在这个八万大劫之前那种昏昧不明的状态，是整个生命的根源。你从什麽地方来？就从这个地方来，把这样的一种状态叫作“冥谛”。这种昏昧不明的状态，是生命的根本，所以叫做“冥谛”，这个叫做邪因缘，以这样子当作生命的因缘。

投灰外道，投灰就是一种苦行外道，苦行外道他把身体放在火灰上去烧。苦行外道很多，譬如持牛戒、持狗戒...等等，这种外道差别的种类。苦行外道他提出的思想，说宇宙间有一个真我，真实不变的我，这个我是徧满十方界的。

这样子讲阿难尊者就有问题了，佛陀你说我们这一念心性是徧十方界，是不生不灭的，跟外道的冥谛跟真我的思想，到底是有什麽差别。阿难尊者提出这个疑问，提出外道二种邪因缘的思想，其次提出一个无因缘的思想。

而且世尊您老人家也曾经在愣伽山，在开演《愣伽经》的时候，为当机的大慧菩萨开演如此的道理，您老人家说：『外道这种种性，常说一切法是自然而生。外道说为什麽高山很高呢？这个是没有理由的。为麽大海这麽深呢？这个也没有理由。为什麽鸟牠会飞呢？这个也没有理由。也就是说一切的万事万物，是自然形成的，没有理由的，生命只是个偶然，我们只有活这一生，今生死掉以后这偶然的因缘就结束了，人死如灯灭，外道的思想就产生断灭的思想。佛陀为破除外道的自然的这种知见，佛陀宣说了因缘观，每一件事情，事出必有因；鸟为什麽会飞？它背后有它的因素。狗为什麽在地上行走？这也有它的道理。每一件事情的背后都有它的因缘。』佛陀用因缘观来破除外道的自然知见，所以这种因缘观是不同于外道的自然思想、自然的境界。

这地方阿难尊者他所要质疑的，主要是这种邪因缘的思想，自然外道的思想。这是阿难尊者提出他的疑情，这以下请佛开示：

请佛开示

我今观此觉性自然，非生非灭，远离一切虚妄颠倒，似非因缘，与彼自然，云何开示不入群邪，获真实心妙觉明性！」

我阿难尊者身为一个凡夫，依我的观察，这觉性这个现前一念心性，它应该是自然而有的。佛陀你说众生本具，而且是非生非灭，远离一切繁复的虚妄分别，跟种种颠倒之相，所以看起来似乎并不是因缘而有。这样子讲，现前这一念心性跟外道的自然理论，到底有什麽差别呢？请慈悲的佛陀开示这二种差别，使我们凡夫不落入外道的邪见，而获得真实微妙觉悟光明的心性。

这段等于是阿难尊者他提出这一念心性，这种自然的思想。

丑二、开示

直示过非

佛告阿难：「我今如是开示方便，真实告汝，汝犹未悟，惑为自然。阿难！若必自然，自须甄明有自然体。

佛陀告诉阿难说：「我现在依止种种的善巧方便，用前面七种方便法门来开示，来破妄显真，来显现这一念心性，而且我是以这种大乘了义的真实教法来告诉你，而你现今不但尚未开悟，还把它当作是一种自然的道理。

这一段话「汝犹未悟，惑为自然。」古德的注解说这段有点诃责之意。

佛陀说：「阿难！假若我们这念心性，它是如同外道所说的自然，那你应该要详细的分明，它是以什麽为体性。」

外道提出了冥谛也好，真我也好，它一定有体性，有它的相状。蕅益大师说：「冥谛是以光明

跟虚空为体；冥谛是广大的虚空，而且是一种昏暗不明的一种相状，来当作它的体相，一定是有一个相状。真我是以虚空跟光明为体。什麽是真我呢？第一个它是广大的虚空，第二个它是一种光明相。外道提出一种自然的理论，来当作生命的根源，它们的特色是一定有一个相状，它会明确的指出什麽相状出来，这是以它的体相。你说我们现前的一念心性是等同外道的自然，那请你讲出来这一念心性是以什麽为体，因为你身为自然的体一定有它的相状，那请你把它的相状明确的指出来，你不要含糊笼统。」

这时佛陀就继续的开示

标列诘问

汝且观此妙明见中，以何为自？此见为复以明为自？以暗为自？以空为自？以塞为自？

你姑且来观察我们这一念微妙光明的见性，身为一个众生本具的现前一念心性，那麽到底它是以什麽为当做自然的体相呢？假设你说这一念心性是以光明之相为它的自体，还是黑暗之相，还是以虚空之相，还是以阻塞之相为自体？

古德说：「宇宙万法，这四种相状，就表达无尽：光明相、黑暗相、虚空相、阻塞相，一切万法不离开四种相状。」

以下是佛陀正示破除阿难尊者的疑惑

总结破疑

阿难！若明为自，应不见暗；若复以空为自体者，应不见塞；如是乃至诸暗等相以为自者，则于明时，见性断灭，云何见明？」

阿难！假设我们这一念心性以光明相为自体。什麽是现前一念心性？它是光明的。你只要讲出这一句话就有问题了，心性以光明为自体，也就是说当光明消失的时候它就应该消失；因为它以光明为自体，光明有它就有，光明没有它就没有。那麽一旦光明消失了，你现在走路走到黑暗的地方，糟糕了！你是以光明为自体，暗相现前的时候，光明消失的时候，你的心性也消失了，因为它以光明为自体，那你就应该看不到暗相，这跟事实不符；我们到光明的地方看到光明，我们到黑暗的地方看到黑暗，所以这跟事实不符，不能够说以光明为自体。

那你说以虚空为自体，那你就不应该看到阻塞的地方，因为它以虚空为自体，虚空消失了，你心性就应该消失了，但事实上我们遇到了阻塞的物件，我们还是可以看到阻塞。乃至于你暗相为体...等等，你以暗相为体，当暗相消灭的时候，光明出现的时候，你的见性就断灭了，你就见不到光明。

这地方是说，身为一个众生本具，诸佛所证的现前一念心性，它跟外道的自然有什麽差别？因为它无相，它离一切相，我们常常说它是清净本然，周徧法界。其实清净本然它是一个概念，不要以为清净本然就是以乾净为相，不是的！那你乾净，我们凡夫不乾净，那你心性不就是消失了，不能这样讲。清净只是一个代表，它是无相的，它是离一切的相。我们今天有相以后，我们的作用就产生很大的障碍。你看我们一个杯子，这杯子你装了水以后，你就没有什麽作用了；若这杯子是空的，你就可以装水也可以装咖啡、装普洱茶都可以，因为它空它可产生无穷的、随缘的整个广大的妙用。你看外道的真我也好，冥谛也好，都没什麽作用的，因为它有固定的相，它哪有什麽作用。

115当然我们凡夫的心中是有相的，有我相、法相，我执产生我相，法执产生法相。我们的心跟外境接触的时候有能所，能受用的叫我相，所受用的叫法相。譬如我看这花，这个花很漂亮，我有一个我相能受用，一个花的法相，会产生了能所，有能所就开始造业。

你看我们分析人性，我们先不谈佛性先讲人性，佛性一念妄动以后产生人性，人性它是有相状的，《唯识学》说我相法相。你看美国人的我相他们的个性比较开朗、比较积极，东方人的我相比较含蓄、比较保守；美国人他有什麽好处、什麽优点，他一定要表达出来，他刚刚学会唱歌，或刚刚学会某种技巧，他一定要在大众面前秀出来，美国人也觉得很正常，你有好处一定表现出来，所以美国人他们的我相以一种开朗进取，产生他们民族的特性就是追求一种坦诚，直接表达。东方的文化，他的思考是含蓄保守，所以你有优点表现出来是大忌，他开展出来人格的特质是谦卑。诸位你到美国去，谦卑绝对不是美德，你跟人家开会你都不表达意见，人家会说你这个人没有兴趣，对这件事没有兴趣，你跟华人在开会你意见太多绝对是大忌，这个我相是不一样的。

我们凡夫的想法是有我相的，由这个我相去造业，由这个我相来受用这个果报。但是这地方有个问题，当我们对这个相产生坚固执取的时候，那我们整个广大心性的作用就发挥不出来，因为我们没办法改变自己。

《愣严经》的意思是说，不管你心中是什麽样的相，你都应该先把这个相放下，要回归到无相的清净本体，先求无相再产生有相，这时候的有相，你不会执着这个相，你随时现「应以何相得度则现何相」；但是你一开始坚固这个相，你整个生命的作用就失掉了。

我读〔净土宗〕的大德黄念祖老居士，他解释临终十念，他说：「临命终的时候十念往生，这是因人而异的。」他说有些人十念是可以往生，有些人十念是不能往生的。他说如果学过《般若波罗蜜》，你对本身自我意识的执取很澹泊，你临终的时候，你的念头可以马上跟弥陀的功德相应，把你的业力做一个很大的转变。他说有些人转不过来，十念是不够，可能又一百念、一千念，要很长的时间，他的心转不过来。

我们的心中如果经常安住在某一种相：这个就是我的个性、这个就是我的想法、这个就是我相，我不能改变的，你这种人临终的时候，你很难跟弥陀相应。我们不能放下自我，弥陀的功德就进不来了。你看那抽风机，你空气不抽出去，新的空气进不来，就是你没办法感应上去，你那明了的心跟广大的业力你感应不上去。善导大师有说：「你要跟弥陀感应的根本在于「至诚恳切」。」

「至诚恳切」是怎麽标准呢？按照善道大师的开示，他的意思是，你要空掉自我，把整个自己完全放下，才能够全部靠上去。就是我这个我不存在了，叫「至诚恳切」。善导大师的开示有这个意思，他有《般若波罗蜜》我空的智慧。就是什麽叫「通身靠倒」？就是要把你的自我意识完全放下。

这地方的道理就是这样，身为现前一念心性，它一定是离一切相。你只有离一切相，你才能够跟整个无上菩提相应，才能够产生广大的妙用。这一点跟自然外道是有所不同，因为自然外道它是有固定形状，跟我们凡夫的我执也同，他也是有我相。

这一段等于是以随缘的妙用来破除自然之理，因为心性它无相中有随缘。

子二、对世谛简因缘。前面是简别外道自然的道理，这地方是简别二乘的因缘观。

(分二：丑一、转计。丑二、破斥)

丑一、转计。阿难尊者辗转的计度

阿难言：「必此妙见性非自然，我今发明是因缘生，心犹未明，咨询如来，是义云何，合因缘性？」

阿难说：「既然此微妙的心性，它不属于外道的自然(它离一切，而外道的自然是有相的)，我现在深入的思惟加以发明，我认为应该就是佛陀最初成道所宣说的因缘教法，所谓的“诸法因缘生，诸法因缘灭”应该是这个道理。但是我内心当中尚且还不能完全的明白，我们这一念怎麽能够因缘生呢？
他还不能完全明白也不能完全肯定，所以请示佛陀：如此心性是因缘所生这样的道理是对呢？还是错呢？心性怎麽能够来合乎因缘的体性呢？请佛陀慈悲开示。」

佛陀初成道的时候为了破除外道的邪执而宣说因缘教法，外道的邪执有二种：第第一、邪因缘论，生命是某一种特定相貌的神我，或者冥谛、或大梵天所创造的。第二、是无因缘论，生命是自然而有的，高山之所以高，大海之所以深，鸟类之所以飞行，这件事情是完全没有理由的，这世界上是没有因缘的。

佛陀就以因缘观来破除外道的邪因缘跟无因缘，佛陀提出一个思想叫：“诸法因缘生”，当因缘的力量结束的时候，它也就随因缘的消失而消失。而这因缘就包括了我们过去的业力跟现在的烦恼，你有现在的烦恼去触动过去的业力，就把生命的果报给逼出来。

这就是以现前一念心性来溷滥因缘的思想。

丑二、破斥。分二段破因跟破缘。因缘观，我们所谓的“因”主要因素叫作“因”，亲因缘；比较次要的因素叫作助缘，我们叫作“缘”。

破因 破除我们这一念心它不是“因”而生。

标列

佛言：「汝言因缘，吾复问汝，汝今因见，见性现前，此见为复因明有见？因暗有见？因空有见？因塞有见？

佛陀告诉阿难尊者说：「你说心性是假藉因缘而生，那麽我再一次的问你，因为有见，见指的是所见之境；我们一定有一个所缘境，有人有事，有外境的刺激。因为有所缘境，所以才把见性的功能，所谓的“见分”给表达出来。这样子讲是对的，但这以下有问题了。见性的自体到底是因光明的境而有见的功能？还是因黑暗境才有见的功能？还是因虚空的境才有见的功能？还是因为阻塞的境才有见的功能呢？

我们这一念心您说又因而生，那是什麽因而生呢？有四种因光明、黑暗、虚空、阻塞。

破斥

阿难！若因明有，应不见暗；如因暗有，应不见明；如是乃至因空因塞，同于明暗。

阿难！假设我们见性的自体是因光明而有，如此一来当光明消失的时候，见性的功能就消失了，你就见不到黑暗；假设因暗相而有，也随暗相而消失，你就见不到光明；如是乃至因虚空因阻塞的道理，都是同于前面的道理。所以它的生起，你不说它有因而生，若我的生起是某甲的因而生，当甲消失了，我就要消失，因为你是假藉他的因缘而生。你身上本来没有钱，我借给你一百块你才有钱。你身上为什麽有钱，是假藉我借给你一百块你才有，我把你讨回来你就没有了；你看我们的身体是假藉色受想行识而有，当有一天业力结束的时候，我们的色法被讨回去，我们的感受也被讨回去了，我们的想法也被讨回去了，我们的五蕴就完全消失了。我们现在是先跟宇宙万法借这五个东西，组成一个所谓的身心世界；“诸法因缘生”，等到有一天我们的业力福报享尽的时候，宇宙这一念心性就把我们借的东西要回去了，这时候我这个身心世界又完全消失掉。为什麽？你是跟它借的，你借你总要还。身为心性你的功能是跟光明借的？还是跟虚空借的？还是跟阻塞借的，是借的你总要还，还的时候你的心性就断灭了，这个不合道理。所以它不能说有因生，因为它不是借来的。

破缘

标列 复次，阿难！此见又复缘明有见？缘暗有见？缘空有见？缘塞有见？

复次，阿难！我们这一念心性假设是依止光明的助缘才生起，有光明你才有心性，还是依止黑暗的因缘，还是依止虚空，还是依止阻塞？

破斥

阿难！若缘空有，应不见塞；若缘塞有，应不见空；如是乃至缘明缘暗，同于空塞。

阿难！假设因为空有随虚空而消失，你就见不到阻塞的相状；若因阻塞的相状而有，你就见不到虚空；如是乃至光明黑暗，都是同于空塞的道理。

我们这一念心性前面讲它非自然，古德说：「因为它有随缘，所以它不是自然。」这个地方讲非因缘，就开显我们这一念心性有不变，它不能变，所以它不能跟别人借东西，它不是借来的。

我们这一期的生命，你什麼东西都是借来的，你看你的正报，你的色受想行识，你所受用的环境都是暂时借来的。什麼叫“借”？就是有借要有还，不是你的，暂时借你用一用，不能当真，经过一百年以后它又把你讨回去了。但是心性它不是向别人借来的，是众生本具。它有不变，不管生命你怎麼变，你前生是一只蚂蚁，今生是个人，来生变成一天人，这因缘法它是随缘变化的，但是它那清净的本性它永远都是这样。这个我们讲现前一念心性，这个本性它是不能变的。为什麼不能变？因为它不是借来的，它不是跟任何人借来的。我们一旦是借来的东西，它就是有时空相有虚空相。

子三、结显自性(分二：丑一、正示离过真体。丑二、结责滞着名相)

丑一、正示离过真体。结示心性是离一切过非，真实的体性，不是我们凡夫一种对立的思考。

116我们前面讲到现前一念心性，我们现在是活在我相法相，我们过去生命的经验，还有今生的遭遇，所以我们用我们眼睛看到很多事情，耳朵听到很多的声音。我们六根攀缘六尘的时候，会累积一种影像，虽然事情过去了，但是那影像深深的留在我们的心中。当然不是今生，我们有一个阿赖耶识一个大仓库，有本事把影像全部累积起来。不断的生命当中我们累积很多影像，就产生一个我相，自我意识，我执跟法执，这时候我们很多功能就失掉了。

佛在世有一个弟子叫毕陵伽婆磋，毕陵伽婆磋尊者他去托钵的时候，他经常是到某一个居士家，居士就经常拿他们的饭菜来供养这个尊者。这个居士他有个小儿子长得很可爱，看到尊者来很高兴，就抱抱尊者的脚，尊者也跟他说说法开导一下。有一天尊者又去托钵的时候，看到这居士俩夫妇哭得很伤心。尊者说你们是怎麼回事？他说：「尊者，我的小儿子前几天被盗贼给偷走了，不见了，这几天都找不到下落，所以我们非常伤心。」尊者听到以后，因为他对这小孩也有点因缘、有点感情，这时他就在大地上一坐，整个人的心入三昧，在三昧当中他就看到那小孩子被带到一个河边，准备坐船到另一个地方去，盗贼准备将他卖掉。尊者毕陵伽婆磋就在禅定当中，用他三昧的力量，就用手把他抓回来，这小孩子就这样用手给抓回来。

你看这距离这麼遥远，我们可以知道禅定的心，因为他是阿罗汉，所以他是跟我空的智慧相应，也跟一部分法空相应。我们可以知道，毕陵伽婆磋尊者他入了那个三昧的心性，跟我们现在凡夫的心不太一样，应该比较接近离相的心体；因为离相的心体是没有时空的，他在心性当中他进入一念三昧以后，他就很快的把很远很远的小孩子给抓回来。他的心已经很接近离相的心体，所以他产生的妙用超越时空。

我们要知道我们的心是无相，以无相为本，以无不相为作用，先求无相，你一定先找到无相的心体，你才能够产生随缘的妙用；你能够把无相不变的体，跟有相的随缘作用，不变随缘，随缘不变，这二个合起来，这个就是我们真实的心性。

12m026 讲义第五十四面

正示离过真体。

佛陀前面在开显我们众生本具的现前一念心性的时候，是从二个角度来开显：从一种不变的体性来说明它不是因缘法，从随缘的作用来说它不是一个自然。前面佛陀是从不变跟随缘这二种角度，来做一个各别的开显。现在是把不变跟随缘这这二种的义理，把它结合起来。前面是分开来说，这里是把这二个做一个总结，就形成所谓的双遮双破。遮跟破，意思是差不多，都是一种否定，遮止跟破除，都是用否定的方式。

双遮双破 当知如是精觉妙明，非因非缘，亦非自然。

佛陀告诉阿难说：「你应该要了解如是的精纯觉悟微妙光明的心性，它非因非缘，它不是因缘生也不是假借因缘而有。为什麼呢？因为它有不变的体性。它也不是外道的自然之体，因为它有随缘的作用，外道的自然是没有随缘的作用。

从一个否定的角度，它非因缘也非自然；从非因缘当中开显不变，从非自然当中来显现随缘。用否定来显现这个道理。

遮照同时 非不自然，无非不非，无是非是。

遮是否定，照是肯定；用一种双向的否定跟双向的肯定。

“非不自然”古德说：「这地方的经文从义理来看少掉四个字，应该『非不自然』再加一个『

非不因缘』」。
　　“非不自然”
“非不”是否定再否定变成肯定，也可以说是自然，也可以说因缘。你说什麽是心性？你说它也是自然，因为它的体性不变；你也可以说它是因缘，因为它有随缘作用。我们这一念清净的本性，你造杀盗淫妄的业来薰习它，它就显现地狱恶鬼畜生的果报让你来受用；你造五戒十善的业来薰它，它就创造一个人天的福报让你受用。它不就是有随缘的作用吗？所以你说它因缘也对，约着作用它也是非不因缘，这是“双照”。

双遮“无非不非，无是非是”这两句话“无”都应该冠下去，应该说『无非无不非』、『无是无非是』。

“无非无不非”是对“非”的一种破除，破除对非的执着。“无非无不非”开出来应该有四句话：「无非因缘，无非自然，无不非因缘，无不非自然」。总言之，你说它非也不对，破除对非的执着；但是讲话喜欢肯定的人，它也是破你对「是」的执着。为什麽？它「无是因缘，无是自然，无非是因缘，无非是自然」，所以对是也不对。
　　情尽法真　离一切相，即一切法。

那麽你说对非也不对，对是也不对，那应该怎麽说呢？佛陀只好讲出一句话作总结：「离一切相，即一切法」。从本体上来说它是离相的，但从作用来说它随缘显现十法界的因缘果报；它随缘显现因缘果报，但是它的本性还是一样清净本然。
　　所以你把「离一切相，即一切法」合起来的时候，它的本来面目就出来了。

117我们在探讨心性的时候有二个内涵：一个理论的探讨，一个是实际的修正。我们讲「理可顿悟，事要渐修」；理是圆融的，事相它是有次第的。在理体上我们先建立现前一念心性，一个清净本然周徧法界的心性出来，来取代我们过去的生命经验，所累积的我相法相，先把过去这种我相法相慢慢的放掉，建立一个清净的心性；而这个心性它有随缘跟不变，不变跟随缘二种功能是同时存在的。

在理论不变跟随缘是同时的，但是你修正的时候你不可能同时，没有人那麽厉害的。所以当我们把一念心性建立起来的时候，这性德现前的时候，接下来是修德，修空假中三观，「先空次假后中」。空观开显它不变的体，假观开显它随缘的妙用，中观再把它结合起来，修行一定有次第的。

但是你一谈到理论的时候，古人讲：「开口便错，动念即乖。」你没有话讲的，你说现前一念心是什麽?你道一句你就错了！因为「一念不生全体现，六根方动乌云遮」。你看！才动眉毛即犯祖师的规矩，眉毛一动表示你仁者心动，所以在〔禅宗〕最忌讳就是你心动，所以你不对。禅宗你看他打你香板，你从什麽地方来？

你说我从哪里地方来，他一定打你，你怎麽回答都打你。问你为什麽出家？我爸爸叫我出家。打三个香板，你爸爸叫你出家，你自己都不想出家；第二个再来，你为什麽出家？（前面的说我爸爸叫我出家被打）我自己要出家的。也打三个香板，你自己要出家，你爸爸没叫你出家你就出家。为什麽〔禅宗〕你刚开始的阶段一定被打，为什麽？其实不是你讲什麽话，是他看到你心动，他打你那个念头。
　　所以古人说：「你开悟的时候讲什麽都对，你没有开悟讲什麽都错。」

有人问赵州禅师说：「狗子有没有佛性？」赵州禅师说：「有佛性啊！」你怎麽知道有佛性呢？你看狗牠饿的时候牠知道饿，牠饱了时候知道饱，牠冷的时候牠也知道冷，你说牠没有佛性，牠怎麽有这种感觉呢！

另外一个禅师问赵州禅师说：「狗子有没有佛性？」赵州禅师说：「没有佛性啊！」怎麽没有佛性呢？你说有佛性，那拿出来我看看，觅之了不可得。
　　那有人就问赵州禅师说：「你为什麽对他说有佛性，对他说没有佛性？」
　　赵州禅师说：「我是从修行的角度，从对治的角度这样讲。」

因为他执着有，我就说没有破他；你执着空，我就说有。所以中道的实相是不可以开口的，因为你一开口不是左边就是右边，所以他到最后入不二法门的时候，他是不能讲话，就是你不能动念头，你就是一念不生全体现。你念头一动那就是祖师的方便，但是你都不讲话也没人知道，所以只好讲出一个即空即假即中。
　　我们这一念心性怎麽开显它呢？

先修空观，再修假观，再修中观。但是不管空假中三观，它整个所观境就是现前一念心性，只是他用空假中，把心性的不变性跟随缘性开显出来。

我们前面的三卷半是建立一个心性，先把这个心性现出来，先把性德，不变随缘，随缘不变的心性在你的心中先现出来。到三卷半以后「示不生灭为本修因，妙三观门」，佛陀告诉你要修观，入空观的时候开显不变体，入假观的时候显现它的妙用，入中观的时候保持平等。但是你在修空假中三观之前，你要先建立一个，不生不灭不垢不净的现前一念心性，先现出来。这一念心性总而言之，它是离一切相而即一切法，它是不变而随缘的。
　　丑二、结责滞着名相

结示诃责阿难尊者，他一向以来就停滞执着于佛法的名相，而不能随文观照，所以还是活在妄想当中。佛陀对阿难尊者的诃责。

执着名相　汝今云何于中措心，以诸世间戏论名相，而得分别？

阿难尊者你为什麼到现在，还是用攀缘心来加以攀缘推测这一念心性，而不加以回光返照，用种种世间的戏论，而没有真实义理的假名假相，什麼外道的自然，佛法的因缘来作虚妄分别，不能够产生微密的内心观照，只是向外分别而没有向内观照。

喻明无益　如以手掌撮摩虚空，只益自劳，虚空云何随汝执捉！」

这种情况就好像一个人以双手来撮摩虚空，一个人分别名相而不观心，就像搓摩虚空，这样子只有增加自己的劳累，徒劳而无功，因为虚空怎能够被你去执捉呢？你怎会捉得到虚空呢！」

118《首愣严王三昧》它这一念心性，你先找到你本来的面目。那要向哪里去找呢？莫向外求。初学者最怕你产生攀缘心、最怕！

我听说
忏公师父他要派一个人去买东西，你不喜欢去他就叫你去，你很喜欢去他就不让你去。为什麼？因为你心动，仁者心动，你一动他就不让你去，这是有道理的。

修行我们常讲要找到定位，譬如说你修行三十年、五十年，修行的定位不是都一样的。其实你每一个阶段的修行内涵不一样，正常人是有一定的规划，没有人一出家就是这样修行，你修行了五十年还是这样修行，那你就不对了，那你应该不是走大乘法，可能你走的是小乘法。

修行它是有三个阶段：第一、见山是山，见水是水。一般对初学者我们比较不谈空性的道理，先讲有，先讲随缘的有相，有相行。思惟业果，造罪招感痛苦的果报，造善招感安乐的果报；皈依三宝，三宝的功德是无量无边的，佛陀的功德是随时存在的。从深信业果皈依三宝当中，来忏除罪障积集资粮，所以刚开始的修行一定是有相行。他这个阶段是见山是山，见水是水，山就是山，水就是水，没有什麼样的含糊笼统，善恶的相状，三宝就是三宝，世间法就是世间法很清楚的，所以这个阶段它是有相行。

第二个阶段是关键、见山不是山、见水不是水。前面的阶段他的生命基本上没有太大改变，因为你整个生命它的内心当中的我法二执，心中建立一个自我意识是很坚固的，这个阶段叫作积集资粮，叫做跟三宝结缘。一个人真正要产生广大的突破，我们讲“脱胎换骨”是在第二阶段：「见山不是山、见水不是水」。他这时候开始修我空观、法空观来破坏他心中的妄想。

我们心中累积很多的相状，我有很多的看法、我喜欢怎麼样、我的个性是怎麼样、我习惯性是怎麼一个想法，这时候用空观来全部扫掉，扫得一丝不挂，乾乾净净的，清净本然。

所以你看这个人本来很正常，忽然间什麼都搞不清楚状况，他有可能进入第二个阶段。你看禅宗的公桉它说：「有一个禅师，他在修空观现前的时候，他就走走走，走到海里面去他不知道，人家把他拉回来，因为他见山不是山、见水不是水。」

这个阶段其实是非常重要的，他开始在改变自己了，把他以前无始劫来习惯性累积的相状一一的开始消灭，而这时候他的罪业也开始消灭了。这罪业的消灭它是从根本消灭，他开始观照，何其自性本自清净。我们在第二个阶段的时候，我们对内心讲话是用否定的。所以你看你的修行是什麼阶段，你怎麼面对你的自我，你经常是用肯定话，「不错啊，你做的不错啊！」那你还是第一阶段，肯定的。到否定的时候，我们开始对自己的想法否定「不行，不能这样做！」我们用我们的愿力来主导自己，不是用我们的想法，对自己的想法全部加以否定，重新洗牌，这时进入到一种空性的智慧，见山不是山，见水不是水。

第三阶段、经过这一番的洗涤以后，你又开始见山又是山，见水又是水。那时候是从空出假，但是你的心态不同，青山依旧在，但是这个夕阳跟昨天的夕阳已经不一样了，几度夕阳红，换一个夕阳，山还是山，水还是水，心态不同。所以〔禅宗〕为什麼一定要说：「先大死一番，然后再大活。」

我们讲「离一切相，即一切法」这两句话是同时的，但是它在修学的时候是有次第的，先求离相再求随缘。

癸九、约二妄合明显见性非见。十番显见第九科

二妄”是约着别业的妄见跟同分的妄见，这二种妄见来相互发明，来开显见性它不是一种见分。

我们从前面的八科，佛陀在开显见性的方法，都是“借用显体”因为见性是离一切相，你没办法讲话，你一讲话就不对了，就不是见性的本质了。所以我们只能够从作用，你能够看得到光明，能够看得到黑暗，所以我们知道见性的存在，从作用当中我们可以推理，见性是存在的。

但到第九科的时候，佛陀开始否定见分了，见分不能代表见性，因为见分它是“依他起”，身为一个作用，它毕竟有它业力的因素，有它环境的因素，它有因缘的因素，但是身为见性它是“圆成实性”，它没有因缘的因素。所以到这一段的时候，佛陀的口气跟前面不太一样，前面是假借见分来开显见性，这个地方就开始说明，其实见分还不是见性，它还是因缘法，开始将

见分摄用归体。
(分三：子一、引昔致疑。子二、对理徵破。子三、正示见性)
子一、引昔致疑。阿难尊者引用往昔的教法，而生起疑惑。
领佛今教　阿难白佛言：「世尊！必妙觉性非因非缘。

阿难尊者在前面的经文当中，他得到一个结论说：「佛陀！假如我这一念微妙的心性，它不是因缘所生，因为它有一个不变的体性，它变中有不变，所以你不能说它绝对因缘生。」这个地方跟佛陀所说的道理是有点冲突的，怎麽说呢？
引昔生疑
世尊云何尝(常)与比丘宣说见性具四种缘，所谓因空、因明、因心、因眼，是义云何？」

世尊你曾经在成道以后跟诸比丘宣说，说我们这能见的见性，产生一种见闻嗅尝觉知的功能，它必须具足四种因缘，才能够生起它的作用。身为一个见分，它必须有虚空(包括虚空的相状跟它一个所缘缘，它的距离跟所缘境)，
光明(有光明相)，因心(心有五种缘，有过去业力的种子，有第六意识的作意，还有第六意识的分别依，第七意识的染净依，第八识的根本依)，因缘要有眼根。

总而言之，我们眼睛见的明了功能现前，要眼识九缘生，要有虚空的距离，有一个所缘缘，有光明相，有种子，作意、分别依、染净依、根本依跟眼根。如此一来这心性的了别功能是假借九缘而生，那佛陀你说我们这念心性是非因缘而生，那岂不是前后矛盾吗？」
解释这段经文的疑情：

佛陀在《唯识的方便教法》当中，曾经明确的说明“眼识九缘生”：我们能见的见分，所谓依他起性，要假借内在业力的种子跟外在环境的因缘(光明、虚空...)，才能够生起了别的作用。阿难尊者就用《唯识》的教法，用《唯识》所谓的心，跟《愣严经》的心，这二个产生矛盾。

《唯识》的心，要假借因缘才能够生起，你要有内在的种子，有外在环境的刺激，你的根境的和合，才产生“心识”。
《愣严经》的心，它是众生本具，不生不灭的，它不需要外在的因缘和合。

《唯识》所谓的心跟《愣严经》所谓的心性，岂不是产生矛盾吗？阿难尊者把《唯识》的心法跟《愣严经》的心性法产生矛盾，提出他的疑情。
子二、对理徵破(分二：丑一、直明昔说随情。丑二、正显见性非缘)

丑一、直明昔说随情。佛陀先直接的说明，过去《唯识》的教法是随众生的情执而宣说的。
佛言：「阿难！我说世间诸因缘相，非第一义。

佛陀说：「阿难尊者！我过去在《唯识》当中，讲到我们这一念心的生起，是假借因缘而生，有根境的碰撞，才产生心识。所以这一念心是在因缘当中，是不断的因为不同的环境而产生不同的心态，这种因缘所产生的这种生灭心相，不是我这个大乘圆满第一义谛的教法，是一种方便的教法。」

佛陀讲到心有二种情况：第一、随情说。随顺众生的情感而宣说的，凡夫是有情感的，所以佛陀讲到我们的心...。你看！你为什麽会产生高兴的心呢？产生悲伤的心呢？因为你过去有这样一种习惯的种子。第二要有人刺激你，你才会高兴才会快乐，才会痛苦。这种心佛法也承认，这叫生灭心、《唯识》的心，过去的种子跟现前因缘的和合。但是这样的说法是佛陀为了随顺众生的情感而说的。

佛陀在讲到《愣严经》的时候，就撇开众生的情感“随智而说”，以佛陀自己无分别智慧所照见的心来说，就是我们这一念心是不生不灭的，它是迥脱根尘的，它不需要根尘就存在。只是你有根尘的因缘让它表现出来而已，你没有根尘它还是存在，只是我们错过这个机会没有直下承当。

前面的《唯识》教法，佛陀所宣说的是随情而说的，这个地方佛陀开始开显我们本来面目，是“随智而说”的，讲到了义的教法。
丑二、正显见性非缘。我们这一念心性，是不假借因缘而生的。
以喻发明
阿难！吾复问汝，诸世间人说我能见，云何名见？云何不见？」阿难言：「世人因于日月灯光，见种种相，名之为见。若复无此三种光明，则不能见。」

佛陀为了把凡夫所谓的生灭心跟不生灭心作一个对比。佛陀举出一个譬喻说：「阿难！我再一次的问你一个问题，一般的世俗人说我现在能够见到一切万物，那在什麽情况才叫做见？什麽情况叫做不见？我们这一念心能够见闻嗅尝觉知，我们姑且用色法来说见的功能，到底在什麽情况叫做见现前？什麽情况是见不现前？」阿难回答说：「世间人要能够看东西，要假借太阳、月亮、灯光三种的光明，才能够使令见的功能现前而照了万物万象，这个叫做见。假设没有这三种的光明，就不能见到东西了。」
生灭心要假借光明的引导才能够现前。以下是生灭心跟不生灭心加以对比。
例成不见
「阿难！若无明时名不见者，应不见暗。若必见暗，此但无明，云何无见？阿难！若在暗时不

见明故，名为不见，今在明时不见暗相，还名不见，如是二相俱名不见。

这时佛陀告诉阿难尊者说：「假设没有三种光明的因缘现前，叫做不见，那你就不应该见到暗相。那你既然能够见到暗相，就是光明不现前的时候，你还是有见到暗相。也就是说这个只是缺乏光明，你不能说它没有见的功能出来，不可以这样讲。因为我们的生灭心有时候见光明，假借黑暗的因缘见到黑暗，假借光明的因缘见到光明，这个只是一种一时生灭的作用。阿难！如果在黑暗的时候，我们见不到光明叫做不见，叫做见性不存在，那你现在有光明的时候你见不到暗相，那你也应该说不见，因为你没有见到光明。如此光明跟黑暗二种相状相互作用，那你都叫不见，因为你见到光明的时候你没有见到黑暗，你见到黑暗的时候没有见到光明，那这样都叫不见！

结申正义　若复二相自相陵夺，非汝见性于中暂无，如是则知二俱名见，云何不见？

119事实上光明黑暗二种相状，是互相的侵夺，你落入因缘法本来就是对立的，有光明就没有黑暗，有黑暗就没有光明。但是在整个因缘变化当中，不表示你这一念见性的体性在这当中暂时消失掉，它永远存在，只是它随顺光明的因缘见到光明，随顺黑暗的因缘见到黑暗，它的体性是存在的。所以我们可以得到结论，不管是光明跟黑暗，见性都是存在的，都能够叫做“见”，怎麽能够说“不见”呢？见性是恒常现前的。」

生灭心是假借因缘而有的，你看我们有时候道心很强，有时候我们道心很羸弱，任何一个人都离不了生灭心，再大的善根，这个人也会起烦恼，善根再差的人他偶尔也会起惭愧心。我们是活在生灭心当中，问题是你怎麽样能不被它所转而已。为什麽你一路走来能够始终如一呢？其实每一个人都会起烦恼，只是他烦恼现前的时候，他能够摄用归体，他观照烦恼的生灭，烦恼起来烦恼灭，它不随妄转而已。

烦恼并不可怕，问题是你不能被它转。那你要怎麽才能不被它转呢？你一定要回到你的现前一念心性。

它这地方讲，我们的生命心是随因缘变化的，我们的业力会现起很多因缘，有时候会让我们快乐、道心很强，有时候心里悲伤。如果一个人能汇归到你不生不灭的本性，你就看到整个心它道心强、道心弱，但是你永远做你该做的事情，就是安住在不生灭心，所以你要脱离妄想。

◎子三、正示见性(分二：丑一、直示真性。丑二、腾疑细释。)

就着修行这一段是很重要，我们在修不生灭心的时候有三个次第：第一、先脱离外境，不随境转；第二、脱离你的妄想，不随妄转，脱离生灭心；第三、回归本性。

丑一、直示真性。

先述离缘

是故阿难！汝今当知！见明之时，见非是明；见暗之时，见非是暗；见空之时，见非是空；见塞之时，是非是塞，四义成就。

身为一个众生本具的现前一念心性，你一个人要能够依止现前一念心性，你要知道一个观念：当我们的心性遇到光明的因缘，我们见到了光明，但是你不要被光明所转，因为见性它不是光明；见暗之时，这个见也不是黑暗相；乃至于虚空现前的时候，我们随时看到虚空，但是见性也不是虚空；见塞之时，我们随缘看到阻塞的相状，但是见性也不是阻塞相。我们修不生灭心的人，第一件事情，你随缘吃饭、睡觉、过堂…，你随顺生命的因缘有种种的相状现前，但是你要知道它只是一时的因缘，你过堂不是真正的过堂，你也不是真正的在吃饭、睡觉，那只是随顺因缘而已，你的心性当中都没有这个东西。所以我们在修行心性的人，第一个先脱离外境，离外在的四种境缘。

离境是比较容易。第二个要离心，离你的生灭心。离心就比较困难。

次述离见

汝复应知，见见之时，见非是见，见犹离见，见不能及，云何复说因缘、自然，及和合相？

前面是说明我们这一念心性是离外境的，外境不管怎麽变，你就以不变应万变。但是我们在外境变的时候会产生一个生灭心，应该怎麽办呢？“见见之时”。圆瑛法师的解释：第一个见识我们的“见性”；第二个见，是讲我们见的生灭作用“见分”。也就是说当我们的见性遇到外在的因缘而产生一种见分，产生一种作用的时候，当见性转成见分的时候“圆成实性”，这我空法空的见性，已经不是见分，因为见分它是变化的。你说这念虔诚的心去拜佛，为什麽会拜佛？当然拜佛的心也是从见性而起，但是它已经不是见性了，它已经不是本来面目，它只能说我们借假修真一个一时的因缘，所以见性已经不是见分了。为什麽呢？因为见性它是无分别智所亲证的，尚且要远离有分别的见分，是我们这个能分别的见分所不能攀缘的，所以见性是要离开见分，是见分所不能攀缘得到的。

当我们在修学的时候，我们在忆念佛陀的时候，当我们在念佛的时候，其实这个只是一个方便，真正你要找到你的本来面目，要以无分别智，不能有分别。但是你完全无分别，你又不能积功累德。所以为什麽我们讲修空观还得修假观，假观就是无念中要起念，但是起念头的时候你很清楚知道，这只是一时的方便，借假修真。

所以讲“见犹离见，见不能及”，见性还要脱离你所作用的见分，有所分别有所作用的见分，它不是见分所能够到达的。所以身为一个见性，它连见分都见不到，只要有分别就见不到，还有什麽样所谓的因缘(和合相)跟自然(不和合相)有这麽多戏论可得呢？

诃责勉励
汝等声闻狭劣无识，不能通达清净实相！吾今诲汝，当善思惟，无得疲怠妙菩提路！」
身为一念心性可以说是，动念即乖，开口便错，你不能用你的分别心去攀缘的。

佛陀跟阿难尊者说：「你身为一个二乘的声闻人，一向以来只是接受生灭因缘的教法，心中狭劣没有广大的智慧，所以你不能通达大乘的不二法门！我今以大乘了义这种不二的法门告诉你，你应该要好好的回光返照，先找到你不变的心体，再以不生灭的现前一念心性，生起种种断恶修善度众生的妙用，不要对广大无上菩提的功德生起疲怠懈怠之心，要生起勇勐精进的心，完成你广大的无上菩提之路！」

这是佛陀对阿难尊者跟所有弟子的勉励。120我们在研究《愣严经》以后，其实你《唯识学》还是要学，因为它在讲生灭心。我们不要完全否定生灭心，我们只是不要随它而转，如果你完全不要生灭心那就是禅宗说的，你这个人是一滩死水，没有什麽用，你就什麽都不动，那你就偏空了。“不动”是先求不动，然后再依体起用。所以研究《唯识学》你会知道，什麽是功德相，什麽是过失相，这个时候还是要动念头，但是你动念头你是依止不生灭心做根本：「百花丛里过，片叶不沾身。」你还真的从百花丛你走过去了，但是你片叶不沾身。

我们刚开始要把大乘佛法那个心地法门先抓到，你怎麽操作，至于你做多少，这个我们可以慢慢来。但是什麽叫做要“无住”又要能够“生心”，“生心”
又能够“无住”，道理你要把它先参透，要不然你怎麽修行？你完全无住也不对，完全生心也不对。

我们的一个消息是这样子，先找到“无住”，刚开始先离相，刚开始先不要相信自己的想法，先用否定的思考来破自己的相，先求“无住”，然后一段时间以后，再重新的把你的心门打开，从空出假积功累德，广度众生，广结善缘。

“无住”它的次第，佛陀讲得很清楚，先远离外境，然后再远离你的生灭心，最后回归你的众生本具的现前一念心性，然后再从这一念心再重新出发，又是见山是山，见水是水。这时候你该做什麽，你还做什麽，但是你心态完全不一样。

这个就是我们整个大乘佛法的消息，要认清楚它的路头，它是先从否定门入，再重新肯定自己：「自知我是未成之佛，诸佛是以成之佛，其体无别。」依止一念心性开始从空出假，彻底承当。所以刚开始是彻底的放下，放下过去的这些妄想，放到最后的时候还有重新彻底的承当，这个就是大乘的不二法门。

这个道理大家都要想想看，你要往内去想，往心中去想，它是一个心的法门。到这个地方，佛陀就直接的开显心性修学的次第。这段经文大家要好好的参一参。

我们刚开始修行先把修行的路头先抓到，你不要走偏，因为你一旦走偏，你要回来就很难，这是一条不归路，那以后你是非常麻烦。我建议大家，修行大乘佛法你一开始就走对，不要后来再来后悔再来调整，那非常麻烦，你一开始就走对，你可以走慢，但不能走错。
12m027 讲义第五十六面
丑二、腾疑细释。

121本经的修学重点，就是在修学《首愣严王三昧》，其实它就是一个心地法门。我们慢慢在行菩萨道的时候，我们发觉当我们在断恶、修善、度众生的时候，其实外在的事相并不困难，最麻烦的是：「菩萨云何应住，云何降伏其心」，内心的调伏跟安住是比较一个麻烦的工作。

从本经佛陀开示，佛陀是要我们先“安住”然后再调伏。所以佛陀讲三卷半的时候，讲到七处破妄十番显见，就是告诉我们，你一个菩萨，你「云何应住？」处理安住的问题。在本经当中讲到我们的心有二个住处：

第一、以妄想为住。就是我们内心当中跟我执法执相应的妄想，而这妄想的来处是因为我们过去无始劫来，我们接触了很多的人，接触很多的事情，遇到很多很多的环境，产生很多很多的感受、想法，整个受想行识都累积在妄想当中。

所以当我们住在妄想的时候，我们变成非常的敏感，非常的脆弱，非常躁动不安。因为稍微有一点风吹草动，就会刺激到我们的妄想，带动我们的感觉，带动我们的想法。所以你看一个人他安住妄想的时候，他一定会有一个感觉，弟子心不安啊！因为你住的地方住错了，你很容易受到过去的思想、感觉来主导你，你怎麽弄都没有用，因为你住的房子住错了。

第二、我们以常住真心为住。我们安住在一念清净本然的现前一念心性，以心性为住的时候，他这时候开始远离我们过去的妄想，以不生不灭的清净本心为住。当然这时候我们会看到自己的妄想，开始生起、相续、乃至消失。当然以心性为住，这时候我们内心相对就比较安稳，我们找到家了。

所以古人常说：「修行第一件事情，把心带回家。」他的意思是说，你不要住在你的妄想，住在你真实的心性。

前面三卷半就是要处理安住的问题，所以佛陀七处破妄，十番显见，就是分别妄想跟真心的相貌，让我们产生取舍。当我们安住在心性以后开始做调伏，你这时候以心性为住，你会看到我们过去无始劫的妄想，这时候用空假中三观来调伏它。以空观来破除我法二执，以假观成就善巧的智慧跟广大的福德资粮，以中观来做一个调和中道。

所以我们在本经的修学，第一个你要知道你现在的心，云何应住，你住在什麽地方，你安住的地方对不对？其实你可以从结果看得出来，你感觉你最近躁动不安，那表示你安住错了，你又跟过去的妄想结合在一起。我们经常要保持观照，第一个你心“以何为住”，第二个你是不是产生了“调伏”。

我们这一科先讲到安住的问题，怎麽样能够远离妄想，怎麽样安住真如？要安住真如我们要先了解真如的相貌。

丑二、腾疑细释。(分二：寅一、阿难腾疑。寅二、如来细释)

腾是腾起的意思，就像那烧滚的热水沸腾了。阿难尊者听到前面佛陀的开示，它腾起了二种的疑惑。第二个叙述，是佛陀的大悲加以详细的解释。

寅一、阿难腾疑。阿难尊者听了佛陀开示以后，将他的心德表达出来。

心未开解

阿难白言：「世尊！如佛世尊为我等辈，宣说因缘及与自然，诸和合相与不和合，心犹未开。

阿难尊者白告佛说：「世尊！正如佛陀您对我等凡夫，宣说因缘跟自然的道理，从心性的本体来说它是随缘不变的，所以它不是因缘法，从心性的作用来说它是不变随缘的，所以它不是自然之法；从因缘的角度它是一个和合相，从自然的度它是不和合相，所以当佛陀开显我们真实的本性，是不变而随缘、随缘而不变的时候，其实阿难尊者并没有完全的了解，所以叫心犹未开。

更增迷闷　而今更闻见见非见，重增迷闷！

而这时候佛陀又讲到“见见非见之理”，所谓的「见见之时，见非是见，见犹离见，见不能及。」讲到我们这一念的见性是远离见分之妄，因为见分它是一个作用，而作用是受业力的影响，所以它带妄。但是身为一个本体，它本身是不生不灭的，所以它远离一切的妄。所以这时候它听到“见见非见”的道理，就更增加心中的迷闷！

请佛开示

伏愿弘慈，施大慧目，开示我等觉心明净！」作是语已，悲泪顶礼，承受圣旨。

伏愿大慈悲的佛陀，能够布施大智慧的眼目，来开示我等有学之辈，怎麽去发明我们心中本具的这种觉悟光明跟清净的心性。阿难尊者作是祈请之语以后，心中感到非常悲伤流泪而至诚的作礼，心中准备来承受佛陀的开示。

这段经文阿难尊者他提出了二种疑惑：第一、因缘自然的道理，第二、见性跟见分的差别。

其实我们细细的思惟，这二种疑惑其实就是一个疑惑。我们现在要把心带回家，我们要远离妄想，所以菩萨第一个先把心安住下来。那我们以何为住呢？以我们的现前一念心性为住。那麽什麽是现前一念心性？就是一个不变，一个随缘，就是一个体用的相互关系。

这一科佛陀会详细的把心性的不变之体跟它随缘的作用，做详细的说明。因为阿难尊者的问题出在这里，他搞不清楚什麽是不变，什麽是随缘，不变中有随缘，随缘中有不变。也就是说我们这一念心有二部分：第一个是变化的，变来变去，你看我们前生跟今生不一样，今生跟来生不一样，它是会变的；第二个是它永远不变，你不管怎麽弄它不变。我们在安住真如本性的时候，你要把变跟不变的道理要详细的弄清楚，你才能够产生微密的观照。

这一段是阿难尊者提出的疑惑，这一大科以下，佛陀就把这个变跟不变的道理，什麽是变的，什麽是不变的详细的加以说明。

寅二、如来细释(分三：卯一、诃诫许宣。卯二、合明二妄。卯三、显示归真)

卯一、诃诫许宣。如来先用诃责的口吻来告诫阿难尊者，希望他能够产生观照的力量。第二个如来以慈悲心来宣说不变跟随缘这二种道理。

(分二：辰一、经家叙意。辰二、如来诫许。)

辰一、经家叙意。这段是结集经典的人来叙说法会当时的情况。这段不 是佛陀的开示。

尔时世尊，怜愍阿难及诸大众，将欲敷演大陀罗尼，诸三摩提妙修行路。

阿难尊者祈请以后，世尊的内心生起一念怜悯的心，怜悯阿难及法会当中这些有学之众，他们心中感到迷闷感到悲伤流泪，所以将欲开演大陀罗尼的法门。

『大陀罗尼』是一个法界的总相的自体，以本经来说就是我们众生本具的现前一念心性。依止现前一念心性为根本而称性起修，来修习整个大乘的三摩地(大乘止观二十五圆通)，而能够成就五十五位菩萨的阶位，这叫“妙修行路”。

『陀罗尼』是整个修学的根本，所有的功德都是从陀罗尼开展出来。大乘的『陀罗尼』有二种：一个是有相的陀罗尼，一个是无相的陀罗尼。譬如说我们讲《大悲咒、愣严咒、十小咒》这

个叫作有相，它是有声音来做代表；无相陀罗尼，就是本经说的大佛顶性，就是我们现前的一念心性。

佛陀这时候想要开显，以我们一念心性而称性起修的整个菩萨道，所以叫『大陀罗尼』。这段是经家叙意。

辰二、如来诫许。

一方面如来告诫阿难尊者，一方面来允许阿难尊者的祈请。

告阿难言：「汝虽强记，但益多闻，于奢摩他微密观照，心犹未了。如今谛听！吾当为汝分别开示，亦令将来诸有漏者，获菩提果。

佛陀正示法义之前，有一段告诫的话。

佛陀告诫阿难尊者说：「你无始劫来只是一向的强记，你靠着你强大的记忆力，阿难尊者他有『闻持陀罗尼』。我们说：「佛法如大海，流入阿难心。」阿难尊者他一旦听闻佛法，他永远不会忘记，而且阿难尊者又欢喜听闻佛法增长多闻。增长多闻当然会产生很多很多的知识，但是阿难尊者在听闻佛法以后，不能产生心中一种微密的观照，不能产生大乘奢摩他的“止”跟大乘的“观”。

我们前面讲到这部经其实就是讲到菩萨的心怎麽安住，第一“云何安住”，第二“云何降伏其心”；安住就是一个“止”，你的心要安住在哪里？第二个就是空假中的三观。阿难尊者虽然强记多闻，但是对大乘的止观，这时候心中还不能完全理解。(这一段是如来的告诫，这以下允许)

你应该好好的聆听，我当为你阿难尊者加以详细的来开示，也希望为将来的有学之人能够成就大乘的菩提之果。」

这一段佛陀在讲之前说，以下的经文你一定要把它了解以后，用这个道理来观照我们的身心世界。以下讲很多的譬喻这都是用来观照的。

我们看学术界跟宗教界是不一样的，学术界他是在分别一些名相，了解很多的知识，但他不认为这个知识跟你的生命有关系，他不认为，他认为这只是个知识。

佛法它是把这个知识转成一个观念，变成你生命的观念，变成你的思想；宗教是把你知识跟你的思想结合起来，变成你一种生命的力量。但是学术界它不一定，他可以把这知识讲出来，但他的想法还是他的想法，是完全不同了。

这地方等于是佛陀要我们要依教起观，要把你所明白的道理，这以下的譬喻要把它会归到你的身心世界。

卯二、合明二妄。说明二种的妄见，一个是同分妄见，一个是别业妄见。

(分二：辰一、直示二妄。辰二、进退合明)

辰一、直示二妄。(分二：己一、总标。己二、别释)　己一、总标。

阿难！一切众生轮回世间，由二颠倒分别见妄，当处发生，当业轮转。云何二见？一者众生别业妄见，二者众生同分妄见。

(大意)佛陀在讲这一念心性的时候，他分成二部份，一个是体，一个是用。“体”是不变的部分，“用”我们这一念心性一动的时候，它会受你业力的影响，受你烦恼的影响，所以“用”它就是会有变化，有变化就有差别。你的“用”跟我的“用”就不一样，就有所不同，有所不同就产生妄见的问题。

阿难！一切的六道众生(从当机来说是六道的众生，但蔼益大师说从广义，也包括九法界众生。)之所以会轮回于世间(世指的是时间相，间是空间相)，我们这一念心性本来是超越时空的，竖穷三际，横徧十方，但是我们现在的生命体是有时间相的，你看！你会出生会死亡，你生在台湾，你就不可能生在美国。我们这个生命体从一念心性而变成一个受时空限制的个体，那是怎麽来的呢？有二种颠倒分别见妄，主要是由二种颠倒之心
(颠倒的意思就是一种错误的认知，譬如它是白的你把它说成黑的，它本来是没有，你把它当作有，这都是颠倒。)
由错误的认知，而产生二种的妄见。这二种妄见是怎麽来的呢？「当处发生，当业轮转」这二句话非常重要，后面的经文都是在发明这二句话。从本体来说我们众生跟诸佛是没有差别的，十法界同一念心性，清净本然周徧法界，但是我们这一念心在清净当中，我们众生会产生一念的妄动。这一念心从真如不守自性妄动的时候，这生命就产生差别，因为每一个人动的方向不同，有人是往善法的地方动，往五戒十善的地方动，所以他出现善业的力量；有些人是往杀盗淫妄的因缘动，就创造了罪业。“当处发生”这个“处”指的是我们一念心性里面产生了妄动。为什麽有生命？不是上帝创造的，不是风动，不是幡动，因为仁者心动，因为我们过去开始动，动了以后就产生了迷惑；当然这迷惑的动也可能往善的地方走，也可能往恶的地方走，总而言之我们的心开始动
。“当处发生”就是我们的心中开始启动了很多很多的想法，可能是善念也可能是恶念。动久了以后就“当业轮转”。我们刚开始是心动，到最后变成行动，就付出行动，行动的时候就产生业力了，可能是造善也可能造恶，这业力就创造安乐的果报跟痛苦的果报。这二种的妄动业

力跟果报，都是在一念心性产生。也就是说当我们开始动了以后，生命从无差别当中，就产生了很多的差别，无差成差“当处发生，当业轮转”。

这种妄动跟业力的流转，大致上分成二种，一种是众生的别业妄见，第二个是众生的同分妄见；“别业妄见”就我们讲的别业，“同分妄见”就是我们一般说的共业。

一、众生“别业妄见”，当我们的心一念妄动以后，我们清净本然的一念心性就开始造业，造业就会产生不同的果报出来。因为每一个人所造的业不同，就有所谓个别业力差别。譬如你现在放一盆水，我们人看到的是水，饿鬼道看到水是看到火，鱼看到就像牠清凉的房子，天人看到水是一个庄严的琉璃大地。为什麼同样都是水，四种众生看到的不同呢？因为仁者心动，我们心的动不太一样，所以就产生别业的问题。

?二、众生的“同分妄见”这是共业，虽然我们心中不断的动，但是在动当中有些人动的大方向，还有一种共同的方向。譬如我们每一个人都看到了讲堂，我们看到了佛像，看到了莲花灯，看到了讲桌，你看到我也看到，我们看到的大致差别不大，这个就是共业。就是我们过去生心念在动的时候，大家在方向上有一点相同，所以会招感这个业力“共业”。

这地方讲到「当处发生，当业轮转。」，我们在动的时候，有共同的活动跟各别的活动，就产生了一种差别的果报出来。总而言之就是众生的颠倒，所以就产生很多生死的轮回出现。

后面会讲到其实共业中有别业，别业中有共业，这二个到时候是把它溷在一起。譬如说我们今天佛学院二十几个人，怎麼大家都会在一起用功呢？相逢就是有缘，就是我们过去在某一生当中，你可能看到佛像很高兴，我也看佛像很高兴，我们过去一定造了某种程度的共业，所以大家在生命当中会产生交集就在一起，可能在一起一年、二年、三年、五年、十年...不一定，这就是共业！就是我们过去的心仁者心动，在动的时候我们有共同的方向，所以大家在一起。我们今天过去要是没有共同的业，不可能在一起，不可能！你会到天上去或者三恶道去。但是在相同中有不同，譬如我们现在大家同样吃饭，我们去看饭菜的时候，每一个人看到饭菜不完全一样，福报大的人他看到今天的饭菜怎麼那麼好吃，业障重的人他看到的菜色就比较差。我们每一个人同样看佛像，每一个人看的佛像不完全一样，善根强的人看到佛像是放大光明，有业障的人看到佛像是比较昏暗。所以共业中有别业，别业中有共业，那个业是共中有别。总而言之，为什麼生命会出现？简单的讲就是仁者心动，你要不动没有生命。这二种的妄动以后就产生了业力，就产生轮回的果报，果报跟业力分成别业跟共业二种差别。

己二、别释(分二：午一、释别业妄见。午二、释同分妄见)

午一、释别业妄见。

云何名为别业妄见？佛陀提出一个问，佛陀也自己回答。

番于二处 ◎

阿难！如世间人，目有赤眚(尸厶)，夜见灯光，别有圆影五色重叠。于意云何？此夜灯明所现圆光，为是灯色？为当见色？

阿难！我现在举一个例子让你了解什麼是生命的相貌，譬如在世间上有一种人，这个人他的眼睛产生了赤眚，眼睛过度劳累而产生薄膜叫翳，所以他看外面的东西是模模糊糊看不太清楚，。眼睛有毛病的赤眚之人，他有一天晚上去看那远处的灯光，这时从灯光的外围看到了另外一个圆形五色重叠的影像。我们眼睛好的人看灯光就灯光而已，而他眼睛有斥眚(有薄膜)的人，他看灯光的时候看到灯光，但是灯光的外面有一层五色圆形的影出现。佛陀跟阿难尊者说，你的意思怎麼样？这个人在夜晚看到灯光出现了五色的圆形的光明，这五色的圆影是怎麼来的呢？是灯光产生的？还是眼睛产生的？

正常的眼睛就比喻我们这一念清净本然的现前一念心性，但是我们的眼睛太过疲惫以后就产生赤眚，眼睛中产生薄膜。赤眚就是我们心中一念的妄动，一念的妄想产生了。眼睛产生赤眚以后，就看到灯光外面有五色的圆影，这五色圆影就比喻我们的色受想行识，五蕴的身心世界出现是这样来的。所以我们看到我们的身心世界，我们问它“你从什麼地方来”？就是从一念的妄动而来。

佛陀的意思就是说，这五色圆影是从什麼地方来，是从灯光而来，还是从眼睛而来，佛陀提出这个问题。

了其无实

非即

阿难！此若灯色，则非眚人何不同见？而此圆影唯眚之观？若是见色，见已成色，则彼眚人见圆影者，名为何等？

佛陀说阿难！假设这五色的圆影，是灯光的关系才出现的，那这地方有个问题，那为什麼一个眼睛健康的人他看不到呢？你说是灯光有，但是为什麼你看到五色圆影他就看不到呢？这是不合理。而此五色圆影只有眼睛有毛病的赤眚之人才看得到，所以你不能说它是从灯光而来，这是不对的。若你说是从能见的眼睛而来，那这样子有个问题，能见的眼睛这个见分它已经变成五色圆影，这样子它是从眼睛而来，而眼睛又看到自己，那这样的话赤眚之人又看到圆影，那变成自己看到自己，这个不合道理。

意思是说这个五蕴身心，我们现在产生一个人的形状、想法、思想...的五蕴身心。你说它从什麼地方来？你说它从眼睛而来，它从现前一念心性而来，不对！

佛陀安住在自住三摩地的时候，佛陀摄用归体进入正念真如的时候，佛陀看不到五蕴身心，它是“本来无一物，何处惹尘埃”，所以五蕴身心不是我们本来有的。你说五蕴身心是自己产生的也不合理，它怎麽会自己产生。

这个地方它不是灯有，也不是见有，非即灯有，非即见有，但是它也不离开非离。

非离

复次，阿难！若此圆影离灯别有，则合傍观屏帐几筵有圆影出。离见别有，应非眼瞩，云何眚人目见圆影？

阿难！若此五色的圆影是离开了灯光而另外有它的自体，它跟灯光是完全没有关系的，那这个也有问题，那我们应该离开灯光去傍观屏风或是桌子，你看屏风桌子有没有圆影，是不是有圆影出来呢？事实上没有，所以它也没有离开灯光。你说它离开我们能见的眼睛而有，离开了见分而有，它真的是离开眼睛，那你眼睛就看不到了，那为什麽这个赤眚之人他可以看得呢？所以它也不离开眼睛。

这地方讲出一个消息，当我们一念的清净本性，因为一念的妄动而显现这个五蕴身心的时候，这个五蕴身心它不是心性，但是它也不离开心性“非即非离”。

这地方是说明它跟心性是非即非离的关系。

详示妄因

法说

是故当知色实在灯，见病为影，影见俱眚，见眚非病，终不应言是灯是见，于是中有非灯非见。

所以阿难你应该了知，这五色的圆影是的的确确在灯光中显现出来的，你看你是看到灯光它才有五色圆影，它的确是在灯光中显现出来的，它没有离开灯光；但是它的产生必须以见病当作影，它必须有眼睛的毛病产能够显现出来。影见俱眚，当我们能见的见分去看到所见的影像的时候，其实都是赤眚所产生的；见眚非病。但事实上我们这一念清净广大的见性，它本来是没有赤眚的，是因为你的眼睛中产生了赤眚才有影像的，但是我们本来也没有赤眚。你不应该说这五色圆影是灯所有或者是见所有，也不可以说是离开灯而别有，或者离开见而别有。因为它就是这一念心性，这健康的眼睛突然间产生了赤眚，才看到了五蕴身心，我们这一念的心性因为一念的妄动，所以才产生了生死轮回，这生死轮回它本身不是心性本来有的，但是它也不离开心性。

譬喻

如第二月，非体非影，何以故？第二之观，捏所成故，诸有智者，不应说言此捏根元，是形非形，离见非见。

这一段佛陀又讲出一个譬喻，譬如第二月。天上有一个真实的月亮，而我们捏眼睛捏了几次以后，我们眼睛疲劳去看月亮的时候，就产生一个朦朦胧胧的第二月，然这第二月也没有离开真月；所以身为第二月就是我们讲的依他起性，它不是真月之体，但是它也不是遍计执的水中之月。

妄想跟依他起是不一样的，妄想是本来都不存在的，但是五蕴身心你不能说它不存在，它的的确确是让你能够感受得到能够受用的。所以第二月，不能说它是水中月，因为水中月是本来就没有的；所以依他起性你不能说它是遍计执，但它也不是圆成实的体。何以故？因为第二月之所以能够观察得到，是因为捏目的关系产生疲劳而看得到，所以有智慧的人不应该说，由捏目所产生的第二月，它是形或者非是形，或者离见，或者非离见；你不应该说第二月是真月之形，或者非真月之形，或者是离开了见，或者离开了非见，或者非离见都不可以。

结示　此亦如是，目眚所成，今欲名谁是灯是见，何况分别非灯非见。

总而言之这个道理也是这样子，五色的圆影主要是由于我们的眼睛的赤眚，而产生了五色圆影，所以当赤眚消失的时候，这五色圆影就消失了。所以你不应该说是所见灯光而有的，或者能见的见分而有，或者离开灯别有，或者离开见别有，它就是一个因缘所生法。

122我们每一个人都想要改造我们的生命，我们想要创造一个安乐的生命，那你应该了解生命是怎麽来的，你不了解生命怎麽来你没办法改变，因为它的源头你没找到。

从这段经文的开示佛陀很清楚的告诉我们消息，你的生命是从你的念头而来的，你就是有赤眚，你眼睛有赤眚才看到五色圆影。我们心中因为一念的妄动，所以产生了生命，它也没有离开心性，但是它也不是真实的心性，如果它是真实的心性，我们就不能改变，如果它完全离开心性，我们就不能受用。我们今天因为眼睛的毛病每一个人不同，所以看到五色圆影就各式各样。

这段经文佛陀的意思就只有一个：我们一念心性它是不变，但是它会随缘，随你妄动的不同，你往哪一个方向动，你往五戒十善的方向动就创造人天的身心世界；你往四谛十二因缘的动，它就产生二乘的涅盘；你往六波罗蜜方向动，它就出现菩萨法界，它有随缘意。

我们在修行的时候最重要是认清消息，生命它有消息就是「莫向外求」。当你一个人你看谁都不对劲的时候，你看这个人也不对，那个人也不对，那一定是你自己不对，仁者心动，你起烦恼了。

你看善业强的人看那舍利子看到是光明，业障重的人看舍利子是昏暗的，其实舍利子就是一个，是我们的心动的方向不一样。我们一个修行人你可以起烦恼，但是你不能起颠倒。你看我们起烦恼，但我们观照力还在，我们不迷、不取、不动，我们知道我们在起烦恼，这时候我们心不动让它过去。

烦恼最大的天敌是什麼，诸位知道？就是“时间”。因为烦恼它是生灭的，你不动它就自然消失掉。一个人最可怕是你起烦恼，你不知道你在起烦恼，这非常可怕，你跟烦恼揪成一团，你起颠倒那就完了，那没有救，那佛陀救不了你。你起烦恼但是你知道，你看谁都不对劲了，你赶快去拜佛去忏悔，你很快就过去了，「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡」。

因为我们无始劫来我们心性累积很多业力，我们不知道什麼时候起善业，什麼时候起恶业，我们的人生就像开车一样，你从高雄开到台北，从高雄到台中是风和日丽，台中到苗栗又是暴风雨，都没关系，但是你要很清楚经常保持观照，你只要是外面有问题，外面的世界出了状况，一个修行人他会莫向外求，忏悔自己、调整自己。

诸位从这段经文要知道，一个人是可以起烦恼，但是不可以起颠倒，起颠倒就没有救了、没有救了！

12m028 讲义第五十八面

午二、释同分妄见

123前一科佛陀讲到别业妄见，别业妄见的意思就是说，我们每一个人有它各别的业力，譬如你的身心世界怎麼长这个样子，他又怎麼长这个样子，你内心为什麼有这个想法，他为什麼会有那个想法，是各式各样，没有一个人是完全一样的。

当然我们会去问说，你从什麼地方来，当我们有一个生命的时候，我们会想我为什麼会有这个生命，是父母给我的还是上帝创造的，它的根源在哪里？

我们从佛陀的开示我们很清楚的知道，就是我们一念的“迷真起妄”，产生了一个颠倒的妄动，妄动以后就开始造业，这时在心性当中就把五蕴身心给变现出来了，所以我们的身心世界是从自己内心出来的。

那怎麼去消灭它呢？

一念的迷而产生，也是因为一念的悟又把它还灭，因为一念的觉悟开始观照我空法空，不随妄转，然后慢慢的五蕴身心就从心性当中又重新的消失掉。你眼睛有一层薄膜，所以可以看到五色的圆影，你把眼睛治好了它就自然的消失掉了，你就是不要去管它外面是怎麼样，你把眼睛治好了它自然消失掉。

这地方讲出修行的认清路头，就是我们一生当中遇到所有环境，跟别人完全没有关系。你今天会遇到快乐的果报，遇到痛苦的果报跟别人都没有关系，完全是我们每一个人自作自受，没有一个例外的，没有一个东西说你没有那个业而出现的，你有那回事情！是因为你眼睛有毛病，才看到五色圆影。

我们今天脸上有一个黑点你去照镜子，镜子上出现一个黑点。我问诸位一个问体，你是去擦镜子上的黑点，还是去擦你的脸？你擦镜子，擦一辈子也不会乾净，问题不在那里，是你脸上有点镜子才出现的。

我们修行人第一件事情「莫向外求」，总而言之，我们遇到了障碍，行有不得，第一件事情反省自己。
一个人开始向内反省的时候，这个人就有希望，开始进步了。如果他还不能明白这个道理，还不知道怎麼样自我反省，这个人修行积集善业修行福报他不可能进步，因为它连问题出在哪里都搞不清楚，你怎麼修行呢！修行的第一件事情古人讲：「认清路头，莫向外求」。我们要知道「你从什麼地方来？」问题出在哪里，这个根你要先找到。

午二、释同分妄见

先以徵起　云何名为同分妄见？

什麼是众生的共业所见？

列举洲国

阿难！此閻浮提，除大海水，中间平陆有三千洲；正中大洲，东西括量，大国凡有二千三百；其馀小洲在诸海中，其间或有三两百国，或一或二，至于三十、四十、五十。

阿难尊者！在我们这个小世界当中中间是一个须弥山，东西南北有四大部洲，即东胜神州，西牛贺洲，南瞻部洲（中国在此洲），北俱卢洲。我们姑且就用南瞻部洲也就是南閻浮提来加以说明。你看须弥山南瞻部洲这南方这个洲，除了外围的大海水以外，它中间的陆地有三千个大小的洲(大海上面的路地叫洲)，这三千个大洲我们姑且以居在中间这个大洲来看，这洲它横跨东西二方，这洲当中有很多的国家，大的国家有二千三百之多，其馀边缘的小洲散居在诸海水当中，有的洲上面有三百国家或二百个家，小一点的有一个国家、二个国家或者三十个国家、四十个国家、五十个国家等等。

佛陀先将众生过去的业力所变现的国土标出来，标出我们生命的环境。第二段正式说明我们共

业的关系。
　　陈其所见
阿难！若复此中一小洲，只有二国，唯一国人，同感恶缘，则彼小洲当土众生，覩诸一切不祥境界，或见二日，或见两月，其中乃至晕适佩玦(ㄐㄩㄝ)，彗孛飞流，负耳虹蜺(ㄋㄧˊ)，种种恶相。

佛陀告诉阿难说：阿难！假设我们在这閻浮当中有一个小洲，我们把这小洲拿出来看，看看生命的相貌是怎麼回事。这小洲上面只有二个国家住在上面，这当中有一个国家是过去善业比较强的，一个罪业比较重的，二个国家都居在一个洲里面，唯独其中罪业比较重的国家的人民，他们由于过去的罪业，他一念心性的妄动，过去生可能动的方向都往不好的杀盗淫妄的因缘去动，业力起现行的时候，这一个小国的众生就看到一些不吉祥的境界。一个洲有二个国家，一个国家看不吉祥的境界，一个国家完全没有看到，看到的是正常。看到什麼不吉祥的境界呢？或者看到白天出现二个太阳，一般来说白天看到二个太阳是即当有旱灾的徵兆；或者晚上看到二个月亮，这也是一种灾象，天下将要出现大水灾；或者是在空中看到晕适佩玦，这是一个日月的凶相(晕适指它的性质，佩玦指它的形状。晕、是天空有一中邪恶的黑气，它围绕着太阳，或者围绕在月亮；适、是邪恶的黑气把日月给遮蔽了。晕是围绕在周围，适是把整个日月都遮蔽住。佩玦是就着形状来说。佩玦指邪恶黑气的形状，当这个形状去产生一个长形横梁状的叫佩，如果这黑气是一个半月的形状这叫作玦。总而言之，晕适佩玦是围绕在日月旁边的黑气)；或者看到彗孛飞流，指的是晚上星辰的凶相(星辰。飞流指它的性质，彗孛指它形状。飞、就是我们看到星辰的光明，突然间从空中飞过去，像流星一样整个飞过去，整个从左边到右边飞过去；流、就是星星突然间从空中掉下来，从空而降叫流；彗、指的是星星突然间产生一道很强很强的光明从空中突然射下来，这个光明是一条线的叫彗；孛、指光明是点状的向四方发散，叫作孛)；或看到负耳虹蜺，空中阴阳之气的凶相(负耳指的是形状，虹蜺指的是性质。虹、白天看山上突然间出现阳刚的凶气；蜺、晚上的时候大地突然间出现邪恶的阴柔之气；负、阴阳之气就像弓之背，弧度比较大；耳、如月亮的半圆形比较弯曲)。这个国家的人由于过去的恶业，出现了这种种的灾厄之象，但是另外一个国家完全没有看到。
　　了其无实　但此国见，彼国众生本所不见，亦复不闻。

这种灾厄的相状是其中一个国家看得到、听得到、感受得到，而另外一个国家完全看不到、也完全听不到、也完全感受不到。

这句话主要的观念就是前面说的「当处发生，当业轮转。」我们的果报体是每一个人一念心性妄动以后产生业力，也在我们的心性当中表现出来，让自己来受用；自己造业，自己变现出来，给你自己受用「当处发生，当业轮转。」，外在的世界是我们内心世界变现出来的。
　　历史公桉加以说明：

宋朝景公的时候，124宋景公有一天晚上他下了殿以后，突然间觉得心中闷闷不乐(我们心里面是一个很重要的卦相，心里面其实就是一种相貌)，这时他就请占卜的师父来占卜，看到天上出现凶厄的灾气。这时宋景公很紧张心里面闷闷不乐，天空又出现了灾气。

这时他就把一位很有智慧的大臣请过来，这位大臣叫子韦。他就跟子韦说：「我心中感到非常的烦闷，好像是有什麼不吉祥的事要发生一样，然后天上又出现了灾星，应该怎麼办？你帮我想个办法。」

大臣子韦说：「从这个灾星来看，这个灾难是跑不掉了，一定要出现，皇上你最近会有大灾难出现。但是根据我所学的智慧，我们这些道术是可以把这种力量移转。不然这样，我帮您作一场法会，我把这灾难的力量把它移到宰相的身上，由他来承担，你说好不好？」

宋景公说：「不行！我是皇上，宰相是听我的，我做错我自己负责，怎麼是宰相来负责呢？这不合道理。」

子韦说：「宰相不能负担这个业力，那我们可以移至于人民，把这个灾难给人民，这时候人民会很多人产生病痛，把这个业消掉。」

宋景公说：「我身为皇上是要造福人民，我造福人民都来不及了，我怎能把这灾难给人民，这不对的，不合道理，人民没有错！」

子韦说：「移至宰相不可，移至人民也不可，要不这样子，把这个灾难的业力我们作个法移至于饥馑，让老百姓饥荒，将这个业释放出来。」

宋景公说：「不可以！老百姓饥荒很痛苦的。」宋景公说：「不要移了，让我自己来承当。」
　　宋景公讲完以后，子韦就拜下去说：「今有仁慈之心，天地厚赏之。君王你现在起了三个坚固的善念，我说移至于宰相，你说不可的一个善念；第二、移至于人民，你又说不可；第三、移至于饥馑，你又说不可。你生起三个重大的善念，上天一定会重重的赏你。」果然第二天再请星相师来伺察星象，完全消失掉了。
　　从佛法的角度当然不是上天赏他，诸位知道谁赏他吗？

罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡。我们一念心性是本来清净，本来无一物的，但是我们动一个念头以后「当处发生」，这就是一种力量，这个力量可能是一个善的力量，也可能是一个邪

恶的力量，就保存在心中，当因缘成熟的时候这个力量就释放出来。

虽然今生作了皇帝，但以前的恶业有时候也会起现行，当他遇到恶业起现行的时候(一个人可以烦恼起现行，业障起现行，但不可以起颠倒)，他保持善念，保持正念、保持慈悲心，结果他一念的心，恶业的妄动，心生则种种法生，这时候他起了惭愧心、忏悔心，心灭者种种法灭，他心中的罪业也消灭了，完全是自己的心念。如果这时候宋景公起颠倒，他业障现前的时候，把这个灾难作法移到于人民，那宋景公后果不堪设想，他恶业起现行的时候又造一个恶业，火上加油。所以我们可以看得出来，宋景公是有观照力。

这地方等于是说明，不管是别业也好，不管是共业也好，总而言之是怎麽有「当处发生，当业流转」，就在我们一念心性当中，一念的妄动而显现，也因为我们一念的觉悟而消灭。这就是整个生命的缘起。

辰二、进退合明。进跟退二种方式：进、指的是别业妄见，退、指的是同分妄见。以别业跟共业二种的妄见，来相互发明心性不变跟随缘这二种观念。

(分二：己一、总示。己二、别明)　己一、总示。

阿难！吾今为汝，以此二事，进退合明。

前面佛陀是将别业跟共业个别的讲出来，这以下将别业跟共业这二种妄现，把它以进退的方式，相互的发明。

己二、别明(分二：午一、进别例同。午二、退同例别)

午一、进别例同。这一段佛陀是先用别业而带入了共业，这一段主要是发明随缘不变之体，下一段才发明不变随缘之用。这一段将别业跟共业相互的发明，来发明我们不变的体性。

例举前法　阿难！如彼众生别业妄见。

佛陀说：阿难尊者！如同前文所说的我们众生这种别业妄见。

总成例意

瞩灯光中所有圆影，虽似前境，终彼见者目眚所成。眚即见劳，非色所造，然见眚者，终无见咎。例汝今日，以目观见山河国土，及诸众生，皆是无始见病所成。

前面讲过别业妄见：有一个人他眼睛长了一个赤眚的毛病，在夜晚的灯光看到了五色圆影。他看到灯光中所现影像五色圆影，而这五色圆影好像真的显现在我们的眼前。你看！我们可以去看到我们的身心世界，可以感受得到，真的是可以见闻觉知，好像真的是出现在我们的眼前。但事实上它只是眼睛一念的赤眚的关系而显现出来的。这赤眚是怎麽有？是眼睛的过度疲劳引生的，不是灯光所创造出来的。我们的心性本来没有所谓的妄动，也本来没有五蕴身心的，这只是一念的迷，迷真起妄才有的。然见眚者，中无见咎。我们一念能见的心性，是根本不存在这种见眚的过失，我们这一念心性本来就没有妄动的问题，我们这一念心本来清净。

师父说：如果妄想是有根本是真实的，那我们没有一个人可以改变自己，成佛不可能，就是因为没有。那怎麽会有？是自己捏造出来的，你所有的想法都是你自己捏造出来的，没有例外。当然有受了环境的影响，你从小生长在什麽环境，你从小父母跟你讲什麽话，你朋友跟你讲什麽话，你遇到什麽人累积起来，就是你的妄想，然后今生的累积再把前生的再累积起来，就是一个妄想。你从什麽地方来，就是这样来，就是薰习而成。但是一念心性是本来没有这个妄想，心性是没有见咎的，一个健康的眼睛是没有见眚。就例如阿难尊者你今天有眼睛看到，依报的山河大地跟正报的众生，都是无始劫来你一念的无明妄动而产生出来的“一切唯心造”。

前面是讲别业从“例”以下是共业，用别业来比喻共业，道理是一样的，都是一念的妄动而有。

详应前文

☆见与见缘，似现前境，元我觉明见所缘眚，觉见即眚，本觉明心，觉缘非眚；觉所觉眚，觉非眚中，此实见见，云何复名觉闻知见?

这当中佛陀就讲一个道理说：见于见缘，似现前境。能见的见分跟所见五蕴的见相，好像是真的显现在我们的眼前，好像我们可以感受得到它存在，有见闻觉知的感觉，五蕴身心好像真的有那麽一回事。元我觉明见所缘眚。但事实上它只是我们一念心性当中，一念无明妄想所创造出来的，它如梦如幻的显现在我们一念心性当中，让我们感受到这一念色受想行识的果报。觉见即眚，本觉明心。而能够去觉照这一念赤眚的，就是我们的本觉明心。当我们回光返照我们这一念心性的时候，我们才会看到自己的毛病，才会看到我们生命的真实相“觉见即眚”，而真实觉悟的就是我们的本觉明心。所以我们一个人跟妄想在一起的时候，你看不到自己，我们讲一个人可以起烦恼不能起颠倒。你看！烦恼在那地方动，你住在烦恼当中，你就完蛋了，你就起颠倒了。烦恼在动，你住在真如本性，你看到它动，你不迷、不取、不动，这个时候你就可以调伏了。这个地方“觉见即眚，本觉明心”当我们能够觉悟到烦恼问题的时候，我们这时候正是安住在本觉的心性，你一定要先远离它，你才有办法来调伏它。觉缘非眚，当我们觉照的功夫生起的时候，这赤眚的妄想就不存在了，因为赤眚它不是真实的，它不真实的你一观照它，它就消灭掉了，所以“觉缘非眚”。觉所觉眚，觉非眚中。当我们觉照的功夫生起的时候，这觉照的功夫它就不再堕于赤眚的过失当中。当我们觉照功夫生起的时候，我们已经不再堕于妄想当中，这种觉照的功夫它已经不堕于妄想当中，你已经跟它脱离了。此实见见，云何复名觉闻知见。这个就是见见之时，见非是见，见犹离见，见不能及的道理(75页)，这个就是见性的本体跟见分之妄想不同的地方，因为见分是带妄的，而本体是清净的；也就是说当我们见

分出了状况，出现了不好的因缘，这时候我们的心先摄用归体，这时候你不随它转才能够去转变它，这就是见性跟见分的差别。云何复名觉闻知见。身为见性是这样，那麽你的觉性、闻性、知性都是这个道理，六根门头的都是这个道理。见性的本体绝对不会随你的作用而妄动，你不管是怎麽动，不管你是动到天上去、动到人间、动到三恶道，它的本性永远是清净本然的，永远是不受染污，所以我们才可能会恢复清净，这就是见性不同于见分的道理。我们的本性从来不受染污，所以我们才有希望去恢复本来的面目。

结示法要

是故汝今见我及汝，并诸世间十类众生，皆即见眚，非见眚者，彼见真精，性非眚者，故不名见。

所以阿难尊者你应当了知，你阿难跟我佛陀，乃至于你整个身心世界，乃至于整个器世间以及十类的有情众生。这六道的十类众生是怎麽有呢？皆即见眚，非见眚者。是我们一念的妄动而有的，不是见性本身有这种妄动；也就是说都是我们的见眚所引生，而不是见性当中有这个眚，就是我们一念心妄动而有，但是见性里面没有这个妄动的，所以它可以消灭。

彼见真精，性非眚者，故不明见。身为见当中一个真实的心性，它的体性绝对没有赤眚的毛病，所以见性绝对不是见分。

到这个地方佛陀把清净的本体跟变化的作用，做一个很清楚的分明。佛陀说：「我们一念心性是本来清净，本来光明，本来平等，但是一念的妄动…；我们从好的地方动，出现安乐的果报，往不好的地方动，出现痛苦的果报。但是不管你怎麽动，你怎麽变，心性永远就是清净本然，它不随你妄动。

这一段等于是从别业跟共业的相互发明当中，把我们不变的体性开展出来。你看我们念佛的时候，我们为什麽跟佛陀感应道交？表示我们的心跟佛陀的心一定有一个共同点，才能够产生感应。如果佛跟我们完全不同，那我们怎麽感应呢？佛陀那一念庄严的心跟我们烦恼的心，那个变的部分是不同，他往好的地方动，我们往不好的地方动，但这只是外在的作用，他的本体跟我们的本体是一样的，所以才能感应道交「能念所念性空寂，感应道交难思议。」是自它不二，而自它不二所发明的就是我们心性的本体，是“不变”。十法界所共同依止的地方，就是现前一念心性，它是离开所有的相状，是整个生命的依止处，也就是我们说的“差即无差”。在差别生命当中，我们的生命有一个共同点，就是现前一念心性。

这段所要发明的是不变之体。

午二、退同例别。退同分的共业来例别业的妄见。主要是发明随缘的作用。

例举前法　阿难！如彼众生同分妄见，例彼妄见别业一人，一病目人，同彼一国。

(先讲同分共业)阿难！譬如说我前面讲到众生共业所感的妄见，譬如以共业来例同一个人的别业所招感的妄见。一个所招感的别业是什麽呢？一个眼睛有毛病的人所见的五色圆影，这个道理就好像一国人所见种种的灾象一样，都是由心现出来的。

以共业来例同别业，先作一个总标，以下将这观念陈述出来：

陈述妄因

彼见圆影，眚妄所生，此众同分所见不祥，同见业中瘴恶所起，俱是无始见妄所生。

一个人眼睛有毛病看到了五色圆影?，而五色圆影从哪里来？不是从灯光来也不是从眼睛来，是他健康的眼睛当中有一层翳，有那赤眚，就把那五色圆影给现出来。就是我们心性当中有一念的妄动，所以才有业力跟果报出来。在这共同的共业当中，所见的种种不祥的灾象，这是一国人当中的共业所招感的瘴恶，心中的烦恼所引生的瘴，所以你一个人看到了也好，一国人看到也好，其实都是我们一念心性当中，一念无明妄动而有的。

这个地方是从共业而带入别业。

结示法要

例閻浮提，三千洲中兼四大海，娑婆世界，并洎(ㄅㄛ)十方诸有漏国，及诸众生，同是觉明无漏妙心，见闻觉知虚妄病缘，和合妄生，和合妄死。

整个南阎浮提众生，三千洲中乃至于东西南北的四大海，乃至于再扩大到整个三千大千世界，乃至于十方的诸有漏国土(不包括诸佛清净的国土)中，所有凡夫的众生。这以上的身心世界是怎麽来的呢？都是在我们觉明无漏的一念心性，在它产生作用的时候，一念的妄动而产生见闻觉知的时候，累积很多很多的烦恼跟业力而显现出来的。而整个生命的因缘合起来就是二句话：「和合妄生，和合妄死。」当业力的因缘成熟了时候它就出现，当业力的因缘消失的时候它就死亡，所以和合妄生，不和合妄死。

前面的一段经文我们看到的是在变当中，有不变的本体，这地方是说不变的本体当中，有它变化的因缘。变化的因缘佛陀是有从个人的角度跟团体的角度，个人叫别业，团体叫共业。我们不讲团体讲个人，125我们去思惟缘起的观念。什麽叫做不变中有变呢？为什麽不变会随缘，这句话什麽意思?

譬如说，你今生产生一个身心世界，可能是个男人或者是个女人，但是你今生的生命不能代表你自己，它只是你生命的一部份，因为它是在不变的整体心中其中一部分，我们的念头动的很多，我们有很多业力，它只是其中一部分的业力出来而已。

今生的你不能代表全部的你，或者我们这样讲，心性是整体生命，我们今天只是大海中的一个

小水泡，一个个体生命，这一个个体生命不能代表你自己。

我们举一个例子，苏东坡跟五祖戒禅师，苏东坡的前生是五祖戒禅师，它的一念不变的心性当中，有一个变的因缘，它现了五祖戒禅师持戒庄严，他今生变成苏东坡，非常的放荡不拘。那你说到底苏东坡是谁？这二个都是苏东坡，前生是五祖戒禅师，就是苏东坡。

因为我们这大海当中有很多的业力，它今天浮出这个、明天浮出这个、后天浮出这个。所以我们不变当中有什麽？生命会变化。所以为什麽我们今天求生净土，重点就是它变得太厉害了，生命会退转。我们很难把苏东坡跟五祖戒禅师把它画等号，

这二个个性完全不同。你看，秦桧的前生是雁荡山的苦行僧，秦桧是一个贪心很重，贪求名利的人，他前生是一个修苦行，少欲知足的人。

同样一念心性，它变出二个相貌出来，哪一个是真的？二个都是假的。

我们心性的大海当中，有很多的水，有很多业力的种子，今天浮出这个、明天浮出这个、后天浮出这个…。所以有时候我们看他的前生跟今生完全不同，很正常。因为我们内心当中有很多种子很多的业力，今天浮出这个、明天浮出这个…；好像说这个房间有一百个人在睡觉，一百个人的个性都不样，这个一百个人就是你的种子，今天把A叫起来，其他九十九个在睡觉；你看到了A“喔”A就是我，来生把B叫起来，又是另外一个身心世界，再来生把C叫起来，其他人都在睡觉。

所以我们没办法了解自己，我们今天看到的是自生命的一部分，你怎麽了解自己呢？你说，我很了解我自己，我今生不错我归依三宝，为公为众弘护正法，其实这只是你一部分，我们还有很多功能没有表现出来，它在睡觉，它在睡觉不是没有，它暂时不动。

所以在整个心性中不变有变，就是我们过去累积很多业力的能量在里面，储存在心性当中，今天出现这个、明天出现那个、后天出现那个，这就是所谓的「和合妄生，和合妄死。」当业力成熟的时候显现，当业消失的时候生命就结束。

卯三、显示归真

离妄　若能远离诸和合缘，及不和合，则复灭除诸生死因。

当我们了解现前一念心性，不变随缘，随缘不变的时候，有什麽好处呢？我们就可以产生微密的观照。总而言之，刚开始先依止心性，首先在变当中，先找到不变的体，先把根本找出来，先把心带回家。修行第一件事情，在变化中先找到那个不变的东西出来。什麽是你的本来面目？先找出来，然后再依止这一念心性，称性起修，来修习空假中三观，远离和合缘。“远离和合缘”就是以空观来破除我相的执着，破除凡夫的执取。“不和合缘”用假观来破除无相的执着，破除二乘，忘失大悲不要修善，这种对无相的执着。古德说：「空观破和合缘，是了分段生死；假观是了变易生死。」用空假二观就能够灭除分段变易这二种生死。

即真　圆满菩提不生灭性，清净本心，本觉常住。

最后圆满菩提不生灭性，就能回归到我们不生不灭的本性，在本性当中产生无上的菩提(福德智慧二种庄严)，这样我们的生命就永久安住在清净的本性，永久受用“常乐我净”的四种功德，也就永远不再迷惑。

生命从心来说是有变的部分跟不变的部分，首先我们先回到不变的地方，在不变的地方修空假中，把变的部分加以调整，把杂染的因缘转成清净的因缘，但是你要先回家，先求不变，再求随缘，《愣严经》就是这个修行方法。这是你整个心地法门的观照，所以我们先了解到问题的点在哪里，我们讲诸法因缘生，每一件事情出现一定有原因，如果你找不到原因，你就永远不可能改变你的生命，不可能！你的一生当中只有叫积集善业修习福报，你的生命没办法改变；你要改变生命先要了解生命，先了解它，从哪里下手，这个很重要。

2008/03/19 净业学园 31讲次 讲义61面

癸十、破和合不和合馀疑显见性离过绝非法尔现证

126本经修学的重点，简单的讲就是要修学《首愣严王三昧》，这三昧修学的心地法门，蔼益大师说：「就是要我们能够经常的正念真如。」

我们行菩萨道为什麽要正念真如呢？

我们一个凡夫众生，当我们在三界得一个果报的时候，我们这个五蕴身心是有障碍的。第一个就是烦恼的障碍，我们的心跟外境界接触后有贪瞋痴的烦恼，所以我们会经常感到我们的身心世界躁动不安。第二是业障，我们过去所造的杀盗淫妄的罪业，使令我们感到不得自在，做什麽事情就是不能满愿。第三报障，我们这个身心世界它会老、病、死，所以我们整个修行的过程当中感到非常的不顺。

因有烦恼故，有诸罪业故，有老病死故，使令我们这个身心世界是躁动不安，是障碍重重，大概每一个人都有这种情况。但是我们的内心当中可也有很多大乘的善根，当我们的善根被佛法的刺激启发起来的时候，我们也会发起菩提心，我们依止这菩提心的力量，上求佛道下化众生，我们也会试图去作一些布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧这种的善念出来。所以我们一个凡夫菩萨基本上我们的身心世界是真妄和合，这个人有障碍可也有善根，有善根可是也有障碍。

这时候我们所要面临的是二个问题，就是「云何应住？云何降伏其心？」我们的善根要把它安住在一个什麽样的地方，才不会被烦恼、被罪业、被老病死所破坏。古德说：「我们譬如小树，暴风折枝。」你要是没有小心的呵护，暴风雨的吹残，小树的根就被破坏了。

在本经中它要我们能够，就是你这一念，我们有二种选择，第一个安住在攀缘心，第二个我们安住在常住真心。攀缘心是整个烦恼罪业的根本，所以我们菩提心的活动，我们布施、持戒…的整个善法的造作，假设你依止的是攀缘心，那麽你这个善根很快就被破坏掉。

那我们怎麽判断攀缘心呢？

佛陀讲了很多七处破妄，十番显见。简单的讲就是当你现在生起一个念头，你这个念头是从哪里来的「你从什麽地方来？」如果你的念头是外在某一种事项的刺激而产生的，那大概这个就是攀缘心，因为它是外境给你的；你看到某一种美好的色相，听到某种美好的音声，生起一念的菩提心，生起一念布施持戒的心，这一念心安住在攀缘心，那你这个心就会随境而生也随境而灭，就像客人一样他是来来去去的。你这一念心本身的生起是依止道理的观察，发自内心的一种愿望，这就是常住真心。

所以本经上说：「你首先要把你内心活动，什麽是主人，什麽是客人，客人只是一时来挂单而已，你要把它分别清楚。我们必须把我们的菩提心的善根，布施持戒的善念，要安住在你的常住真心。这时候你依止不生不灭的本性，你才能够成就《如来密因修证了义》，你也才能够使令你所有的菩萨道的万行成就《首愣严王》坚固不可破坏。」

在本经它在整个修学是先处理菩萨安住的问题，你的善根你的菩提心应该怎麽安住，第二个再讲到调伏的问题，后面会讲到我们怎麽去降伏内在的魔障、烦恼跟罪业，怎麽去降伏外在的魔障，鬼神障。它先求安住再求调伏，这就是本经《首愣严王三昧》的这要主要修学重点。

当我们过去有很多很多的善根，有布施的善根、持戒的善根、忍辱的善根等等，那这些善根云何应住呢？在佛陀的开示当中有十番的显见，以十种的法门来发明我们的常住真心，这就是我们的依止处。

癸十、破和合不和合馀疑。显见性离过绝非。法尔现证

身为常住身心它本身它不是和合，但是它也不是非和合(不是分离的)，我们这一念真实的心性，它跟外境一切万法的互动，它没有跟万法完全的和合，但是它跟万法也没有完全的分离，它是不即不离的。这种中道的思想是阿难尊者最后剩馀的疑惑，佛陀必须把它破除，破除阿难尊者对于和合跟不和合这种二边的执取，来发明我们众生的心性是离一切过非的，它没有着空着有二边的过非，而且是法尔现证。也就是说，我们基本上是不假一念的分别，就可以当下亲证不假外求，是你自己本具的，你不必向外追求，你只要回光返照当下就是。

(分二：子一、责迷。子二、徵破)

子一、责迷。这段是佛陀他来责问阿难尊者心中的迷惑。

阿难！汝虽先悟本觉妙明，性非因缘，非自然性，而犹未明如是觉元，非和合生及不和合。

阿难！虽然你已经在前面九番的开示当中，已经了解我们众生本具的本觉妙明的佛性，身为一个本觉妙明的心性，它的体性是非因缘的，因为它的体是不变的。非因缘的观念破除二乘他迷执因缘的这种障碍，二乘人是执着因缘法，在作用上它也非自然，因为它有不变随缘的作用；破除外道它迷执自然的这种观念。也就是说身为一个我们众生本具的寂常心性，它是随缘而不变，不变而随缘的。

这种道理佛陀在前面的九番开示讲了非常的清楚，阿难尊者也已经懂了，但是阿难尊者心还有什麽剩馀的疑惑呢？佛陀说：「然而你却未能完全明白，我们这一念心性，当它生起作用的时候，这一念心跟外在的人事一接触的时候，心跟万法的互动其实是非合和，非不和合的，这种中道的道理，你还不能完全明白。」

在前面的九番开示，基本上都是阿难尊者先提出一个疑问，佛陀加以回答，但是这一段阿难尊者其实并没有提问题。古德说：「这一段是佛陀预知，阿难尊者心中的妄执而责问之。」也就是说佛陀不必等待阿难尊者的提问，他预先了知阿难尊者在心中还有这麽一点微细的疑惑，就是当我们这一念心要深入人事的因缘的时候，我们这一念心跟外境到底是完全的和合，还是完全分离，这种中道的思想，阿难尊者还是有所迷惑。所以佛陀就直接的道出来，不必等待阿难尊者的提问。

子二、徵破。佛陀既然责问以后，就要加以徵问跟破斥。

(分二：丑一、破和合。丑二、破非和合)

丑一、破和合。破除因缘开显不变的体(分二：寅一、牒疑。寅二、正破)

寅一、牒疑。佛陀牒示阿难尊者心中的疑情

阿难！吾今复以前尘问汝，汝今犹以一切世间妄想和合诸因缘性，而自疑惑证菩提心和合起者。

佛陀说：「阿难！我现在要开示非和合的道理，我还是要假借前尘的因缘来问你。“前尘”也就是我们这一念心跟外境接触的时候，这外境的相状，包括了明、暗、空、塞等种种的相状。

为什麽发明心性要假借前尘？因为我们心性是无形无相的，假设不假借外在的明暗塞空，它是不能加以显发的，所以必须假借前尘，来发明和合跟不和合的道理。为什要发明这个道理呢？因为阿难尊者你经过前面的开示，你心中还是依止世间的一切妄想执着，你现在的心中还认为，我们这一念众生的心性，必须假借因缘的和合才能够生起，所以你心中还有一种疑惑，以为生起无上菩提心，是要假借外在的因缘才能生起。」

127这是阿难尊者最初的疑惑，他最初出家，佛陀问他你怎麽出家的，阿难尊者说我出家的时候所生起的菩提心，是看到佛陀三十二相胜妙殊绝而出家的。这个菩提心是看到一种身相庄严而出家，那这个菩提心就很脆弱。因为你看到佛陀三十二相，那万一佛陀变老了、死了，当你心中的相消失的时候，那你出家的心就被破坏了，因为你随境而生，你自然会随境而破坏，你不是发自内心对道理的思惟而发起的菩提心。所以他这时候还是认为，我菩提心的生起一定要假借外在因缘的和合才能生起。

这一点古德解释说：「为什麽发起菩提心不必假借外在因缘，我们可以直接从道理上思惟而生起？因为我们众生的寂常心性，是本自具足不假修德。」

我们每一个人内心当中，我们这一念心，我们讲「达妄本空，知真本有。」其实我们一念心本来就具足菩提心，本来就具足「如来密因」，只是我们一再受妄想的干扰，心随妄转，如此而已。既然是我们众生本具的，那麽就不必假借外在的和合。也就是说如果菩提心要假借外在因缘的和合，那凡夫没有一个可以发起真正的菩提心，那只有佛陀才有真正的菩提心，那就没有所谓如来密因的这个道理，那众生就不能够成就成佛的密因。

这地方是说明为什麽要破除非和合的道理，是因为我们的菩提心，是不必假借外在因缘就能够生起的。

寅二、正破(分二：卯一、破和。卯二、破合)

和与合的道理，第一个“和”是说二个物质互相的掺杂，而失去它原来的本质，叫作“和”；比方说你拿一个面粉跟水，面粉跟水溷在一起掺杂以后就变成一个面团，它已经不是水也不是面粉，这种情况叫作“和”。第二种“合”是二个物质的结合，但是没有失去本质。比方说一个杯子跟一个杯子的杯盖跟杯子的本身上下的结合，但是这二个东西都没有失去它原来的本质，这个叫作“合”。

卯一、破和。

举法标列　则汝今者妙净见精，为与明和？为与暗和？为与通和？为与塞和？

佛陀说：「你阿难尊者的妙净见精，“妙净”指的是我们众生本具的见性，是微妙清净的，但是见性要生起作用要了别的时候，它必须要变成一种见分，“见精”就是六根门头，见闻嗅尝觉知的作用，特别指的是一种见的作用，就是我们一般说的见分。当我们见性要生起作用的时候，转成一种见分，这能见的见分跟光明之相是和合？还是跟黑暗之相和合？还是跟通达之相和合？还是跟阻塞之相和合？」

提出四个问，把这种和合的相状标列出来。以下佛陀来破斥和合的情况，有四段的破斥；佛陀以下的破斥是「相、体、名、义」四种道理来加以破斥。

不见和相　若明和者，且汝观明，当明现前，何处杂见？见相可辨。杂何形像？

和合以后它是不具足和合之相

假设我们这一念明了的心跟光明接触的时候，我们看到了灯光的光明，你这一念心假设跟光明杂和了，那你现在看到光明之相，而光明之相也现前了，而且能见的见分跟所见的光明相也互相的掺杂在一起，那这会有二个问题出现。

第一、何处杂见。我们这一念心看到了光明，这时见分跟光明的相杂和在一起，既然杂和那到底在哪里杂和？既然会互相掺杂一定会有个处所，那请你阿难尊者告诉我，你那能见的见分跟光明相杂和的时候，是在什麽样的地方杂和？(这是第一个问题，当然答不出来，因为没有处所)。

第二、见相可辨，杂何形像。在杂和之前，我们能见的见分的明了性，跟所见的光明之相，这二个形状是很清楚分明的。你看我们的心是心，光明是光明。但是当这二个杂和以后形状改变了，那请问变成什麽形状？你说我这一念心跟光明相杂和了，杂和以后已经失去它原来的面目了，那麽请问你变成什麽相状，你可以道出来吗？(也道不出来)

从一个相状的观察，这杂和是不合道理的“不见和相”。

不具和体

若非见者，云何见明？若即见者，云何见见？必见圆满，何处和明？若明圆满，不合见和。

体性也不合道理

若非见者，云何见明。掺杂以后变成一个新的相状，假设我们这一念心果真跟光明之相杂和了，也变成一个新的形状，而这一个形状已经是一个非见，它已经失去一种能见的见分的相状。见分跟相状杂和，能见的相状消失了，杂和以后已经变成一种非见的体性，那你怎麽又能够见到光明之相？因为杂和以后能见心的功能失掉了，那到底是谁看到光明相？这不合道理。

若即见者，云何见见。你说杂和以后这个见的功能还在、还即见，那这样子岂不是变成了见见？你的见分又见到了自己，自己见到自己，你溷和以后又有见分，见分又看到自己的见分，这是不合道理的。所以杂和以后它是非见也不对，它是即见也不对，这个体性都不合道理。

(从圆满跟不圆满破斥)前面一段是以形状来破斥，因为它的形状变化了。这一段是就着前面的何处杂见，就着处所。

必见圆满，何处和明？若明圆满，不合见和。

阿难尊者就转计说：这光明相跟见分和合的时候是找不到处所，因为二个都圆满，所以就很难找到杂和的处所。

佛陀说：「既然见分是圆满的，一个圆满的东西到底要怎麼跟光明溷和？或者你说光明相是圆满的，又怎麼跟见分溷和呢？因为二个东西要加以溷和，二个东西都必须是要固定的形状不能圆满。你有多少量，它有多少量掺杂一起。如果说光明相跟见分是圆满的，二个圆满的东西就不能够杂和，这个体性不合道理。所以不管是从它的圆满不圆满的角度，或者掺杂以后它的体性，到底还有没有见分来说，都不合乎杂和的体性。」

不得和名　见必异明，杂则失彼性明名字。

名称也不合道

我们在掺杂之前，我们能见的见分跟光明之相，它的形状是不同的，名称也不同，但是溷杂以后已经失去的光明跟见性的功能，也失去二者的名称，那这名称到底叫什麼？面粉跟水溷和以后，也不能叫面粉也不能叫水。但是我们讲不出我们这一念心，你说心是心法，光明相是色法，心跟色法二者杂和，那它是什麼？那它是心法，还是色法？你讲不出来。世界上没有所谓的非色非心，要嘛是心法，要嘛是色法，所以这个名称也讲不来，没有这种名称。

不成和义　杂失明性，和明非义。

不合乎和的义理

既然我们溷杂以后已经失掉了光明相，跟见性的功能，如此一来这和的道理就不能建立了。因为在溷和以后，你相状也找不到，体性也找不到，名称也找不到，所以总结合的义理是不能成立的。

这一段是把前面的，相、体、名作总结。

结示例馀　彼暗与通及诸群塞，亦复如是。

既然我们这一念光明相不能和合，那麼黑暗相、通达相乃至于种种的阻塞相(包括有形的物质，桌子、椅子、房子等等)跟光明相也都不能掺杂和的。

你看我们在念佛的时候，能念的心去忆念我们心中所创造的声音『南无阿弥陀佛』，这声音从我们自己创造出来再听回去的时候，你说你这个耳根听到你的声音，你那“闻”的性跟声音有真正和合吗？但是我们念佛的时候我们很清楚，能念的心跟所念的佛是历历分明，如果真正杂和以后二个性质都要失掉。我们可以从实际的念佛道理当中可以知道，我们的心在造作万法的时候是没有真正的和合。（为什麼不和合这观念是很重要。）

卯二、破合

前面的“和”是杂和以后失去性质；“合”是上下的结合，但是还保持原来的本质，这样的合也不能够成立。

举法标例　复次阿难！又汝今者妙净见精，为与明合？为与暗合？为与通合？为与塞合？

我们这一念见性所生起的见分，当它跟外境接触的时候，是跟光明结合？还是跟黑暗结合？还是跟通达结合？还是跟阻塞结合？

正破合明　若明合者，至于暗时，明相已灭，此见即不与诸暗合，云何见暗？

合的道理不能建立

我们这一念心去接触到光明的时候，假设它跟光明是结合的，那这就有问题了。你白天看到阳光，你说你的见分跟阳光结合，有真正的结合，那麼白天过去了，晚上出现了，晚上暗相现前，明暗二相互相侵夺，所以黑暗现前光明就消失了。那麼你的心跟光明相已经真正结合了，那光明相消失了，那你的见分也应该消失，因为你跟光明相结合了，所以你到晚上的时候，你应该看不到晚上的暗相，你已经跟光明相结合了，所以晚上黑暗现前光明消失的时候，你的见分也随着光明相而消失，那你就不能再跟暗相结合，那请问你，你为什麼晚上还看得到暗相？所以跟光明相结合是不合道理的。

兼破转计　若见暗时，不与暗合，与明合者应非见明！既不见明，云何明合，了明非暗？

佛陀怕阿难尊者有转计，说我这一念心看到光明的时候，跟光明结合了，到晚上现前的时候，我还是可以看到暗相。虽然我跟光明结合，我不必跟暗相结合还是可以看到暗相。意思是说：我的心跟光明结合，但晚上暗相现前的时候，我虽然没有跟暗相结合，我还是可以见到暗相。这就是所谓的「若见暗时，不与暗合，与明合者。」当我见到暗相的时候，我不必跟暗相结合，我还是跟光明结合，我还照样看得到暗相。这样的转计佛陀破斥说：「应非见明！」你这时候看到暗相，你已经看不到光明相了，你不可能看到二个东西，因为黑暗跟光明二者是互相侵夺的，你看到暗相的时候，这时你看不到光明，而你又跟光明结合。那你既然见不到光明之相，那怎麼说你跟光明相结合呢？你看到的是暗相，但你说你跟光明相结合，这个是不合道理的，因为“了明非暗”。如果见分跟明相结合的时候，是看到光明之相的而不是黑暗之相，所以你说你不用跟暗相结合，而看得到暗相这是不合道理的。

结示例馀　彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。」

既然我们这一念心不能跟光明相结合，那跟暗相、通相乃至于诸群塞的道理，亦复如是，是不能真正结合。

128我们这一念心在造作一切法的时候，不跟光明相和合，不跟黑暗相和合，不跟一切人事的

和合，是在开显我们随缘当中，有一个不变的清净的本体就是「不和合」。

我个人对不和合有一次深刻的体验：有一次师父到一个道场去上课，那个上课是下午，我中午休息的时候，刚好不远的地方有人在整修房子，装潢的声音很大。但是我一定要休息，因为下午要上课，要养足精神，但是那声音不是我可以控制的，所以心就一直被那声音所干扰。

后来我就想：其实我的心跟声音没有真正的结合，如果我的心跟声音结合那我没有选择馀地，我一定要受它干扰，但是我的心跟声音没有真正的结合，换句话说我有选择馀地。既然没有真正结合，那你吵你的我睡我的，各走各的路。这时候我对那声音的执取慢慢松脱了，不迷、不取、不动，“诶”我很快就睡着了！

假设我们这一念心，当我们跟人事接触的时候，都有真正结合，我们无量劫生死以来，我们的心负担就很重，那我们真喘不过气来。你看你每一次跟谁见过面，跟谁讲过话做过什麽事，假设那个东西都跟你结合的话，那你现在没办法修行。我们这一念心如果跟万法有真正结合，那没有一个人可以成佛的。因为你造了罪业，你造了杀盗淫妄的罪业，那个罪业跟你真正结合，那你怎麽忏悔？

〔天台〕智者大师说：「忏悔法门除了你每天的拜忏以外，无生观是很重要，观察业性本空。」你要观察「何期自性本自清净」，即便我们造了罪业那也是一种虚妄的心，攀缘虚妄的境，创造一种虚妄的因缘，它没有真正染污我们的清净本心。

古德常讲一句话：「一个人你不要老是想你业障重，你一天到晚想着你业障重，你只有一个结果，你果然业障很重。」因为你一天到晚想它，因为你取着它，你一取着它，我们讲“不迷、不取、不动”，那你刚好相反，迷惑、取着、你就乱动。

在遗教三经里面有一段公桉：

有一个外道他看到佛陀以后，一直骂佛陀，一直骂佛陀，用很难听的话把佛陀骂得一文不值，骂得非常严重。骂完以后，佛陀说：「你骂完了？」外道说：「骂完了，差不多了。」佛陀说：「你今天煮了很多的食物请人家吃，如果我不吃的话你要怎麽办？」外道说：「你不吃我就拿回去。」佛陀说：「你骂我，我不取着，你自己拿回去吧！」

外境刺激我们，其实我们是有选择馀地的。为什麽？因为我们跟外境不和合。那不和合我为什麽受干扰呢？因为你心动，仁者心动，不是风动，也不是幡动，因为你取着，你一取着你就受它的影响。

其实，实际上我们可以不受影响，因为它没有真正和合。所以这非和合的观念，对我们来说相当重要，特别是在忏悔的时候，你要相信你清净的本性，你的本来面目跟罪业没有真正的结合，这时你忏悔的力量会比别人快很多。

从“非和合”这一段我们知道，我们这一念心有随缘不变之体，虽然我们每天百花丛里过，其实我这一念心永远是片叶不沾身。你无量劫来不管你造了多麽重大的罪业，你的心还是一样清净本然。何以故？因为你的心跟外境没有真正的合。

这一点对我们成佛之道是非常重要的信心，「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别。」从清净的本性发起四弘誓愿，这就是不和合给我们的启示。

丑二、破非和合(分二：寅一、转计。寅二、破斥)

大乘佛法都是避免作单向思考，你要双向思考。我们这一念心跟万法接触的时候，其实也没完全的分离。也就是说我们还有一些不变随缘的作用，我们多少还是会受到外境的影响。譬如说你到西门町，你还是受到西门町的影响，你来到三宝地，你被这三宝的气氛，你还是受到它的影响。我们讲「近朱者赤，近墨则黑」，所以我们这一念心跟外境还是有一点相互的作用，也不是完全分离的，所以叫「破非和合」。

寅一、转计。

阿难白佛言：「世尊！如我思惟，此妙觉元，与诸缘尘及心念虑，非和合耶？」

阿难尊者经过佛陀前方的破斥以后，他又产生辗转的计度。

阿难尊者说：「世尊！你刚刚对我的开示，我加以思惟推度以后，我得到一个结论。我们众生本具的这一念清净的觉性，当它生起作用的时候，变成了所谓的见相二分，能见的是心念虑，所见的是种种的缘尘、外在的尘境。这一念心念虑的见分跟外境的缘尘接触的时候，难道是非和合耶？」

阿难尊者的口气不是很肯定，虽然他经过了推度，他的意思是，应该是不和合吧！有一点请佛陀来定夺的意思。

前面佛陀破和合，是发明我们的常住真心这不变之体，以下破非和合是显现它的随缘之用。

寅二、破斥(分二：卯一、破非和。卯二、破非合)

卯一、破非和。二个完全不互相参杂的，而且各居一处，水是水，面粉是面粉，水在东方，面粉在西方，各居一处不互相参杂，这样的道理也不存在。

举法标列
佛言：「汝今又言觉非和合！吾复问汝，此妙见精非和合者，为非明和？为非暗和？为非通和？为非塞和？」

佛陀说：「你现在又说我们这种清净的觉性，跟宇宙的万法是完全分离的，是不和合的！那我问你一个道理，当见性转成见分的时候，跟万法接触，假设是完全不和合，那它到底是不跟明相和？还是不与暗相和？还是不与通相和？还是不与塞相和？」
佛陀也是提出了四种的状况。明、暗、通、塞，就代表所有宇宙间的万法。
2008/03/19 净业学园 32讲次 讲义63面

129我们在修学《首愣严王三昧》是有二个重点：第一、在根本上的安住，第二、是在枝末上的对治。

我们先讲、根本上的安住，菩萨应该要生起菩提心，菩萨应该依止菩提心来广修善法，但是当我们在修学善法的时候，到底我们的标准在哪里？我们不能够像凡夫一昧的执有，也不能像二乘的偏空，我们在行菩萨道你要建立一种中道的思想，随时要调整你自己布施的行为、持戒的行为、忍辱的行为等等，你应该将你所有的善法，安住在一种中道的观念当中。
那麽中道的观念到底是什麽呢？

蔼益大师将十番显见作一个总结，十番显见就是告诉一个菩萨，要保持不变性跟随缘性，有所不变有所随缘，有所坚持有所让步，最后是以不变应万变。

其实你就是在学这个道理，因为你行菩萨道的时候「云何应住？」，你应该以什麽样的理性来安住，你应该以什麽样的理性来随时的修正自己，才能够很快速的成就《如来密因》，你才能够很快速的成就《诸菩萨的首愣严》一种坚固不退的功德。我们就要从这个地方来学这个道理，从明白道理当中，以道理来自我修正。
前面佛陀是破除和合，这以下是破斥非和合。
审其畔处
若非明和，则见与明必有边畔，汝且谛观，何处是明？何处是见？在见在明，自何为畔？

我们这一念心当我们去攀缘光明相的时候，这一念心跟光明相的相互关系，假设是完全不加以掺合，是完全分离的，这一念明了的见分去接触光明相的时候，是绝对跟它是分离的，二个是互不相干的，那这样子，则见与明必有边畔，二个东西完全不相干，那能见的见分跟所见的光明相，二个应该有一个很明确的界线，从这个地方之前是光明相，从这地方之后是见分，因为你二个都没有接触，都没有掺合，那应该有一个很明确的界线。阿难尊者你应该从这个地方好好的去仔细观察，何处是明，何处是见？什麽地方是光明的界线，什麽地方是见分的界线？因为二个完全没有掺杂，应该有界线，那界线到底在哪里？

前面是说明光明的界线跟见分的界线，以下进一步说明，见分跟光明相，它们二个以什麽当为界标，它们中间有没有界线可得呢？
正破非和　阿难！若明际中必无见者，则不相及，自不知其明相所在，畔云何成？

阿难！假设我们这念明了的心去接触光明相的时候，二个完全是分离的、是没有接触的，那这样在光明的范围当中，就找不到能见的见分，因为这二个是不互相掺合。光明相里面没有能见的见分，见分当中也没有光明相，那这样就有问题，这二者就不相及，见分跟光明相二个不互相接触，光明是光明，见分是见分，这样我们自然就看不到光明的相状，因为二个没有接触，你连光明相都看不到，何况是两者交接的边际在哪里，你怎麽看得到呢？

你说你这一心见到光明相，二个人都完全不加结合，是彼此分离的，那你怎麽看得到光明相？这不符合道理。
结示例馀　彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。
黑暗相、通达相乃至于种种的阻塞相的道理，也是这样子的。

130我们在学《唯识学》的时候，有二个观念，说是「境由心生，心随境转」。外境是怎麽来的？你为什麽今天会看到什麽人，遇到什麽事情？说穿了就是「万般皆是业，半点不由人。」你自己的阿赖耶识变现出来的，然后我们的第六意识再去攀缘境的时候，我们讲「心随境转」，自己变现一个境，自己被这个境所转。

那现在有一个问题，我们这一念心接触外境的时候，我们真的会受外境的影响，所以你不应该说我们的心跟外境是完全分离的，这二个会有作用。比方说，现在你的心你去思惟你欢喜的亲属，你起欢喜心，你想到你的父亲母亲对你有恩的人，你心里会产生欢喜的感受；你想到你的冤家、想到曾经伤害过你的人，你心里会感到不快乐的感受这是事实。你怎麽能够说你这一念心跟外境完全是分离呢？不可能！

孟子是亚圣，他是善根多强的人，小时候他妈妈是住在菜市场旁边，他眼睛看到的、耳朵听到的都是菜市场叫卖的境界，他整天就学这个，怎麽样去卖菜，怎样把菜整理得很乾净。他妈妈想说完蛋了，这个人长大以后一定是买菜的，就赶快搬家，搬到坟墓旁边。到坟墓旁边，他的心跟坟墓的外境接触，就是怎麽样去扮演祭祀祖先、作仪轨，后来她母亲看还不对，就搬到学校旁边，孟子就学习人家读书，后来就成为亚圣。如果他妈妈不搬家，孟子可能变成一个很高

明的卖菜的人。也就是说我们这一念心，的确是会受到外境的影响，我们会心随境转，所以你不能说完全不和合，这不合道理。

非和合跟非不和合：

外境不能改变我们，但它可以影响我们，你慢慢体会；它不能完全改变我们，因为你还有主导性，它没有真正的和合，它不能够改变我们，但它能够潜移默化慢慢的影响你，但它不能改变你，要改变是你自己要改变。

一个人会犯错，你说是外境影响我，不对！你有选择权，它只是影响你，你不能说外境改变你。一个要改变，是你自己要改变，没有一个人会让你改变。所以一个人要颠倒，佛都没办法，你看释迦牟尼佛的弟子还有人堕三恶道。

外境可以影响我们，但是外境不能真正改变我们。你能够将影响跟改变抓到，你就知道什麽叫非和合，什麽叫非不和合，中道的思想就抓到了，你就知道你应该怎麽用功，你就知道怎麽善知取舍。

卯二、破非合。前面的和是互相掺杂，这里是互相结合。

举法标列　又妙见精非和合者，为非明合？为非暗合？为非通合？为非塞合？

我们这种微妙的见性，生起见分的了别功能的时候，假设跟外境是完全不和合，那到底它是不跟光明结合？还是不与黑暗结合？还是不与通达结合？还是不与阻塞结合？

明其乖角　若非明合，则见与明，性相乖角，如耳与明，了不相触。

假设我们的见分是绝对不与光明相结合，那这就有问题。能见的见分去攀缘相状的时候，二个没有真正的结合，这样子性相乖角（“性”指的是见分，它是心法；“相”指的光明相，是色法。），那这二个应该是各处一边，二个都没有接触，就好像耳根跟光明相一样，耳根根本没办法攀缘光明，是眼根攀缘光明，耳朵的活动范围只能够听到声音。所以耳朵跟光明相是二个完全不能够接触的，你说你跟光明相不结合，就像耳根跟光明相一样二不相触。

正破非合　见且不知明相所在，云何甄明合非合理？

那这样子你的见分连光明相都看不到，你怎麽去甄别，怎麽去分明，到底它有没有合或者是不和？你根本没办法判断，所以我们心跟光明相不和合，是不能成立的。

结示例馀　彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。

黑暗相通达相乃至于群塞相的道理，亦复如是。

131非不和合给我们的启示是，其实我们这一念心去忆念什麽东西，你忆念佛菩萨跟忆念五蕴的境界其实效果是不一样的，它的确会产生作用的。你看我们念佛，我们念佛是一种本尊相应法，我们这一念心，能念的心生起强烈的皈依心，集众生心投大觉海，我们的心跟佛号接触的时候，我们就能够慢慢慢慢进入到无量光，无量寿的大功德海，你可以说不和合吗？

我之前讲过一个在台湾的实际公桉：

在三义有一个母亲带着二个女儿到台北去办事，晚上回到三义交流道的时候，突然间整个三义交流道的灯光全部暗掉，听到一种很凄惨女众哭泣的声音。这时候她那个母亲方向盘几乎快要抓不住了，这时候她那个女儿赶快念阿弥陀佛，大女儿念小女儿也跟着念，她母亲也跟着念。三个人这一念心去忆念佛号，心跟佛号接触的时候，啪！产生一道光明的相状，这时候那哭泣的声音消失掉了，高速公路的灯光也亮起来了，回去以后就没事了。第二早上看报纸高速公路在三义段，就在那个时段，发生了车祸死掉三个人。

其实这三个人应该是她们三个要死掉，她整个生命转变了。为什麽？就是那光明相救了她，阿弥陀佛的无量光无量寿的光明相救了她们。那光明相哪里来的呢？当然是你这一念心忆念阿弥陀佛的圣号。

如果我们的心跟佛号是完全没有结合，那怎麽感应道交呢？阿弥陀佛有再大的功德都救不了你。为什麽叫带业往生，阿弥陀佛为什麽能够救拔你？就是他会对你产生一定的影响力。

所以我们不能够说，我们这一念心跟外境接触完全不和合，这是不对！我们深受外境的影响，所以你看你心中的念头，你一天到晚想什麽，你心中想的是三宝境，你心中想的是五蕴的境，想的是阿弥陀佛的境，大概你未来人生，生命的灵动就往那个方向走，因为它对你会有引导的作用，你来生大概会遇到什麽人，也跟你的想法有关联，你经常忆念谁，在《大势至菩萨念佛圆通章》说，你经常忆念某一个人，你跟他生命就容易有交集，那你可以说你的心跟境没有接触吗？当然有接触。

我们的心是受到外境的影响，但是我们不能够被外境所改变。

到这个地方十番显见的道理全部讲完，132十番显见的道理就是在说明我们一个菩萨，在行菩萨道的时候，我们一定要牢牢的记住二个原则：

第一、它是一种不变的体性。我们的心要尽量的离一切相，尽量不要受在在的境界干扰，你该做什麽，你还做什麽，这是不变，守住不变的体。

第二、守住随缘的用。我们这一念心也的确会受到外境的影响，所以我们应该要亲近一个好的

因缘，我们这一念它会受薰嘛！你经常去忆念杀盗淫妄，你来生就出现三恶道的果报；你心中经常忆念五戒十善，你来生就出现人天果报；你经常忆念四谛十二因缘，你来生就出现二乘的涅盘；你的心经常想到要怎麽样去修六度万行，你就出现佛菩萨的功德庄严。

我们这一念心的确会随顺染净的因缘，而出现十法界的差别因果，有随缘义。所以你要合乎不变随缘，随缘不变，这二个观念抓到了，你就大概知道你在修习菩萨道的时候，怎麽样调整自己。

这个不变跟随缘，其实这个中道是很难抓，所以蕅益大师的意思就是先求「摄用归体」，先求不变，再求随缘，然后以不变应万变。比方说「非和合跟非不和合」，其实你要完全做到非和合跟非不和合，这个中道是很难拿捏的。

我们一般在应用上是这样，当你在破恶的时候，当你在忏悔业障的时候，你要去观想是非和合，你的心跟一切法是不和的；你在调伏烦恼的时候在破恶的时候，你要观察你这一念心其实没有烦恼，烦恼是一念颠倒生的，当你回光返照的时候
，觅之了不可得，它没有真正染污你的内心，所以当你在破恶的时候，你要把心用非和合的道理来摄受你。但是当我们在生善的时候，当我们在念佛的时候，你就要思惟我们的心跟外境是和合的，我们一定要假借环境才能修行，要借假修真。你要跟阿弥陀感应道交，你都不念佛，那你怎麽感应道交呢？没有因缘，诸法还是因缘生，所以当你在修习善法的时候，你要用和合的道理来调整你自己。

这二个「不和合跟和合」在破恶生善的运用是不一样的，这种道理你要巧妙存乎一心，随时把这中道的道理，不变随缘，随缘不变，你要怎麽运用，你看你自己。
庚三、徧历阴入处界会理(分二：辛一、总示。辛二、别明)

133前面的破妄显真它只是约着见分，从六根当中见的功能，来发明我们众生本具诸佛所证的心性，不变随缘、随缘不变的中道之义，是一种比较狭隘的见分而已。到这个地方佛陀说，其实不是见分如此，是宇宙万法都是不变随缘，随缘不变，都是即空即假即中。你要善会运用，其实整个五蕴、整个六入、十二处、十八界，这一切的因缘所生法，它都是即空即假即中，一种不变随缘，随缘不变圆融无碍的道理。这地方是会事入理，把宇宙的因缘法都回归到即空即假即中的道理。

前面只是约着见分来发明见性，这地方是说明其实不是见分，整个宇宙万法都是这个道理。
辛一、总示。先作拢总的提示。
举相幻化　阿难！汝犹未明一切浮尘诸幻化相，当处出生，随处灭尽。
这地方是把整个因缘所生的相状、内涵把它说出来。

阿难！你今天尚且未能明了这宇宙间一切的万法。万法我们姑且用五蕴身心，我们由于过去的业力而创造一个人的五蕴身心，而这个身心世界是怎麽回事呢？它是浮尘的，是幻化相。“浮尘”它是一种飘浮在空中的灰尘，它是飘来飘去可上可下，所以说我们的身心世界是生灭变化的。你看我们一个人的身体，不可能每天都很健康，也不可能每天都生病，你看你昨天是好好的，今天生病；今天生病，过几天就好了。我们的身心世界是处在一种动态的，不是静态的，它是动态的。整个宇宙万法像浮尘一样，它是一种动态的，它不断在动，它是虚妄不实的，它没有一个真实的体性。如果生死是真实的，那生死就不能消灭，它只是一种虚妄的相状，它不真实，就好像魔术师拿一条手帕，变出一只兔子，兔子变完以后再变出一只小狗，再变成一只小猫，其实就是一条手帕变来变去，哪有真实的兔子，哪有真实的小狗可得呢？也就是说其实它是一种业力的转换，所以叫做“诸幻化相”，它没有真实的体性。

身为一个动荡变化，虚妄不实的五蕴身心，它到底是怎麽来，怎麽走的呢？是当处出生，随处灭尽。

这段经文蕅益大师的解释是很独到的，他将“当处跟随处”这二个字发挥出来。蕅益大师说：「什麽是当处？什麽是随处？」这二个处所是同一个处所。说是生死从哪里来，又从哪里去？其实这“当处跟随处”就是我们众生本具的现前一念心性。因为我们一念心性当中，受了业力的薰习，我们过去造了五戒十善的业，就变成人的五蕴身心，当这个业力的功能消失了，它也在自性当中消失。所以我们整个流转没有离开我们的一念心性。

「当处出生，随处灭尽。」如果我们把生命都回归到原点，其实我们生命是没有差别的，跟我是一样的，就是把心带回家，还它本来面目，其实我们每一个人的心是平等的，为什麽从平等中变得不平等？仁者心动，我们的心真如不守自性开始动，而每一个人动的方向不一样，有些人是往五戒十善的地方动，有些人往杀盗淫妄的方向动，有些人往菩提心的方向动。这地方就是「当处出生，随处灭尽。」动以后就创造业力，有业力就开始出现果报。假设我们前生由于过去业的关系出现一个女人的身心世界“当处出生”，这时你就变现一个女人的身相，一个女人的思想，你前身的想法跟现在的想法是不一样的，不可能一样的!一个人换了果报体想法就不一样，因为你是女人，你是女人的思想，当你这个女人的业，这个能量慢慢释放完了，你前身你找不到，那个东西不存在，“觅之了不可得”随处灭尽。你又变成一个男人的色身、男人的思想，你今生结束了，你没到极乐世界，你因为今生的布施持戒到天上去了，你今生的果报也找不到了，你又变成一个天人的色身、天人的身心世界，这就是所谓的出生跟灭尽。但是你都没有离开你的现前一念心性，这就是所谓的「当处出生，随处灭尽」”

总而言之，这段经文所要说明的，就是在整个因缘所生法当中它是「当体即假」，它有它的假名假相假用，什麽叫“假”？因为它动荡变化，它虚妄不实。
剖相示性　幻妄称相，其性真为妙觉明体。

如此虚妄变化的相状，它的确有暂时的假名假相假用，我们真的能够做一些暂时的受用。但是当我们去问他，你从什麽地方来的时候，当我们要去探本求原的时候，我们发觉我们现在每一个人变现的身心是不同的，你现的是男人的色身，她现的是女人的色身，男人女人又各自不同。但是我们发觉其实我们的出处是一样的，我们最初的根源都是来自于一种清净不变的心体“其性真为妙觉明体”，都是这种微妙的本觉理体，从那个地方发动出来的。

在这麽多差别相状，当我们把这个相状还它个本来面目的时候，其实每一个人的本性都是妙觉明体。你看到一只蚂蚁，你也不要轻忽牠，牠暂时现出一只蚂蚁，搞不好你来生比牠还差，因为牠也有佛性。每一个众生的本性，当我们把业力的因缘拿掉以后，我们要观察它本来面目的时候，其实每一个人的本性都是妙觉明体。从这观念当中建立每一个众生都有成佛的可能性，所以叫“剖相示性”。
这地方是发明诸法的即空，它的不变性，前面是说明随缘性，以下做总和。
徧历诸法
如是乃至五阴、六入、从十二处，至十八界，因缘和合，虚妄有生，因缘别离，虚妄名灭。殊不能知生灭去来，本如来藏常住妙明，不动周圆妙真如性。

前面的浮尘诸幻妄相到底指的是什麽东西呢？就是我们的身心世界。首先我们先把心法开出来，就是“五蕴”，蕴就是积聚，色受想行识，每一个法它都是积聚而成。“六入”就是六根。六入跟十二处就是把色法开出来“合心、开色”。六入为什麽叫作六根呢？因为六根能够摄入六尘，它能够受用六尘。“十二处”包括内六处(六根)跟外六处(六尘)。“十八界”根尘识，色心具开。
为什麽叫“界”呢？因为根尘识各有各的界限，眼根只能够去攀缘色尘，来成就眼识；耳根只能够攀缘声尘，来成就耳识，根尘识各有各的活动的界限。总而言之，以上的身心世界，它整个相貌都是因缘和合，虚妄有生，因缘别离，虚妄名灭。在整个清净本然不变的体性当中，我们讲不变而随缘。什麽叫“随缘”？当我们的业力成熟的时候，就显出一期的身心世界来受用，当因缘别离的时候，这身心世界就觅之了不可得。譬如我 (师父)
现在是释净界，你可以看到我的假名假相假用，我有我的释净界的色身，我有我内在的思想、有我的感受，有我意识的分别，但是经过几十年后，我的身业力释放完的时候，我释净界的身心世界就完全找不到了。这就是所谓的因缘的和合而显现，因缘的别离而消失，这就是所谓的“随缘义”。在整个随缘当中，其实它有一个东西是不变的，生命是变化的，但是变化当中有一个东西是永远不会变，它是以不变应万变。不变的东西是什麽呢？殊不能知生灭去来，本如来藏，我们在三界中是来来去去，一下子到天上，一下子到人间，一下子跑到蚂蚁去，生灭变化的，像是客人一样，但是这客人当中有一个主人是不会变的，就是“如来藏性”。

“如来藏性”圆瑛法师说：「“如来藏性”是具足四种功德：一、常住，本无去来，你在三界来来去去，我们的如来藏性，它是没有去也没有来的；二、妙明，它不属于迷悟，它不是迷也不是悟，所谓的迷跟悟都是生灭法，妙明就是它没有迷也没有悟，所以它永远不变；三、不动，它无有生灭；周圆表示它是周徧法界。妙真如性，微妙真实的本性。它是常住、妙明、不动、周圆的一种微妙真实的本性。」

我们在看人生要养成看二部份，一个是一种变的东西，一种是不变的东西，就是我们讲“即空、即假、即中”。但我们要先找到不变，从不变的地方再去创造一个变化的东西；先找到不变的家，然后从家里面再出来。
真本无妄　性真常中，求于去来迷悟生死，了无所得。

(禅宗开悟靠这句话)在真实的心性当中，其实我们去找，我们色身去来，来、死掉又去，又回到本性，从本性又出来、又去，或者说你是迷是悟，或者说你是生是死，其实从清净的本性来观察，是了不可得，那只是一种虚妄相，永远不会干扰到你的真实本性。生命不断地变，一下子变成蚂蚁，一下子变成人，一下子变成天人，不管你怎麽变，你的心有一个永远不变的，就是你那真实的心性，它永远不会变。

这就是为什麽我们每一个人，总有一天可以成佛的主要理由，因为你不管造再大的业对它都没有影响，假设我们的业真的会染污清净本性，那完蛋了！没有一个人能够恢复清净，那就完了！性真常中。求于去来迷悟生死。了无所得。
(这一段蔼益大师有很多很多的开示，讲得非常好，诸位可以去读一读)
蔼祖其中有一段的观念：
134蔼益大师说：「流转三界中，谁在流转？」你去参！

你说我明明在流转啊！没有一个我在，那个我是我们捏造出来的，没有一个我在。我们的清净本性是本来没有去来，本来没有生死。那怎麽会有生死，那谁在流转呢？就是一念的妄想在流转，你那一念无明妄想在流转，所以为什麽说「梦里明明有六趣，醒后空空无大千。」你那个妄想，啪！破了以后生死就没有了。

因为你随顺妄想你就看到生死，但是为什麽妄想消失的时候生死就消失，为什麽？因为我们本

来无一物，本来就没有。为什麽会有呢？因为仁者心动，心动以后就有，但是当我们心不动的时候，又恢复没有。

所以我们要知道，我们不是把生死去掉，不是！你如果还存在你把生死去掉，那你不是大乘佛法。我们修行是恢复本来面目，不是把什麽东西拿掉，是把我们原来的东西把它显现出来。

蕅益大师说：「你不能够明白，即空、即假、即中的道理，你就不能够如实的修习圆顿止观，就不能成就《如来密因》乃至《诸菩萨万行》。」就是，即空、即假、即中，圆三谛理是非常重要的。

我们不必去改变很多的外境，其实它都是你妄想变现出来的，因为你本来没有。

本经中讲到二个东西：一个是妄想，就是攀缘心，虚妄的根本，一个是真实的心。前面三卷半都是在分别真妄，什麽是客人、什麽是主人？什麽是暂时的、什麽是永恒的？什麽变化的、什麽是不变化的？

前面三卷半都还没开始修行，到了后面三卷半到第七卷，开始讲二十五圆通的时候，就开始修行，就是正念真如，我们开始怎麽样去取舍，远离妄想，顺从真如。这个地方其实都还没有修行，是建立菩萨的中道观念，你对人生，你要用什麽角度来看人生，才是最恰当的，就是即空、即假、即中，不变中有随缘，随缘中有不变，你先建立这个观念。

我们大乘佛法在断烦恼，都不太强调也不太习惯用激烈的手段。我最近看过一本书，是美国作者写的，书名叫做「秘密」，它里面很多观念跟大乘佛法的中道很像。美国的心理学家说我们一个人，你讨厌一个人，你不能一直讨厌他、一直讨厌他，这样你会受伤，你的身体不会好，你只要远离它，不要想他就好了。

你讨厌一个人，你心中一直想他，然后一直释放你负面的力量，到最后你会产生反作用力伤害到你自己。所以我们为什麽讲，即空、即假、即中，为什麽要讲没有真正的烦恼可断？声闻人他在断烦恼是非常极端的，那极端的方法在断除烦恼的时候，某种程度也折损我们的菩提本性，错损菩提，变成一种灰身泯智。

所以当我们在面临恶法的时候，其实你不要太刻意断灭它，因为它没有真正染污你，你不用紧张，你只要保持「不迷、不取、不动」就好。所以你看为什麽大乘佛法在断烦恼，他断烦恼以后他不产生副作用，而小乘人他断烦恼以后，他变成一种灰身泯智，他就是一开始没有学好中道实相道理。虽然他刚开始用很激烈的手段，用勐烈的药把三界的爱取断了，但是他后面的路非常难走，因为他总性搞坏了。

你要走菩提道之前先了解，到底生命是怎麽回事，你应该怎麽去断恶修善，要用怎麽样的观念会让你最快速，所谓的『不历僧只获法身』『妙湛总持不动尊，首愣严王世稀有，销我亿劫颠倒想，不历僧只获法身。』它的确是有它不同的方法，会产生不同效果，就是〔天台宗〕所说的「总性」。你在断烦恼的时候你用什麽样的概念来断烦恼，会对你产生影响。

大乘的根本在建立大乘的正见。我们花那麽多的时间在研究《愣严经》，就是要能够很正确的去看人生的，即空、即假、即中的实相，训练自己产生双向的思考，不即不离，我不随顺你，但我也不刻意的去排斥你，但是我不随顺你，断灭不得，但随顺不得。

我希望我们好好的体会中道实相，你养成这样的思考，对你以后的修行会很有帮助，你会快速成佛。

2008/03/26 净业学园 33讲次 讲义64面

辛二、别明

135我们一个凡夫众生，我们由于过去的业力，在三界得一个果报体，这个果报体基本上每一个人都有一些快乐的果报也有一些痛苦的果报，所谓一个苦乐掺杂的一个果报体。

一般来说我们今天都是在痛苦的果报出现的时候，在逆境的刺激之下，我们才产生一种想要修学佛法的善根。所以我们开始修学佛法，不管你是依止什麽法门，我们的目标是一样的，就是要减轻痛苦的果报，增加安乐的果报，所谓的离苦得乐。

当我们开始离苦得乐的时候，那就是要开始转变我们的业力的时候。那应该如何转变业力呢？

彻悟禅师说：「心与佛合，心与道合，就能转业」。

从刚开始的一个初浅的修学，我们内心当中心与佛合，我们依止一念皈依的心，一种专注的力量来忆念佛菩萨的功德；这时候产生强大的加持，我们可以暂时的离开痛苦而得到安乐。进一步要能够究竟的解脱，那就必须心与道合，你要把宇宙间这种生命的“道”，要把它给参透出来，什麽是我们生命的道？

我们看到生命的表相、这是个好人、这是个坏人、这是个男人、这是个女人，我们从整个生命的相状当中产生执着，而忽略了生命相状背后的道，这是我们一切痛苦的根源。

我们从本经来看，阿难尊者刚开始，他请求佛陀开示圆顿止观法门，佛陀就问他一个问题：「

你当初在我法中，你是依止什麽样的殊胜相状而发心出家修行？」阿难尊者说：「我是看到佛陀三十二相，胜妙殊洁而发心出家。」

所以阿难尊者的修行的根本是“见”，他见到了三十二相。佛陀这时就从他见的功能当中去悟入道，所以前面的十番显见，蕅益大师科判把它判作「别就见精开显见性。」从见的功能当中，所谓的摄相归体，你为什麽能够见？

当然我们见到东西就是向外攀缘，我们看到花对花产生攀缘，我们看到佛菩萨的相状，向佛菩萨的相状产生攀缘，所以我们永远没办法悟道。

在十番显见当中，佛陀要我们回光返照，你为什麽能见？见的功能是「你从什麽地方来？」这时回光返照，探本求源，找到我们的常住真心，而这样的一种道就是随缘而不变，不变而随缘，也就是天台宗说的，即空、即假、即中之道。前面的十番显见，主要的是依止“见”，从见的功能去悟道。

本科重点在「徧历阴入处界会理」，前面是从我们在见东西的时候有道，这个地方佛陀就广泛说，其实道是无所不在的，不是你见到东西有道，五蕴、六入、十二处、十八界，通通有道，其实道是无所不在的，所以觉悟也没有分任何场所的，只是我们当面错过如此而已。

这时佛陀必须告诉我们说，其实道是无所不在的，那它理由何在呢？佛陀分成二段，第一段是总示，第二科别明，就详细的个别的说明，道为什麽无所不在。

辛二、别明

(分四：壬一、明五阴性。壬二、明六入性。壬三、明十二处性。壬四、明十八界性)

五蕴、六入、十二处、十八界，等于是我们每一个人的身心世界，只是开合不同，身心世界是一种相状是一种作用，但是它背后的体性，它背后的道到底是什麽？我们有需要将相状背后它的本来面目打开来，来探讨身心世界这麽多相状背后，到底它的道是什麽？以下我们看佛陀怎麽引导我们去从相去悟入这个道。

壬一、明五阴性。从五蕴诸法当中去悟入真如之道：蕴谓积聚，阴谓覆盖也。比如说色法它是积聚了五根六尘等十一个法，才能构成一个色蕴，所以它不是单一，它是积聚很多很多同类的法而构成，所谓的色受想行识。五蕴是把心法开出了四种，受想行识，所以它等于是在身心世界当中是开心合色，来指导迷心重的众生，能够悟入真如之道。

(分二：癸一、总徵。癸二、别释)　癸一、总徵。

阿难！云何五阴，本如来藏妙真如性？

佛陀招呼阿难说：「阿难尊者！你要知道所谓的真如之道，所谓的即空、即假、即中之道，它不只是存在见分而已，其实整个五蕴都是如来藏妙真如性。

“如来藏”前面佛陀在讲道，它的名称都是讲到常住真心，或者寂常心性，但这一整个大科，佛陀是习惯用”如来藏妙真如性”来表显道的名称。

“如”表示这个道有随缘不变之体，它的体是永远不变的，不管你造善造恶它永远是清净本然，永远是周徧法界，它不受你因缘造作而干扰。

“来”表示这个道它有不变随缘之用，这个道是广大徧满的，但是它会随你造的业而变化，当你造了五戒十善，这个道就显现人天安乐的果报让你来受用，当你能够忆佛念佛，这个道就显现极乐世界功德让我们受用。道本身有不变随缘之用，所以叫“来”。

“藏”等是把如跟来二个和合在一起，这道具如也具足来，故称之为“藏”。

“妙”表示这个道的确是微妙不可思议，我们讲「无不从此法界流，无不还归此法界；一为无量，无量为一。」从不变跟随缘这个观念可以开展出很多很多微妙不可思议的道理，称之为“妙”。

“真如之性”是指这种道理是我们众生本具，不假外求。凡是你向外求来的道，都不是真实的，都是暂时的。因为这个道必须要是本来就存在，我们只是把它发现而已，这个道是真实不虚的，是众生本具的，是不假外求，所以叫“真如之性”。

我们的五蕴是变化的，你前生可能是一个蚂蚁的五蕴，蚂蚁的色受想行识，你今生转成一个人的色受想行识，相状是变来变去，但是这道理是不变的。

以下从五蕴的生灭法，去追寻它背后的道，来构成我们离苦得乐的解脱。

癸二、别释(分五：子一、明色阴即藏性。子二、明受阴即藏性。子三、明想阴即藏性。子四、明行阴即藏性。子五、明识阴即藏性)

子一、明色阴即藏性。

色谓滞碍也，也就是这个法它必须有固定的形状，它占有一定的空间，譬如花，它一定有它固定的形状，而且你放了花你就不能放如杯子等其它东西，因为它会产生空间的互相障碍。从生灭变化的色，我们如何悟道呢？

举喻合法
阿难！譬如有人，以清净目，观晴明空，惟一晴虚，迥无所有，其人无故，不动目睛，瞪以发劳，则于虚空别见狂华，复有一切狂乱非相，色阴当知亦复如是。
佛陀说，我们为什麽会产生色身，这色身是怎麽来的呢？

阿难！譬如有一个健康而正常的人，这个人他有一个清净的眼睛，“清净”指他眼睛没有任何毛病，可以很清楚的看到任何东西。他依止这个眼睛去观察清朗光明的虚空，这个虚空也是非常的清净，空空荡荡没有任何的乌云。他用清净的眼睛去观察清朗的虚空，所得到的结果是“惟一晴虚，迥无所有”他看到整个广大虚空是万里晴空，没有任何的乌云，是迥无所有，没有一点的一物可得。
合法
有一个健康的人是指的我们健康的明了心性，我们这一念心性它有一个清净的眼睛，这清净的眼睛是比喻我们的“如如智”，我们有一种本觉的真智，能够照了万物无有障碍；这晴朗的虚空是表示“如如理”我空法空的真理。在我们的本来面目当中，我们是如如智照如如理，这时候没有任何色法出现的，所以我们讲我们的本来面目是，本来无一物，何处惹尘埃的，当我们把生命回归到原点的时候，是没有色法可得，是如如理生起如如智，如如智还照如如理，是迥无所有的相貌，这是一种健康的内心世界。
其人无故，不动目睛，瞪以发劳，

身为一个健康的人，他突然间可以说是无缘无故没有任何理由，不动目睛。我们正常人的眼睛，它是有开有合的，但是当我们在攀缘某一件事情的时候，我们的眼睛就不动，专注于某一个境，我们的心开始攀缘。身为一个清净的本性它是突然间无缘无故，可以说是真如不守自性，一念的妄动，一念妄动以后我们开始认为外面有一种真实的东西可得，所以眼睛就开始产生专注，产生攀缘，就向外攀缘，一念妄动以后，瞪以发劳，向外攀缘，向外专注久了以后，我们眼睛就产生一种疲劳的相状，这时候也就失掉了健康的眼睛，就是我们的如如智已经失掉了，取而代之的，是一种根本无明的显现。这是我们整个九界有漏生命的缘起，就从这地方发动，刚开始的一念妄动。
则于虚空别见狂华。复有一切狂乱非相。

当我们一念妄动以后，就产生了能所的对立，本来我们如如智照如如理的时候，是平等不二的，但是当我们的攀缘心生起的时候，就生了一个能见的见分跟一个所见的相分，就产生能所对立。这时在清净的虚空当中，就看到狂乱飞舞的华相出现。譬如身体比较虚弱的人蹲下来，突然间站起来，就看到虚空有一些狂华的相状一样，本来没有，但是我们感觉到好像有，而且还有一切的狂乱非相。

“狂华”古德解释它是一种微细的色法出现，是第八识内在的一种色法；“狂乱非相”是比较粗的色法，是第六意识所缘的，这当中包括内在的四大，所谓正报的色身，也包括了外四大，依报的世界。因为我们一念的妄动，而产生了粗细的色法。
色阴当知亦复如是。
色法的出现也是这个道理。

136我们的色法，譬如我们今天从一个娑婆世界的色法，我们来生要转成极乐世界的色法，三十二相八十种好。在转变的过程必须有一个条件，这色法是没有真实体性，如果这色法是有真实体性的那就不能转变。

这地方讲得很清楚，我们本来是没有色法的，我们本来是一个清净的眼睛，去看清净的虚空，是迥无所有，惟一晴虚的。那怎麽会有呢？是一念的妄动以后才虚妄产生了色法。这个色法，它只是一个由于我们妄动产生一个业力，而产生的虚妄相。

色法是一种虚妄相，从第一段我们得到这个结论，它本来没有，为什麽会有呢？因为我们一念的妄动才有的。本来就没有这个观念很重要。
就喻详辨
标非二处　阿难！是诸狂华，非从空来，非从目出。

“狂华”就是我们说的色法，譬如你是一个男人的色身，是一个女人的色身，各式各样的色身。从经文我们一路学习过来，佛陀不管是在七处破妄，不管是在十番显见，在《楞严经》佛陀很喜欢用一种方式“你从什麽地方来”？把每一个相状都去探讨它的根源，这一大段亦复如是。
阿难！这狂华是从哪里来的呢？它本来面目是什麽呢？非从空来，非从目出。

前面我们讲到一个是清净的眼睛，一个是虚空，它不是从虚空而来，这个比喻是它不是它生；非从眼睛出，表示它不是自生，当然它也不是二个共生。它不是从空中而来，它也不是从眼睛而来，那它到底从哪里而来呢？
非从空来
如是阿难！若空来者，既从空来，还从空入；若有出入，即非虚空，空若非空，自不容其华相起灭，如阿难体，不容阿难。

我们现在一念妄动，我们真的是看到虚空中产生了华。佛陀告诉我们那你要去想，你不要向外攀缘这华怎麽样，你要想这华是从哪里来，你才能够悟道。假设这狂乱的华相它从虚空而来，

是虚空把它创造出来的，这个就会有问题了？它既然从虚空而来，因为华是生灭的，它最后还是回到了虚空，因为你从哪里来，你就要回到哪里去。那这地方就会有问题，那虚空就变成有出相入相的差别，它从虚空跑出来，后来又跑回虚空去，身为虚空？它不能有相状才叫做虚空，你说这东西从虚空跑来再跑回去，跑来跑去那算什麽虚空呢？你有出相入相的相状，所以即非虚空；虚空能够跑来跑去的，这就不是虚空了。

空若非空。自不容其华相起灭。

虚空假设产生了出入相，这时候它已经不是虚空，它不是虚空它就不能够相容于华相的生起跟消灭。因为你说虚空可以跑东西出来再跑回去，那它就不是虚空，因为它有相状，它不是虚空它就是变成一种有滞碍的东西，那华怎麽跑得进去呢？它已经不是虚空，华再也跑不进去。举一个例子，如阿难体不容阿难。你阿难一个身体是一块肉在那里，是有滞碍的肉在那里，那你已经不可能再容受另外一个身体跑进跑出，不可能！所以从虚空而来是没有道理的，因为虚空它不容许有东西跑来跑去，因为这样就有相状。

所以我们知道虚空中的狂华，不是从虚空而来，那麽它到底从哪里来呢？

非从目出

若目出者，既从目出，还从目入；即此华性从目出故，当合有见；若有见者，去既华空，旋合见眼；若无见者，出既翳空，旋当翳眼；又见华时，目应无翳，云何晴空号清明眼？

你用眼睛去看虚空，看久了以后突然间产生狂华，这狂华不是从虚空而来，那这麽讲是从眼睛而来？

假设它从眼睛中而来，它从哪里来就往哪里回去，那总有一天这狂华又回到眼睛去了，这才合理，因为既从目出，还从目入。华性是从眼睛而出，那这样子就表示这个华应该有见的功能，因为你从眼睛中来，眼睛有见的功能，那你从眼睛中而来那你应该也有见啊！你从它那边而来，你应该具足它的性质，那假设这华是有见的功能，去既华空，旋合见眼，当狂华来到虚空以后，这狂华它回过来应该可以见到眼睛才对，但事实上狂华见不到眼睛啊！它只是所见，它不能变成能见，所以不合道理。你说从眼睛中来，那应该就有见的功能，那来到虚空以后你离开了眼睛，你应该回过头来看得到眼睛才对，这不合道理。

若无见者，出既翳空，旋当翳眼；

它从眼睛中来，但是它已经没有见的功能，没有见的功能表示它是一个有滞碍的色法，不是一个心法。它从眼睛中出来的时候它是一个色法，它就障碍了空，当它回到眼睛的时候应该障碍眼睛才对。也就是说，你没有见的功能，就不是心法，是一个色法，所以出来的时候障碍虚空，回去的时候障碍眼睛。

又见华时，目应无翳，云何晴空号清明眼？

华是没有照见的功能，是一个色法，华假设从眼睛出来了，已经显现在虚空了，那这时候你眼睛应该是乾净没有障碍了，因为你的障碍已经从华里面出来了，那这时候你的眼睛应该是清净的，怎麽说一定要见到没有华相的晴空才叫清明眼呢？你应该看到华的时候也叫作清明眼，因为它障碍已经出来，所以不合道理。

所以你说这个华从眼睛中出，不合道理。这样子讲那这个华到底是怎麽来？

结妄归真　是故当知。色阴虚妄，本非因缘非自然性。

身为一个色法，它只是一个循业发现而已，是我们的业力把它变现出来，它不是从真如本性而来，它也不是从本觉真智而来，它是我们一念妄动产生一个虚妄的业力，这个业力把它显现出来，当业力消失的时候，你现在的色身就消失掉，是这麽回事。它的本质只是暂时存在的假名、假相、假用，而它真实本体的道，是非因缘(即不变)非自然(即随缘)，它的本质是即空、即假、即中的道理。

137「五蕴之道」根据古德的开示把它分成四种道：

凡夫认为五蕴是真实的实有，对五蕴产生了我执，一个能受用的我，一个所受用的法，能所的对立产生了惑业苦，在五蕴当中我们所觉悟的是一个生死之道，产生执着。

小乘人认为五蕴是无常苦无我，他看到五蕴这麽想：这色身是不清净的、是无常的、是痛苦、是没有主宰性的，他趋向一种偏空的涅盘之道。

在大乘权教的法中，他认为五蕴诸法是因缘和合而生，是缘起性空的，成就菩萨六波罗蜜的功德。

在大乘的圆教，认为这生灭变化的五蕴，当体就是如来藏妙真如性，它是生灭法，但是它的体就是不生灭，就是所谓的不二法门，因为它的本质就是，即空、即假、即中，它的本质就是如来藏妙真如性。所以我们就可以从五蕴当中称性起修，而「就路还家」。

说明「就路还家」的观念：

你现在有一个色身，这个色身是凡夫的色身，但是你说我把这个色身给杀死了(自杀)，你也不能回家了！因为“道”就在你的色身当中，就看你会不会去觉悟，你要不觉悟的话你就被色身所转，你要能够觉悟你就能够转色身，而成为如来藏妙真如性，因为它的本质就是如来藏妙真如性。

问题不在色身，你说你用手去偷东西，你把手砍断了也没有用，这个手它有道，你可以用手来拜佛，用手来擦佛像，那你失去了这个道，你就被这个色蕴所转，迷者被色蕴所转，悟者你就能够转色蕴，入如来藏妙真如性。

所以色法本身没有所谓的对错，问题是你是不是能够从色法当中悟道。佛陀讲得很清楚，它是「本非因缘，非自然性。」这就是中道的道理。我们只是当面错过，如此而已！

这地方讲到色蕴的真实相，我们因为被表相所迷惑，所以佛陀要开显真实相。

子二、明受阴即藏性。

前面的色蕴是一个色法，以下的受想行识是有明了性的心法。受是领纳，当我们的六根去接触六尘的时候，或者说我们的心跟境接触的时候，会产生一个感受，我们遇到如意的境产生快乐的感受，遇到不如意的境产生痛苦的感受，遇到中庸的境产生不苦不乐的感受。“受”是心法最微细的开始。

举喻合法

阿难！譬如有人，手足宴安，百骸调适，忽如忘生，性无违顺，其人无故，以二手掌于空相摩，于二手中，妄生涩滑冷热诸相，受阴当知亦复如是。

佛陀说：我们每一个人都有感受，而这感受是怎麽来的呢？

阿难！譬如有一个健康的人，这个人的四肢，双手双脚，感到非常的快乐安稳，整个身体是非常的调和顺适，身体健康心情愉快。在这种情况之下，他忽然忘记身体的存在，心中是处在一种没有快乐也没有痛苦的舍受当中。「譬如有人，手足宴安，百骸调适。」是表示我们心中一种如如不动之理；「忽如忘生，性无违顺。」是表示这种如如智。这时候是能所双亡的平等状态，是我们真实的本来面目，这时候没有任何感受出现。我们本来是没有感受的，但怎麽会有感受呢？

其人无故，以二手掌于空相摩，

这麽一个健康的人，突然间无缘无故的就用二个手掌，在虚空中互相搓摩。这二个手掌比喻的是根跟尘，在根尘相互作用当中，就是比喻我们一念妄动的产生。在二个手掌当中因为互相的活动，就产生了涩滑冷热四种的感受出现。

蕅益大师说：「什麽是涩？就是三途的苦受，刀山油锅痛苦的苦受叫涩；滑，表示人天安乐的感受；冷，表示二乘孤寂的感受，二乘涅盘那种冷、孤寂的感受；热，比喻菩萨庄严荣耀的感受。」四种感受刚好是配九法界的感受。

受阴当知亦复如是。

我们的感受是本来没有的。138这「本来没有」很重要，就是本来没有我们才可以改变。如果我们本来就有色身，那你怎麽修行都没有用，因为它本来就有，它就有实体。因为它本来没有，那这件事情就好办了，它是后来才有的，它是因缘生。

诸法因缘生这个道理很重要，因为因缘生所以我们可以逆向操作让它因缘灭，所有的东西好就好在它因缘生，它要不是因缘生你都没办法改变，你今生是这样子，你来生还是这样子，你永远都是这样子，因为它不是因缘生，那就完了！

这地方的意思是说，我们本来是没有感受的，突然间莫名其妙的用手去搓摩虚空，才开始有感受，就是要有因缘才产生感受。

就喻详辨

标非二处　阿难！是诸幻触，不从空来，不从掌出。

我们应该从感受的功能中去找它的道，这个感受“你从什麽地方来”？

佛陀作一个总标说：阿难！这种虚幻的触受，它不是从虚空而来，它也不是从手掌而出。手掌在虚空搓摩，手掌跟虚空交互作用，根尘的交互作用产生出来，但是它不是从虚空而生，也不是从手掌而生。

非从空来　如是阿难！若空来者，既能触掌，何不触身？不应虚空选择来触。

假设你这个感受从虚空而来，那这样子就有问题了，这虚空在你的手掌中产生感受，那麽虚空是无所不在的，它既然可以给你手掌产生感受，它也可以给你身体的每一个地方都产生感受，那为什麽你只有在手掌中才产生感受呢？其它没有感受呢？你不可以说虚空选择性的，只在手掌给你感受，在其它的地方没有给你感受，这不合理的。从虚空而来是不对的，因为虚空徧满的，它既然给你手掌感受，它也应该给你身体的任何部位都感受。我们的感受只出现在手掌，是从虚空而来的不合道理。

非从掌来

若从掌出，应非待合，又掌出故，合则掌知，离则触入，臂腕骨髓，应亦觉知入时踪迹。必有觉心知出知入，自有一物身中往来，何待合知，要名为触？

说是应该是从手掌而出，因为你手掌在那个地方搓摩，才产生感受，这种感受应该从手掌出才对阿！

佛陀说：假设这种感受是从手掌而出，它真的可以产生感受，就不必等待你二只手在那边互相的摩擦。既然从手掌而出，那麽你二手相合摩擦的时候而产生涩滑冷热的感受，那这样子讲当

你二手把它分开不再搓摩的时候，那这时候你的感受应该回到你的身体。因为你的感受是从手中出来，等到你的手分开了不再搓摩的时候，感受应该回去，回到你的手臂、回到你的手腕、乃至回到你的骨髓，这样子你的手臂、手腕、骨髓，都应该有涩滑冷热的感觉，甚至于你可以感受得到它回去的踪迹，我的感受回到手臂了，回到了手腕了，回到骨髓了这样才对。你一定有一个感受从能够知道它从手臂、手腕，出来到手掌，又能够知道从手掌回到手臂、手腕。这样子讲你的身体里面有一个感受，在身体里面跑来跑去，有往有来，那麽你何必等到二个手掌去互相搓摩才有感受呢？既然你的感受从手掌而出，你的手掌里面真的有一个感受存在，在身体跑来跑去，那你就不必靠二个手掌互相摩擦，它随时可以出来，但事实上，我们只有摩擦的时候才有感受。你说眼睛看到华，才有感受嘛！为什麽有感受呢？因为眼睛看到华，你不看的时候这种感受就没有了。

结妄归真　是故当知，受阴虚妄，本非因缘非自然性。

所以我们可以得到结论，是故当知，受阴虚妄，本非因缘非自然性。

139感受是一种虚妄的，譬如说你这个人非常喜欢吃面，你眼睛看到面就生起快乐的感受，那这感受是从哪里来？是从面中出来，还是从眼睛出来？你说面会产生感受，那应该每个人看到面都快乐，为什麽他看到不快乐，而你看到快乐呢？若面真的产生感受，真的有感受，那应该每一个人看到面都快乐的。你说眼睛看到面，眼睛产生感受，那你不要看面，你看到每一个人都产生快乐，你为什麽一定看到面才快乐，所以这个感受是虚妄的不真实的，那是业力变现出来的。

从《唯识学》上说，感受跟福报有关系。你看，你一天当中你要看到很多很多的人，看到很多很多的事，你大部分的时间都感到痛苦，你这个人善业很薄弱，没什麽福报。

诸位你可以试试看，你刚出家前面半年大概是最难过的时候，因为你人世间的福报大概花了差不多了，才开始修行，痛苦的感受出来了。所以你来到僧团大部份是没什麽资粮，但是你在三宝当中，这大福田的地方，忏悔业障聚集资粮，你会发觉你每一天、每一天的感受不一样。

我告诉各位一个真理：我们今天住在同样的地方，住在同样的佛学院，我们吃同样的饭菜，住同样的地方，但是每一个人的感受不一样。因为每一个人的善业不同，所以这感受是不真实的，它是一种循业发现，但是它背后的“道”是真实的。

什麽是真实的？

它的道理是，即空、即假、即中，你要从感受当中去觉悟那个“道”，从受的变化当中觉悟，原来生命的真相是，即空、即假、即中，是不变随缘，随缘不变这才重要。

2008/03/26 净业学园 34讲次 讲义66面

子三、明想阴即藏性。

140这一科讲到「五蕴本如来藏妙真如性」，五蕴的法门是一个生灭之法，但是如果我们能够回光返照，其实这生灭之法是可以通达到不生灭的道理。

我讲我个人实际的生活经验给大家参考，就讲到色蕴本如来藏妙真如性的道理。前几天师父要回到寮房的时候，开门时不小心门碰到手臂，撞得很大力，非常的痛，手臂长一个包包。当然这是个色法，那我问你我手臂长一个包，这个包是从哪里来？当然我们长了这包会觉得很痛很痛…，你随这个色法产生攀缘，那就完了，那就是流转门，那是生死凡夫。

今天我们学《愣严经》，我们要学佛陀的思考模式，佛陀遇到事情的时候，他习惯性问一个问题，「你从什麽地方来？」所以你学《愣严经》要去学他的思考模式。说这个包包是从哪里来呢？你说是门撞你的，门给我包包。如果是门，那为什麽我平常开门的时候都没有这种事情。你说我手臂自己长出来的，那我没有撞到门之前，我手臂也没有长这个包包，所以结论是循业发现。

因为我有这个业，这个门只是个助缘而已，这个门只是把我的业带动出来，任何事情都是这样，都是我们的循业发现。你说你在厨房切菜的时候，不小心刀子切到你的手。你这个伤口是怎麽来的？你说刀子给你的，那为什麽别人切的时候没有？如果刀子真的会产生疤痕，那每一个人都应该会产生疤痕。你说我手自己产生的，那为什麽没有切东西的时候不会呢？

就是我们有那个业，只是假借这个因缘把这个业显现出来，如此而已。等到这个业力消失了，你这个疤痕就好了。所以叫即空、即假、即中，它的本质是空，因为它没有实体，若它有实体的话，它永远存在，那你就完了，这个疤痕你永远不会好。因为它本身是因缘生，它没有真实的体，所以“即空”，“即假”当它业力还在的时候，你还真的有疤痕的假名、假相、假用，你还有痛的感觉，等到你那个业力消失了，你这疤痕,诶！觅之了不可得。

任何事情的道理都是这样，我们人生的遭遇都是即空、即假、即中，都是循业发现的。问题是我们在遇到人事的时候，我们很少人会回光返照它的道理，被外相所迷惑，所以我们不断的去造业，不断的去放纵自己的攀缘心，又一次一次的创造生死的业力，如此而已。其实生死本身不可怕，因为生死本来也是如来藏妙真如性，你要当下悟入，你就当下解脱了。我们应该继续的学佛陀，我们遇到五蕴的时候应该怎麽办？

子三、明想阴即藏性。

“想”是个心法，它的相貌是于境取相，施设名言。就是对外境产生一种想像，而产生很多很多名言的分别。圆瑛老法师他认为，“受”是偏重在前五识，“想”偏重在第六意识。当然这想是通于八识，但是第六意识的功能偏强，所以圆瑛老法师把想偏重在第六意识。师父也觉得这样是合理的，而且容易了解。所以我们就这样配，前五识是受，第六意识是想，行阴是第七意识，识阴就是第八识，这样容易了解。

举喻合法

阿难！譬如有人，谈说酢梅，口中水出，思蹋悬崖，足心酸涩，想阴当知亦复如是。

想到底是什麽功能呢？

阿难！譬如有一个人，他听到有人谈说酸酢，谈说梅子的时候，他就这样一想，他的嘴巴就产生口水，事实上他没有去吃到酸酢，也没有吃到梅子，他只是靠想像就可以把口水创造出来。思蹋悬崖，足心酸涩，他是想像自己站在一个万丈的悬崖，双脚的足心就有种酸涩的感觉，想阴当知亦复如是。我们心中怎麽想，就会产生很多功能的变化。

就喻详辨

标非二处　阿难！如是酢说，不从梅生，非从口入。

想阴是从哪里来？

阿难！这酸酢梅子的谈说，它不是从梅子而生，也不是从口水而入。

展转推破

如是阿难！若梅生者，梅合自谈，何待人说？若从口入，自合口闻，何须待耳？若独耳闻，此水何不耳中而出？

如是阿难！若我们口中的口水，如果说是从梅子而生，那梅子应该自己谈说，自己产生口水，为什麽等待别人来宣说呢？假设我们的口水是从口中自己产生，那我们应该依止口来亲自听闻而产生口水，为什麽要等待耳朵来听闻，口中才产生口水呢？既然必须依止耳朵来听闻，那此水为什麽不从耳中而出呢？因为口水跟耳朵的听闻根本是不相干。

比类发明　想蹋悬崖，与说相类。

我们心中想到万丈的悬崖感到酸涩，跟谈说梅子酸酢而产生口水的道理是一样的。

结妄归真　是故当知，想阴虚妄，本非因缘非自然性。

其实我们嘴巴产生口水跟我们会有酸涩的感觉，都是一念的想所产生，而这个想本身也是业力所变现的假名、假相、假用，它的本质之道也是随缘不变，不变随缘的如来藏妙真如性。

141我们每一个人都有五蕴，从一个造业的功能，对我们来生极大的影响，想蕴大概是最重要。现在很多心理学家都证明，我们内心当中最大的潜能就是你的想像力，所以往往可以从你内心的想像预知你未来生命的灵动。

比方说你今天想到榴槤，你会想到什麽，从你的想像就知道你未来生命的变化。你说我想到榴槤，我觉得这榴槤的味道很臭秽，那你今生跟未来生你不太可能会碰到榴槤，就算你碰到榴槤你也不太可能会对它产生作用，你未来的生命跟它没有什麽交集。你说我想到榴槤，我觉得这榴槤的味道很甜美，你产生很美好的想像，你今生跟来生你很有可能很多次遇到榴槤，而且会跟它产生交互的作用。

又比方说，你想到出家你会想到什麽，你会产生什麽联想？你说这出家是很寂寞很无聊的，我看你这一辈子不可能出家，你顶多做一个在家修行居士；你说出家很好啊！很寂静远离尘劳的干扰。即便你今生不能出家，你来生很可能出家。

我们从想当中可以看到你生命未来的一个方向，其实不但是世间法，出世间法也是这样，我们看《念佛圆通章》后面就看得出来。为什麽有些人会生长在佛世？为什麽有些人出生的时候，佛陀刚好灭度？跟你前生的想像有关系。

你想到佛陀的时候，佛陀是万德庄严，我一定要好好的亲近，你对佛陀产生美好的想像，那以后你很可能跟佛陀相遇的；有些人想到佛陀没什麽感觉，那你以后不可能跟佛陀相遇，你一定出生的时候不是佛前就是佛后。

我经常嘱咐念佛人说：我们今天往生极乐世界，那你要想像你想到极乐世界的时候你想到什麽？极乐世界你跟什麽产生联想？

极乐世界是安乐的果报，极乐世界是解脱的功德，有七宝池，八功德水，往生极乐世界寿命久远，五种神通，相貌庄严，你那个果报体不断释放快乐的感受。从出世的角度你往生极乐世界，见佛闻法，诸善聚会，佛法僧三宝的力量非常的强大，你永远可以成就解脱的力量。

所以古人为什麽说，从一个三岁的小孩子，或从七岁的小孩子他讲话当中，就知道他长大后做什麽。因为你讲的话就是你的想像力，这不必需要神通，也不用算命，因为你心中的想像，你的思想会影响你的业力，你就往这个方向去造业，就影响你的果报，这是很科学的。

你要怎麽样培养对极乐世界的美好想像？

这非常重要，很多念佛人对极乐世界完全没有任何感觉，也没有任何想像，这样你那求生的意愿不会强的，不可能强。你没有任何想像，极乐世界对你是一个非常陌生的个体，一个陌生的个体怎麽能对你的生命的灵动产生感应呢？没有感应，你念佛只是人天福报，因为你跟它没有

产生很强大的想像力。我们人跟人之间来生要相遇，一定要产生美好的想像，你很喜欢他的功德，他也很喜欢你，来生二个就相遇了。

我们在五蕴当中，对我们最有影响力的大概就是这个想蕴。所以我们为什麽要学佛法，其实就是培养正确的观念，正确的想像。我们遇到事情，我们学佛陀的想像「你从什麽地方来？」，从很多的事相去追寻它背后的道。所以第六意识的想对我们来生来说是影响很大的。

子四、明行阴即藏性。

前面的“想”当然是第六意识，“行”圆瑛老法师说，他偏重在第七意识。“行”造作迁流的意思，它是不断不断的活动是不停止的。所以事实上，整个行蕴它的主要功能就是“思心所”，它能够驱动身口去造作善业跟恶业，整个业力的产生是行蕴。当然行蕴是受了第六意识的想，你怎麽想，你就怎麽去造业。

举喻合法　阿难！譬如暴流，波浪相续，前际后际，不相踰越，行阴当知亦复如是。

想蕴佛陀在这个地方是用暴流来作譬喻。

阿难！譬如高山当中有一种快速流动的水流，这水流它的波浪是相续流动而不停止的，而且它前面的波浪跟后面的波浪不互相的超越，后浪推前浪，前浪带动后浪，一个波浪接一个波浪它不会超越的，行阴当知亦复如是。我们内心的造作，内心的造业功能，也是一样，一个念头接一个念头，它是不停止的，而且它不会有前后的错谬。

以下是佛陀对行蕴业性的说明。

就喻详辨

非即非离　阿难！如是流性，不因空生，不因水有，亦非水性，非离空水。

身为一个在虚空当中的暴流，它的流动之性是怎麽来的呢？

高山当中的瀑布的能量是怎麽来的，它为什麽不断的流动呢？它的流动之性是怎麽来的呢？它不是虚空而生，也不是水中自然而有，也不是水的本来性质，但是也没有离开虚空跟水。不从空生，不从水生，也不是水的本质，但是也没有离开空跟水相互作用的因缘。

非从空生　如是阿难！若因空生，则诸十方无尽虚空，成无尽流，世界自然俱受沦溺。

如是阿难！若高山中的瀑布水流，是虚空产生的，那虚空是随时随地存在的，那这样子世间上将产生无穷无尽的水流，那整个世界应该被这麽大的水流，所产生沉沦没溺的情况；若虚空会创造水流，那有这麽多虚空，应该有无量的水流，那世界都会被它所没溺了。这是不合道理的，事实上这个水流也是局部的，并没有徧满，所以不是虚空而生。

非因水有

若因水有，则此暴流性应非水，有所有相，今应现在。若即水性，则澄清时，应非水体。

若流动的水流是平静的水产生的，说是为什麽会有水流呢？水自己产生这样的能量，来推动自己让它变成暴流？那这就有问题，暴流的水它是流动的，它的性质事实上跟平静的水是不一样的。假设流动的水是平静的水创造出来的，那这地方有个问题，有所有相，今应现在。“有”能有，能够产生平静的水跟(所有)所产生暴流之水，那这二个应该同时存在才对啊！平静的水创造了流动的水，那能创造的平静的水跟所创造的流动的水，应该同时存在啊！比方说父亲生出了儿子，那父子应该同时存在才对，父亲把儿子生出来了，父亲也在，儿子也在。但事实上不合道理，因为我们看到流动水的时候，我们就再也看不到平静的水，当我们看到平静的水，我们也看不到流动的水。所以你说平静的水把流动的水创造出来不合道理，因为它们不可能同时存在。

若即水性。则澄清时。应非水体。

假设暴流之水跟平静的水，这二个是一体的，是结合在一起，你说平静的水把流动的水创造出来，而它们二个也同时存在，只是它们二个的相状结合在一起了，相状结合在一起所以分不出什麽是平静的水，什麽是流动的水，因为二个结合在一起了。那这样就有问题了，等到水澄清平静下来的时候，这个水的相状应该完全消失，因为平静的水跟暴流的水二个结合在一起，所以暴流的水消失了，平静的水也应该消失，这样子当水澄清下来的时候，那它是什麽呢？这不合理，所以它也不是从水而生。

非离空水　若离空水，空非有外，水外无流。

若离开了虚空，离开了水性，另外有一个流动的水也不合道理，因为虚空没有内外，离开了水也不可能有水流，离开平静的水也不可能有暴流之水。所以离开了虚空，离开了水性，离开平静的水，另外有一个暴流之水，这个也不合道理。那这样子讲，我们内心世界不断在那边流动、流动…的那个造作的功能是从哪里来呢？

142

结妄归真　是故当知，行阴虚妄，本非因缘非自然性。

我们这种造作迁流，它本来就是我们的循业发生，所谓的「当处出生，随处灭尽。」当你业力在的时候，它的心就不断的流动，业力消失的时候它就消失，它只是随顺业力所产生的一种暂时的假名、假相、假用。

业性是即空、即假、即中。这一点师父说他看到智者大师讲『忏悔法门』的时候讲得很清楚，蒲益大师在『灵峰宗论』开示也讲到。他说：「忏悔是忏悔业障，你的所观境就是业。我们要忏悔之前要先想一个问题，你不要马上急着忏悔，你要先想这个“业”是从什麽地方来？你连

业从哪里来都不知道，你没办法忏悔。为什麼有业？是谁造作的？」蕅益大师还说：「造业是谁？忏悔是谁？」说你以前造了业，现在开始拜八十八佛，造业的是谁？忏悔的是谁？其实业本身没有一个造作者，那只是因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，一念的妄心面对妄境造业。

我们忏悔也没有一个真实的我在忏悔，是一种真实的心，缘真实的功德，所以真实能够破除虚妄。所以为什麼临终十念可以往生？昙鸾大师就是解释这样子。一个人造了五逆十恶临终忏悔，临终念阿弥陀佛，还可以带业往生。极乐世界那功德相是不能有罪业的，那麼为什麼他造了这麼大的罪业还可以带业往生呢？因为业性本空。

如果业力是真实的，我们没有一个人可以成佛，不可能成佛的。如果我们无始劫所造的业是真实的体性，那就完了！那没有一个人可以修行。因为业力是虚妄，是本非因缘非自然性，它只是一个虚妄的和合。所以我们大乘佛法常说「放下屠刀，立地成佛」。

你一念的回光返照，一念的光明，一念的断相续心，你就能够忏悔业障。这个房间暗了三千年，但是你灯光打开的时候黑暗就消失了，不必等到三千年，「千年暗室，一灯即明」。所以说业性是虚妄的，本非因缘非自然性，它本身也是如来藏妙真如性。所谓的业“行蕴”，这个流动性，它的本质就是真如本性，没有真如本性就没有所谓的流动性，它只是一念的妄动才有，你觉悟了以后就没有了。

子五、明识阴即藏性

前面的行阴是造作迁流，这个识阴是明了分别，主要是第八识。第八识它的本质，也是如来藏妙真如性。

举喻合法

阿难！譬如有人，取频伽瓶，塞其两孔，满中擎空，千里远行，用饷他国，识阴当知亦复如是。

阿难！譬如说世间上有一个人，他取了一个频伽瓶，“频伽”是迦陵频伽，迦陵频伽翻成中文是妙音之鸟，牠形色非常的美丽，音声非常的悦耳，因为牠是一个身体二个头，形状美妙，所以古代的人就取牠身体的造型做成花瓶，叫频伽瓶。

这个人拿着频伽瓶，塞其两孔，瓶子有二个头，二个嘴巴，就用东西把它塞住，让瓶内的虚空跟外面的虚空产生隔绝。他塞满二孔以后就拿着频伽瓶，拿着频伽里面满满的虚空，到一个很远、很远千里以外的他国来受用他这里面的虚空，识阴当知亦复如是。

这地方以频伽瓶来表示第八识，频伽瓶的形状就表示我们所变现的果报体，有些人频伽瓶很庄严，有些人频伽瓶很丑陋。频伽瓶的表相就是我们的身心果报，这频伽瓶里面的虚空就表示我们的如来藏性，它是我空法空即空即假的真如理。但是我们平常里面的真如理是不能显现，因为它把它塞住了，塞其两孔就表示我们的我执跟法执，所以我们果报体内在的真如本性不能显现出来，因为孔被我执法执塞住了，使令内在的虚空跟外在广大的虚空产生了阻碍。

阿赖耶识它表现出来的表相是频伽瓶，但是其实这频伽瓶里面是虚空的，只是这虚空被塞住了，比喻藏识它的相貌亦复如是。

就喻详辨

标非彼此　阿难！如是虚空，非彼方来，非此方入。

佛陀问阿难尊者说：「这频伽瓶的虚空(虚空不是空气，空气是有来来去去，我们不讲空气，是假设这频伽瓶是真空的虚空)，它到底从哪里来，你把甲方的虚空带到了乙方，它是从彼方来的，因为是从甲方带过来的，或者是从此方出现的？」

非彼方来　如是阿难！若彼方来，则彼瓶中既贮空去，于本瓶地应少虚空。

如是阿难！你说这个人拿着频伽瓶，带了一片的虚空从甲方带来乙方来，那这地方就有问题了，假设它是从彼方来，这时候在彼瓶中它储存虚空而来，你从甲方带了虚空到这个地方来，那甲方应该少了一块虚空才对阿！因为虚空被你带过来了。你从美国带一个虚空到台湾来，那美国应该少一个虚空才对啊！但事实上虚空不会减少，所以你说从那边带过来不对。

非此方入　若此方入，开孔倒瓶，应见空出。

你说你从甲方带了虚空到乙方来，这个虚空是从此方出现的，那你把虚空倒出来的时候，那这个地方多出一块虚空。虚空当然也不可能多出一块，这也不合道理！

古德解释：“彼方”的虚空表示我们前世的五蕴，“此方”是讲今世的五蕴。你今生的生命是从什麼地方来？我们不讲如来藏妙真如性而来，那太远了，其实你今生的生命是你前生创造出来的，你前生有很多很多的想法，所以前生的你创造今生的你。你来生是怎麼来？是你今生创造的。所以因果为什麼很多人很难相信，因为它隔代受报，你今生的受用跟今生的造作关系不大，除非你年纪大概到五六十岁，你今生所造作的业会出现一点点，但是真实的果报，你今生造的业大概都是来生才会出现，因为它的果报叫“异熟”，你造了业不是马上转成果报，《唯识学》说要有一段成熟的时间。你说现在播种，马上要吃水果，不可能！你现在吃的水果是你去年播种的，而你现在播种的水果是你明年才吃得到的。你说我今生那麼护持三宝，那麼用功，还生起那麼多的业障，这不能怪你今生，要怪，怪前生的你，前生的你创造今生的你，你今

生的果报是跟你前生有关，来生的你跟今生的你有关系。

频伽瓶是从那个地方带到这里，从这里带到那里，彼方指的是前世的五蕴，此方指的是今世的五蕴。

蕅益大师说：「这瓶子有前世来世的差别，但是瓶子里面的虚空是没有差别的，里面那个道，那如来藏妙真如性是没有差别的。」

结妄归真　是故当知，识阴虚妄，本非因缘非自然性。

我们阿赖耶识它不断的变现果报，前生变现庄严的果报，今生变现出一个男人的果报，来生变现一个什麽果报，这都是随顺业力，所谓的「当处出生，随处灭尽」，只是一个假名、假相、假用而已，其实它的本质，里面的虚空，才是重要，是如来藏妙真如性，即空、即假、即中。

143「五蕴本如来藏妙真如性」的意思：古人有一句话：「梦里明明有六趣，醒后空空无大千」。当我们迷惑颠倒在做梦的时候，我们真的感觉到我们真的有一个五蕴身心存在，我们有一个色身，有一个感受想法，有一个造作的功能，有一个了别的心识，真的是有。

“梦”表示我们是随顺攀缘心的时候，我们真的感觉得到五蕴在障碍我们，但是醒后空空无大千，当你回光返照整个五蕴，你从什麽地方来的时候，我们发觉到五蕴的本来面目，其实它本来就是如来藏妙真如性，本来就是清净本然周徧法界。所以当我们回光返照的时候，五蕴再也干扰不了我们，我们反而可以利用我们的五蕴身心来忏悔业障，来积功累德，来求生净土，它变成一种修行的妙用。

所以五蕴到底对你是障碍，到底是一个修行的妙用，关键不在五蕴，关键在于你自己，是你决定的。你要向外攀缘五蕴就变成障碍，你要回光返照，五蕴变成一种清净的妙用。

所以

“五蕴本如来藏妙真如性，我们知道一个人生的真理，就是生命当中「但除迷情，不除其法」。你不要去改变外境，你不要去改变那已经出现的因缘法，你改变它都没有用，你改变你的观念比较重要。问题不是它障碍你，是你自己产生执着，自己障碍自己，所以讲「但除迷情，不除其法」，问题是我们自己是不是能够觉悟那个“道”，而不怪说我因缘法怎麽样，我业障深重，讲这个都没有用，对你都没有帮助的。

我希望从这一段，你要训练一种思考模式，其实《愣严经》就告诉你，你遇到事情怎麽思考；比方说病痛，修行人每一个人都有病痛，我们过去都造过杀业这很正常，有这个业力就循业发现。

病痛本身不可怕，问题是你怎麽去面对它？你说病痛是障道因缘，那就完了，那病痛果然对你产生障碍，因为你把它定位做这是障道。

蕅益大师他对病痛的看法是，「病是无备良药，消除我无始的妄想，看破此生虚妄，深达苦空无常无我观门。」蕅益大师将病痛当作一种增上的功德，他说：「病是我的良药，我因为有病痛才消除我的妄想，我要不生病的时候，我想做什麽就做什麽打很多妄想，这个比修止观更有用。第二、看破此生虚妄，有病痛我就知道这个色身是暂时的靠不住，我要赶快寻求解脱，有病痛就有死亡，所以从病痛当中就是一个警告，我有一天要面临死亡，然后我们对色身的执着会降低。第三、深达苦空无常无我的观门，增长你苦无常无我的观照智慧。」破除妄想，舍离身见，增长观智，这三个功德哪里来？皆赖有病进尔，因为有生病的关系。

小乘佛法习惯性把某一个东西定位说这个是好，这个是不好，产生法执。大乘佛法习惯性不这样子，大乘佛法说好当中有不好，不好当中也有好，关键在存乎一心。你想的对，它就对你产生好，你想的不对，它就产生不好，好不好是你决定的，不是它决定的。

我讲实在话，外境本身没有好坏，它是如实把你前生的业显现出来，它对你产生障碍，它对你产生帮助，是你的心决定的，你要是颠倒了，那所有都构成障碍。「梦里明明有六趣」，但是你要是觉悟了，在这当中产生它的道，「醒后空空无大千」。

我一再强调，五蕴当中最重要就是“想蕴”。

我们为什麽要花很多时间研究教理，诸位知道吗？

，研究教理不是增长你的知识，是改变我们的观念，改变我们的思考模式。就是佛陀遇到事情他是怎麽思考，我们养成他这种思考模式，因为他之所以成佛，他就是有这麽一个美好的思考模式。你想要做王永庆很简单，你先学会王永庆的思考模式，他怎麽想？你想变成一个阿罗汉也很简单，你就看看《阿含经》，阿罗汉遇到事情他是怎麽想的，你以后就变成阿罗汉。那我们想成佛也是这样，你要想看看佛陀这个明了的心跟外境接触的时候，他是怎麽个思考模式。这个〔天台宗〕说，你要先成就大乘的种性。

“种性”什麽意思呢？

就是你的思考模式，你没有这种思考模式你怎麽可能成佛？你说你的种性是小乘的种性，你拿苹果的种子去种，种一辈子种不出葡萄出来。你的思考模式是小乘的思考模式，你就是做再大的功德，一辈子也是小乘的果报，因为你的种性是这种种性。所以我们研究大乘经典，就是去学佛陀是怎麽想事情的，他面对五蕴，佛陀也是有五蕴，五蕴是通十法界，佛陀面对五蕴他怎

麽思考的。所以我们先成就大乘种性，是这个意思。

古德说：「观相缘妄，观性缘真。」相是妄，但是它背后的道是真实的，你要将这个“道”参透出来。

净界法师：楞严经十卷（七）

壬二、明六入性

144当我们在研究一经典的时候，最重要的是你要掌握它的修学宗旨，修学宗旨从总相来说，每一部经都是要破恶生善，但从别相来说，每一部经所破的恶跟生起的善是不一样的。

那麽本经到底它的修学法门所破的恶法是什麽？

我们从前面的序分可以看得出来。阿难尊者为了托钵的因缘，结果遭受到摩登伽女的咒术之难，这时释迦牟尼佛就派遣文殊师利菩萨「将咒往护」。文殊菩萨持《楞严咒》将邪咒破坏以后，就将阿难尊者跟摩登伽女带回到精舍来。这时阿难尊者非常的悲痛，也非常的后悔，自己出家了十二年，竟然不能抗拒外道的邪咒，而生起贪爱的烦恼。这时阿难尊就跪下来跟佛陀请求，「十方如来得成菩提，妙奢摩他，三摩禅那，最初方便。」十方诸佛之所以成佛，到底他是修习什麽止观而成就的？

我们看得出来佛陀并没有马上回答所修的法门，佛陀先抓他的病相。

佛陀说：阿难！你当初在我的法中，你是什麽因缘出家的？阿难尊者说：我眼睛看到佛陀三十二相，内心很感动很欢喜，所以我出家了。从这个地方佛陀就说：你这样的出家是依止攀缘心出家的，你因为六根攀缘六尘，然后攀缘整个外在的因缘。

攀缘心从本经来说，它是整个烦恼跟罪业的根源，整个《楞严经》一言以蔽之，它所对治的就是攀缘心。那它有修的法门，到底能对治的法门是什麽呢？

“三观”观察整个生命的相貌就是，即空、即假、即中，以空假中三观来破除攀缘心。所以本经所要修的法门就是三观的智慧，所要对治的就是无始劫来在六根门头跟六尘接触的当下产生的攀缘。对治攀缘心我们必须先明白道理，所以佛陀就先讲「圆三谛理」。

壬二、明六入性

这一科是说明六入的真实体性，六入简单讲就是六根，因为六根能够摄入六尘，产生见闻嗅尝觉知六种的功能，所以叫做「六入」。这段经文主要就是说明，佛陀从整个六根功能作用当中，从它表相的作用，去发明它背后真实的体性是什麽，所谓的会事入理，从事相的作用，来回归到它的真实的理体，从理体的觉悟，我们才可以破除我们对六根的攀缘。

(分二：癸一、总徵。癸二、别释)　　癸一、总徵。

复次阿难！云何六入，本如来藏妙真如性？

145这地方佛陀提出一个问题，说为什麽六根见闻嗅尝觉知的功能，它的本质当下就是如来藏妙真如性，它当下就是即空、即假、即中的道理呢？

这一段古德说：从六入的差别，产生四种的相状：

凡夫的六入：凡夫的六入是入于整个三界六尘的相状，所以它产生的是一个生死轮回的果报，因为它入在六尘的相状。

二乘人的六入：二乘人的六入是入于整个六尘的空性，所以他入偏空涅盘，他能够观察六根六尘接触是当体即空。

菩萨的六入：菩萨依止六入，他在观察六尘的时候，他能够观察这整个因缘是即假的，所以它能够成就菩萨的功德庄严。

佛陀：佛陀从六入当中，去观察六入的时候，能够入于中道的不二法门，所以观察整个因缘是当下即中，而生起广大无穷的妙用。

所以即空、即假、即中，我们能够观察的即空，是成就一种出世的涅盘；从即假当中成就菩萨的庄严；从即中当中成就佛果的无上菩提。这就是即空、即假、即中，三个内涵所成就的差别功德。

癸二、别释

(分六：子一、明眼入即藏性。子二、明耳入即藏性。子三、明鼻入即藏性。子四、明舌入即藏性。子五、明身入即藏性。子六、明意入即藏性。)

子一、明眼入即藏性。

眼根当中一种能够见的功能，叫眼入；因为它能入于色尘之中，它能够摄取色尘，为自己所受用。

迷真起妄　阿难！即彼目睛瞪发劳者，兼目与劳，同是菩提瞪发劳相。

阿难！就在前面的目睛瞪发劳者。这地方是扣着前面五蕴当中色蕴的文而来。前面色蕴说依止清净目，来观察清明之空，这时内心迥无所有。

一个健康的人，他依止健康的眼睛，去观察晴朗的虚空，突然间产生一种“瞪”的功能；“瞪”，眼睛专注不动，也就是说他突然间产生一种向外攀缘的心态，而产生专注不动的眼睛。这种专注的状态久了以后，就产生疲劳之相，就看到整个晴朗的虚空出现了狂华。他本来是以清净的眼睛观察晴朗的虚空，是没有能所对立的，所谓的平等法界，这时一念的妄动以后，产生了能所，就产生一种能见的心法，跟所见狂华的外境。这时兼目与劳，目，指能见的眼入；劳，指的是虚空中的狂华。这种能所都是菩提心性当中的一种疲劳的相状。

这句话的意思是说：当我们回归到真如本性的时候，是没有眼入可得，是没有这种狂华可得的，那是一念妄动而有的。所以这个地方就讲到“一念不觉”而产生的三细。以下说明外境的刺激而产生六触。

妄相无体

托尘妄现

因于明暗二种妄尘，发见居中，吸此尘象，名为见性。此见离彼明暗二尘，毕竟无体。如是阿难！当知是见，非明暗来，非于根出，不于空生。

前面讲三细，这地方讲六触。前面是一念的妄动，产生能见的心跟所见的境，这时心境产生交互的作用。古德说：这段经文讲到二种情况：一者、由境迁心，二者、由心起境。

“由境迁心”：因为外境明暗虚妄的二种尘境，就迁动了我们明了的心，而引发六根见的功能，而居在于胜义眼根当中；“胜义眼根”基本上在本经当中它是色心的和合体，它产生的因缘是外境去迁动内心，色心的和合产生了“胜义眼根”。

吸此尘象，名为见性。

前面是讲由境迁心，这地方讲由心去取境。

这时再依止能见的眼入，去吸揽外尘明暗的尘相，就产生能见的“见性”，眼入当中能见的功能就出现了。眼入见的功能是由境迁心，由心起境，心境的交互作用产生的。见的功能其实离开明暗二种尘相，是没有自体的，因为它是有境的牵动才有的，所以假设离开明暗二种相状，它那种能见的功能也就不能存在。有外境才有内心，你把外境拿走了，这时它能见的心也消失了。

如是阿难！当知是见，非明暗来，非于根出，不于空生。

眼根它不是从明相暗相而来，也不是从胜义眼根而出，也不是从虚空而出。

非明暗来，指的是它不是它生；非于根出，指的是它不是自生；不于空生，不是无缘无故从虚空而生。是说明它非因缘生，简单的说它是无生。

这是地方是一个总相，把见的功能它生起的因缘作一个总标。以下是探讨见的功能是从哪里来。

非从尘来　何以故？若从明来，暗即随灭，应非见暗；若从暗来，明即随灭，应无见明。

假设它是它生，是从外境而生。说为什麽你有见的功能呢？因为有明暗的刺激，所以从明暗而来。假设眼入是从明相而来，那当暗相现前的时候，你眼根见的功能就应该消失了；因为你从明相而来，当暗相现前的时候，你的明相也就消失了，明相消失了，你见的功能也应该消失才对啊！这时候你就看不到暗相，但事实上跟实际相反，我们是明来见明，暗来见暗，所以从明相来不合道理。

反之，假设眼入是从暗相而来，这也有问题，当明相现前的时候暗相消失，那你见的功能也随暗相而消失，那你就应该见不到光明，这也不合道理。

我们能见的心，是从外境而来，是从它生，这是不合道理。

非从根生　若从根生，必无明暗，如是见精本无自性。

(自生)若见的功能是你自己生起，你自己的胜义眼根，产生一个明了的功能这叫作见，那这个有问题，假设它是从自己胜义眼根而生，如此一来，你就不需要假借明相暗相的刺激。但事实上不然，我们离开外境，我们能分别的心也就不能活动，心境是缺一不可的。你说你自己可以生，那你自己可以生的话你就不需要外境，但事实上不然，当我们离开明暗二种相状，我们能见的功能根本产生不了作用，所以自生是不合道理。所以能见的功能是没有真实体性的，它是因缘生，所以自生也不对。

非从空出　若于空出，前瞩尘象，归当见根，又空自观，何关汝入？

（无因缘生）若你眼根见的功能是无缘无故是从虚空而生，这样子讲，当你观看前面的尘相，观看完的时候，那你眼根见的功能应该回到虚空啊！因为你从虚空而来，你跟虚空假借的，那你看完事情以后，你这见的功能应该又回到虚空，当你回到虚空的时候，那你应该看得到虚空本身才对啊！你从虚空而来最后你又回到虚空，那你应该看得到虚空，其实是不合道理的。

又空自观，何关汝入。

虚空自己去观察外境，假设你说它真的可以看到虚空，那虚空自己看到自己虚空，那跟你阿难尊者有什麽关系呢？那是虚空的事情嘛！但事实上，我们的眼入是跟自己的身心世界有关系的，所以从虚空而生是不合道理，所以无因缘生也不对。总而言之，见的功能它不是自生、不是它生，也不是无因缘生，那应该怎麽说呢？

结妄归真　是故当知，眼入虚妄，本非因缘非自然性。

(作用)眼入见的功能，只是我们过去的一个业力，随顺个人的业力所显现的一种假名假相假用。你看有些人福报大他的眼睛特别好，看得特别远，特别清楚；你的福报比较差，你眼的功能看得就比较近，看得模模糊糊。这个不是从哪里而生，就是业力的显现，业力消失了，你见的功能也就消失，它只是随顺业力所现的暂时的假名假相假用。你是一个人的业力，显现出人见的功能；你是一只蚂蚁，你就现出蚂蚁见的功能；你是一个天人，你就显现天人见的功能，所以它只是一时的虚妄之相。

前面的不自生、不它生、不因缘生，是讲它即空；眼入虚妄，是讲到它即假；本非因缘非自然性，是讲到它的体性，它当体即中，它是不变而随缘，随缘而不变，它当体是如来藏妙真如性。

我们看经文它有六段，佛陀主要是发明即空、即假、即中的道理，但是你可以感觉得到佛陀的重点在“即空”。你为什麽攀缘？因为你认为它就是有实体。146我们一个人为什麽愿意向外攀缘？因为你认为那个是真实的东西。但是我们从佛陀的开示，我们看事情，没有看到事情的全部，这是个严重的问题。

释迦牟尼佛把事情分成三段：第一、你从什麽地方来，第二、你从哪里而去。第三、它的过程。

我们一般人看事情看到它的过程，比方说有人赞叹我们，有一个境来刺激我们，用一种美好顺利的境，来刺激我们产生欢喜心；这时我们在欢喜心的过程当中产生执着，然后就乱动，迷惑取着的乱动，就开始造业。有人毁谤我，我们也是在毁谤的过程，在生起瞋心当中，产生迷惑取着乱动。

佛陀告诉我们说：你要去探讨一下，你这欢喜心是...你从什麽地方来？

你说是它毁谤我、赞叹我才有。

不对！外境是一个色法，色法不能产生内心。

你欢喜心结束了它又到哪里呢？

从本经当中我们要读出佛陀的意思，我们怎麽去观因缘所生法当体即空。这空观怎麽观呢？每一部经都有它的善巧，本经的观法就是你观整个事情的头尾就好，你不要它的过程，你从什麽地方来？你将往哪里而去？

古人说：「来无所从，去无所至。」我们要永远记住一个观念，每一件事情它来的地方跟去的地方，答桉只有一个：每一件事情都是从空性而来，从本来无一物而来，最后还是回归到空性；它只是在业力表现出来的时候，暂时的一种假名假相假用如此而已。其实你把它参透了，每一件事情都是从空性而来，也都是回归到空性，它当体就是如来藏妙真如性，它当体就是没有离开我们的真如本性。你能够把这观念参透了，你就知道，其实我们的生命只是一个阶段性的因缘，不但是眼入如此，一切法都如此。

子二、明耳入即藏性。

耳入指的是我们在胜义耳根当中一种听闻的功能，它也是一种色心的和合体，叫作“耳入”。

迷真起妄

阿难！譬如有人，以两手指急塞其耳，耳根劳故，头中作声，兼耳与劳，同是菩提瞪发劳相。

佛陀讲出一个譬喻，我们一个人“本来无一物，何处惹尘埃”，为什麽就有听闻的功能呢？

阿难！譬如有一个健康的人，这一个人他无缘无故，突然间做出一个很奇怪的动作，他把他二个手掌的手指快速的塞住他耳朵的二个孔，耳朵里面的空气跟外面的空气没办法交流，塞久了以后，耳朵里面就产生一种疲劳的相状，头部就产生嗡嗡的声音出来。本来没有声音，本来也没有一个听的功能，但是你用手去塞住耳朵，塞久了，你就虚妄的出现一种嗡嗡的声音出来。这时能够听到声音的耳根跟所听到嗡嗡的声音，都是菩提心性当中的一个疲劳的相状，如此而已。

147“迷真起妄”的意思，有二句话要记住：「真本无妄，因迷故有」。真心是没有虚妄相，那为什麽有呢？一念的迷惑而有。为什麽有生死？本来没有生死。本来没有生死怎麽会有生死？一念的妄心显现出来的。

我们今天不是说已经有生死了，劳你硬生生把它消灭掉，不是这样子！而是「法本来就无生」，这观念很重要，譬如说你忏悔业障，你说我真的有业障，你要是真的有业障你就真的忏不乾净，是本来没有业障，它只是一个假名假相假用，一个因缘的作用而已。譬如说这个世间上真的可以听得到嗡嗡嗡的声音，那这个声音永远不会消失，你生命不能改变；它本来没有，后来的因缘才有，这个东西可以改变。

迷真起妄这个观念是很重要的：「真本无妄，因迷故有」。这在大乘佛法当中，返妄归真，在对治烦恼的时候，这是非常重要的观念「法本不生」。

妄相无体

托尘妄现

因于动静二种妄尘，发闻居中，吸此尘像，名听闻性。此闻离彼动静二尘，毕竟无体。如是阿

难！当知是闻，非动静来，非于根出，不于空生。

这时候佛陀还是一样问，你从什麼地方来?你这听闻的功能是怎麼来的？真如本性是本来无一物的，何处惹尘埃的，怎麼我就产生一个耳朵能够听呢？因于动静二种妄尘，发闻居中。前面就是耳朵自己将它塞住了，听到嗡嗡嗡的声音。动静这种声音，这二种虚妄的妄尘，就会引发我们听闻的一种明了的功能产生，由境而迁心。吸此尘像，名听闻性。而后由心再去取境，心境的和合，以听闻的功能来吸揽动静二种的尘相，就产生了一个“耳入”
。“耳入”就是一个胜义耳根，一个色心的和合体。此种听闻的功能，事实上离开动静二种尘相，是毕竟没有真实体性的，它是因缘所生法，当体即空的。
当知是闻，非动静来，非于根出，不于空生。
如是的听闻功能它不是从动静二相而来，也不是从胜义耳根而出，也不是从虚空而生。
这是总标，以下我们各别探讨到底是从哪里来?
非从尘来　何以故？若从静来，动即随灭，应非闻动；若从动来，静即随灭，应无觉静。
(它生，从动静二相而产生听闻的功能)

148为什麼听闻的功能是毕竟无生呢？因为假设它从静相而来，当动相出现的时候，那你这听闻的功能就随静相而消失，那你就应该听不到动相，这跟事实不符；从动相而来，当静相显现的时候，你应该随动相而消失，你就听不到静相，也跟事实不符。所以我们这个听闻的功能说是它生，从外境所生，不合道理。

我们一般人都喜欢讲“他生”，我为什麼生气？因为你刺激我。这不对！他不可能让你生气，是你自己要生气的，是我们自己起颠倒、迷惑，然后创造自己的影像，我们自己去攀缘这个境相，然后依止这个境相自己来刺激自己，是我们自己刺激我们自己，他只是一个助缘而已。
所以说听闻的功能是从它生，不对!
非从根生　若从根生，必无动静，如是闻体本无自性。

(自生)我自己生起，我自己从胜义耳根产生听闻的功能，这是不合道理的，因为你不假借外在动静二相的牵动，你怎麼听得到声音呢？闻体是缘生无性，当体即空的，所以自生也不对。
非从空出　若于空出，有闻成性，即非虚空，又空自闻，何关汝入?

(无因缘生)我为什麼能够听得到声音呢？是从虚空而生。从虚空而生，表示虚空就有听闻的功能，表示虚空已经不是虚空了，因为虚空是一个无情物，一个无情它能够产生听的功能，那变成有情了，那这有情无情岂非体性产生溷滥，所以这不合道理。又空自闻，何关汝入？即便虚空能够听，那是虚空在听，跟你阿难尊者的耳入有什麼关系呢？所以从虚空而生是不合理的，无因缘生也不对。
结妄归真　是故当知，耳入虚妄，本非因缘非自然性。

149我们听闻的功能，其实只是我们过去的一种善恶的业力，假借外在因缘的刺激，所表现出一种暂时的假名、假相、假用，它的本体当体就是不变随缘，随缘不变，当体就是即空、即假、即中的真如本性。.

这地方主要是要表达的观念是「相妄心真」。当我们看到外境的时候，业力所显现的外境都是暂时的，但是它背后的体，那个真如本性是真实的，那个“道”是真实的，每一件事情都是从空性而有，空性本体的真如是真实的。

净土宗有一位大德叫夏莲居老居士，他临终的时候讲一个偈颂说：「生本无可恋，死亦奚足厌，本来无生死，生死由心现。」
前面二句是事相的观察，他说「生本无可恋，死亦何须厌」。

生命本来就没有什麼好贪恋，人生只是在酬偿业力，我们来到这一生只是来还债而已，没什麼好贪恋的，死亡就代表往生，所以对死亡也不要太厌恶，他这个地方代表了厌离娑婆，欣求极乐的心态。这是一种事相的观察。但是从本经比较相应的就是后面这一段，理体观察：「本来无生死，生死由心现。」

要参到这一点就不容易，我们一般的净土宗都是参到娑婆世界是苦、极乐世界是乐这种事相的观察。但是夏老居士他说：本来没有生死。生死从哪里来呢？是我们一念的心性一念的妄动而来，当我们的妄动消失了，生死就消失了。

譬如你作梦，你梦到很多人很多事，这梦境哪里来？是从你作梦的梦心而来，你醒过来这梦心就没有了。你不能说作梦是完全没有，也不能，它有它暂时的假名假相假用，但是你也不能说它真实有，它要真实有你就永远醒不过来了，说这梦境是真实的，你一辈子醒不过来。但是你在梦境当中你吃什麼东西，别人对你怎麼样，你还产生一个真实的感受，有苦乐的感受。所以这梦境当体就是即空、即假、即中，人生亦复如是，即空、即假、即中。你把这个道理参透了，你才有办法用功。

这段是讲到耳入它的功能是业力的显现，它的本质是即空、即假、即中，当下就是真如本性的全体大用。

子三、明鼻入即藏性。胜义鼻根当中一种嗅觉的功能，我们把这种功能打开以后，它背后的体

性就是如来藏妙真如性，当下就是即空、即假、即中的道理。
　　迷真起妄
阿难！譬如有人，急畜其鼻，畜久成劳，则于鼻中闻有冷触，因触分别通塞虚实，如是乃至诸香臭气，兼鼻与劳，同是菩提瞪发劳相。

佛陀先讲出一个譬喻说：一个正常健康的人，但他突然间无缘无故的很快的去畜(往内吸气)，很快的往自己的鼻根吸气，吸久了以后就产生疲劳的相状。什麽相状呢？因为快速的吸气，那鼻根当中就能够嗅闻到一种寒冷的感触。寒冷的感触是一个外境，依止寒冷感触就产生了通塞虚实差别的相状。　”
通”当我们的鼻子是畅通的时候，它是属于虚，当我们的鼻子是阻塞的时候，它是属于“实”，乃至辗转的作用，就有所谓的香气跟臭气的差别。我们的鼻子因为快速的吸气，就会有虚妄的外境产生，这时我们能嗅的鼻根，跟所嗅的这种通塞虚实，乃至于香臭之气，都是菩提心中一念的妄动，产生的见相二分而已，“迷真起妄”。

古人把“迷真起妄”讲出一个譬喻说：虚空当中的浮云，浮云也是无自性的，但是风一吹，这浮云变成一只马
，风再吹就变成一个人，再吹这个人有转成兔子…。整个虚空就是我们一念的真如本性，风就是我们的业力，由业力的吹动，而产生不同的果报，现成人，现成兔子，现成马…这个就是我们的“迷真起妄”
，无明的风一吹，就有各式各样的相貌出现，是这个意思。当然虚空是没有浮云，虚空也没有风的，那是一念的妄动而有的。
　　妄相无体
　　托尘妄现
因馀通塞二种妄尘，发闻居中，吸此尘象，名鼻闻性。此闻离彼通塞二尘，毕竟无体。当知是闻，非通塞来，非于根出，不于空生。

(总标)因为有通塞二种虚妄尘境的牵动，就引发了嗅觉的功能，在胜义的鼻根当中，因境牵心，依止鼻根嗅的功能再去吸揽前面通塞二种相状，色心的和合就产生了“鼻入”
，就正式产生了胜义鼻根。此嗅闻的功能，其实离开前面的通塞二种尘境是毕竟无体的，譬如风吹浮云才产生一个马的相状，假设没有风这马就没有了，所以离开外境这一念明了的心也就没有自体了。这个地方指的是生灭心、攀缘心，真实的心它是不需要外境的。当知这嗅闻的功能，它不是从通塞二相而来，也不是从胜义鼻根而出，也不是从虚空而生。
　　非从尘来
何以故？若从通来，塞则闻灭，云何知塞？如因塞有，通则无闻，云何发明香臭等触？

(它生)说是从畅通的相状而来，当我们阻塞的时候，我们闻的功能也就随顺通塞、畅通的因缘而消失了，那我们怎麽能够去嗅闻阻塞之相？若从阻塞而来，当我们畅通相现前的时候，那我们嗅闻的功能也随阻塞而消失，那我们怎麽能够去感受得到香臭的种种感觉呢？
　　这道理是说嗅闻的功能不是它生。
　　非从根生　若从根生，必无通塞，如是闻机本无自性。

(自生)若是从胜义鼻根自己生，但事实上，我们离开外境的通塞二相，我们的嗅闻功能是能发挥出来的，所以这嗅闻的功能是没有自性的，它是假借外境而有，所以自生也不对。
　　非从空出　若从空出，是闻自当回鼭汝鼻，空自有闻，何关汝入？

(非因缘生)说是从虚空而生，嗅闻的功能从虚空而生，它从虚空从外面而生，那麽它就可以回过头去嗅闻你的鼻根，去嗅闻一切的法，何必要假借胜义根？所以这是不合道理的。虚空自己产生嗅闻的功能，跟你阿难尊者的鼻入有什麽关系呢？无因缘生也不对。
　　结妄归真　是故当知，鼻入虚妄，本非因缘非自然性。

我们鼻子的功能，它只是循业产生的一个暂时的假名、假相、假用，它的本质是即空、即假、即中的如来藏妙真如性，我们只要能够觉悟，它当体就是真如，你要迷惑颠倒那它就是生死业力。

意思是说每一法没有绝对的好，也没有绝对的坏，你要是对它的相状产生迷惑颠倒那你就造业，你要觉悟的当下就是真如本性，这就看我们自己的观照力。
　　净业学园 36讲次 讲义70面
　　子四、明舌入即藏性。

150这一大科佛陀主要的目的就是要「会事入理」，把六根的差别事相作用，把它会归到不生不灭，即空、即假、即中的道理。为什麽呢?因为事相让一个人迷惑颠倒，道理让我们产生智慧。所以当我们看一件事情的时候，我们不能只是看到事情本身的表相，你要看到事情背后那个道，你就能够解脱了。如果我们今天只是看到事情的表相，那你就被它所转。所以的确有需要把事情做一个会归，我们看到一件事情，一定要还它个本来面目，它本来面目是什麽，那你就能够产生真实的觉悟。

子四、明舌入即藏性。舌根当中滋味的功能，叫舌入；舌入它背后的真实体性，就是如来藏妙真如性。
　　迷真起妄

阿难！譬如有人，以舌舐吻，熟舐(尸)令劳，其人若病，则有苦味，无病之人，微有甜触；由甜与苦，显此舌根不动之时，澹性常在，兼舌与劳，同是菩提瞪发劳相。
　　佛陀习惯用譬喻的方式，来譬喻我们的真如本性，是怎麽转成我们生死轮回的。

阿难！譬如一个健康的人，健康的人就指的我们一种真如本性，在那种状态是一真法界，离诸对待的。在平等法界当中，这个人无缘无故产生了一念的妄动，是怎麽个动法呢？以舌根来说，他用自己的舌头去舔自己的嘴唇，舔久了以后就产生疲劳的相状。一念妄动，动就是一种业性，就会产生业力，有业力就有差别。其人若病，则有苦味。这个人如果是往不好的方向动，那他就产生苦味，就有苦恼的感受。如果这个人是无病之人，他的动是往戒定慧的方向动、往波罗蜜的方向动，那这是产生善业安乐的福报。由甜与苦。显此舌根不动之时。澹性常在。总而言之，由这甜苦二种的对比，也可以显示当舌根不动的时候，它平时的味道是一种澹性无味的，这种味道是常在的。

当这个人从真如本性一念妄动以后，产生了舌根，这时舌根嗅尝的功能跟所尝有味无味的相状，都是菩提心中的一种疲劳的相状，不是真如本性本来所有的。

这地方的“味道”它是分成有味跟无味，舌根的所缘境是有味跟无味，有味的情况又分成甜苦二相，无味的情况是平澹之相。
　　妄相无体
　　托尘妄现
因甜苦澹二种妄尘，发知居中，吸此尘象，名知味性。此知味性，离彼甜苦及澹二尘，毕竟无体。如是阿难！当知如是尝苦澹知，非甜苦来，非因澹有，又非根出，不于空生。

（总标。会事入理）舌根的所缘境有甜苦，就是有味的相状跟平澹的相状。这二种虚妄的尘境当它产生了以后，它会牵动我们一个明了的功能，这明了的功能就居在胜义舌根当中，由境来牵心，其次由心去取境。这种明了的功能又去吸取甜苦平澹二种的尘境，色心的和合正是舌入嗅尝的功能的产生，这种能够知道味道的嗅尝功能，事实上离开甜苦的有味跟平澹无味的尘境，是毕竟没有自体的。因为它是由味道的刺激才有嗅尝的功能，味道消失了，嗅尝的功能也就觅之了不可得。如是之故，阿难！你应该了知我们能够去尝到甜苦尝到澹，这种能够尝的功能它不是从甜苦的外境而来，也不是从平澹的外境而有，也不是自己的胜义舌根所出，也不是莫名其妙从虚空而来。
　　非从尘来
何以故？若甜苦来，澹则知灭，云何知澹？若从澹出，甜即知亡，复云何知甜苦二相？

(非它生)为什麽舌根的嗅尝功能它是毕竟无体呢？假设它是从外境而来是它生，从甜相苦相的有味而来，那麽当平澹的滋味现前的时候，这了知的功能就随着甜苦之相的消失而消失，那你怎麽知道平澹的味道呢？反过来，它从平澹的味道而出，那当甜味现前的时候，那你知的功能也随平澹的相状而消失，那你又怎麽知道甜呢？事实上，我们的舌根甜来知甜，苦来知苦，澹来知澹，所以你说从外境而生是不对的，它不是它生。
　　非从根生　若从舌生，必无甜澹及与苦尘，斯知味根本无自性。

(非自生)我们能知味的功能是舌根自己产生的，但事实上，假设没有甜澹还有苦的外境牵动，我们了知的功能是不能显发的。我们凡夫的六根这种生灭的作用，离开了尘境你根本不能显现出来，是离尘无体的，所以自生也不对。
　　非从空出　若于空出，虚空自味，非汝口知，又空自知，何关汝入？

(无因缘生)若滋味的功能是从虚空而出，虚空具足了滋味的功能，那就不是你阿难尊者的滋味功能。因为它是虚空的滋味功能，不是你阿难尊者的滋味功能。那虚空自己具足滋味功能，那跟你阿难有什麽关系呢？所以无因缘生也不对。
　　结妄归真　　是故当知，舌入虚妄，本非因缘非自然性。

151我们从整个过程的探讨，我们知道味道的功能，它只是我们过去的业力，假借外境暂时显现的一时的假名假相假用，它的本体是如来藏妙真如性，它是即空、即假、即中，它有不变性跟随缘性二种道理。

本经的《首愣严王三昧》其实它很重视六根(在后面实际修行的时候)。因为我们平常跟外境接触，就是六个门，六根门头，我们一念明了的心跟外境接触就扣着这六个门在活动，没有其它的门。在整个过程当中，它主要就是要修「观照力」跟一个「对治力」
(对治力到这个地方还没讲到)，你先要培养一种空假中的观照，我们今天六根跟六尘接触的时候，首先你要知道，「缘生无性，当体即空」这是很重要的。“即空”就是本经说的，你从什麽地方来？

我希望我们培养一种观念，我们遇到事情不要马上去做，不要这样子。其实《愣严经》的意思就是“不迷”，而“不迷”的意思就是说，你先停下来不要紧张，没有差那几分钟。你现在生起一个念头，你先问一件事，「你从什麽地方来？」这个念头从什麽地方来，它是来无所从，去无所至，它是从空性而来。

当你知道我们的念头，它是本来没有的，因缘而有的。那这表示什麽呢？这表示我可以做，我也可以不做。

我们往往遇到念头的时候，往往觉得很严重，一定要这样做，而产生迷惑、执着，然后就乱动，乱动以后就完了！这生死业力就开始辗转相续，就启动了烦恼障、业障、报障，就是我们乱动嘛！那为什麽乱动呢？因为我们起颠倒只好乱动。

所以你要将六根门头的电灯打开，六根门头不要老是暗暗的，遇到事情的时候，等一下，「它从什麽地方来？」这个想法，这外境从什麽地方来；先观察“即空”，它是从空性而来，它最后也会回到空性，它只是暂时的因缘；然后“即假”，这个因缘是善因缘还是恶因缘，就开始分别因果，我是该做还是不做？做要做到什麽程度？不做要用什麽方式来不做，然后再用中道。

你一个修行人在六根当中没有点上一些蜡烛，就让整个人随着你感觉，随着你的直觉，要怎麽做就怎麽做，你一辈子没办法修行，你就是拜佛持咒都没有用。你这不叫修行，你这叫积集一点善业而已。修行是产生一种生命的扭转，那你是要产生观照力的，不是你积集善业就叫修行，你那个颠倒心没有扭转，你生命怎麽改变呢！你不可能改变。

它每一个道理都是在告诉你怎麽去观照，「你从什麽地方来？」遇到事情的时候先不要动，先想一想，诶！怎麽有这件事情？怎麽会有这个想法？当体即空。但是即空它又即假，它有它的善恶的业缘。善恶的业缘你应该怎麽去取舍，这个“即假”是很深的，但是本经对即假到后面才会讲出来。然后我们从空有当中怎麽保持平衡，就是中道。

你产生观照以后，你才有所谓的对治力，假设这个念头是应该舍掉，那你应该怎麽舍，念佛或者持咒或者忏悔，那就看个人的本事，若从本经来说它是持《愣严咒》。

古人常说：「主人翁！你要醒一醒。」不要老是睡着，我们的六根跟六尘接触的时候，你那电灯一定要把它打开来，「观照力」。一个人起烦恼不可怕，每一个人都会起烦恼，我们阿赖耶识有烦恼的种子一定会起烦恼，但是你要起颠倒，谁都救不了你。起烦恼你的观照力还在，诶！我起烦恼了，我赶快去拜佛，烦恼也是当体即空，它可以改变。但是你要起颠倒的时候，你就被烦恼带走了，那就乱动、那就完了！

《首愣严王三昧》第一个不迷、不取、不动，这个“不迷”特别重要，你不能颠倒。

为什麽佛陀不厌其烦一次一次的串习，就是在潜移默化的要告诉你，遇到事情回光返照，遇到事情的时候去看它的道理，即空、即假、即中的道理，不要去看事情本身的作用。

子五、明身入即藏性。我们身根当中一种触觉的功能，你要回光返照的话，它本身就是中道的实相，就是即空、即假、即中。

迷真起妄

阿难！譬如有人，以一冷手触于热手，若冷势多，热者从冷，若热功胜，冷者成热。如是以此合觉之处，显于离知，涉势若成，因于劳触，兼身与劳，同是菩提瞪发劳相。

身为一个身体当中触觉的功能，是怎麽从我们清净本然的心中产生呢？

阿难！譬如一个健康的人，他当然没有触觉，这个人突然有一天莫名其妙的，就用自己的手去接触另外一个手。当然这只手的温度不会一样，当它一个比较冷的手去接触比较热的手的时候，二个手互相的搓摩，就有事情了。这时候冷热会产生交流，如果冷的势力强，热手就转成冷；假设你热手的功能强，冷手转成热。

如是道理，就是以合觉之处，来显离知之处。我们身根的处有一种跟外界接触的，譬如你去摸一个抚尺，或者你左手摸右手，这叫合觉之处；另外一个就是没有外境接触你，你自然会感到冷热这叫离，没有外境的接触也会产生一种了知的功能。前面是从合觉来显发相离的知的功能。涉势若成。冷热的势力是互相的涉入的，如果热的功能强大，冷就涉入热中，如果冷的势力强，热就涉入冷中，冷热的功能是互相涉入。冷热相互作用而产生疲劳的相状，能触觉的身跟所触觉冷热的相状，都是菩提真心当中一种疲劳的相状，都是真如本性一念妄动产生的一种能知所知的功能。

妄相无体

托尘妄现

因于离合二种妄尘，发觉居中，吸此尘象，名知觉性。此知觉体，离彼离合违顺二尘，毕竟无体。如是阿难！当知是觉，非离合来，非违顺有，不于根出，又非空生。

这种离合的二种妄尘，一离一合，身体没有跟外境接触叫离，身体跟外境接触叫做合。这种离合的二种虚妄的尘境这样的牵动，就引发了在身体当中有一种了知的功能，居在胜义身根当中，由境牵心，这种了知的功能再去吸取外在离合的尘境，心境和合就产生了“身入”，就是一种胜义身根的了别性出现。这种能知的触觉之体，离开了离合二种的外境，乃至于违顺二种的尘境，是毕竟无体的。

“离”有违顺二种的情况，“合”也是有违顺二种情况；所谓的离合违顺，其实是四种的尘境。所们能了知的身根，离开了这四种尘境，其实是没有自体，是离尘无体的，因为它是因缘所生法。

如是阿难！当知是觉，非离合来，非违顺有，不于根出，又非空生。

如是阿难！当知我们身体的触觉，是非从离合外境而来，也不是从违顺的外境而有，也不是从胜义身根而出，也不是从虚空莫名其妙的产生。
　　非从尘来　何以故！若合来时，离当已灭，云和觉离？违顺二相，亦复如是。

(非它生)若我们的明了性是它生，是从外境而生，比方说是从合的时候而生，因为有外境跟我相合，你跟我握手，我接触到你的手，二个相合我才产生一种触觉，那这就有问题。当二个握手的手离开的时候，触觉就应该消失，当我们在离的时候，没有东西接触的时候，你还是有感受，那你怎麼说是从合而来？从合而来，当离出现的时候，合就消失了，那你怎麼知道在离的状态，还有这种冷热的感受呢？如果从违境中来，你就不知道顺境，从顺境中而来也不知道违境。所以我们身体的了知功能是从它生、是从外境而生，不对！
　　非从根生　若从根出，必无离合违顺四相，则汝身知元无自性。

(非自生)若我身体自己会产生了别的功能来感觉外在的冷热，但事实上不然，你这明了身体的感觉离开了，离合违顺，四种相状的刺激，你根本就不可能显发出来，离开了外境，你自己不可能有这明了的功能。
　　非从空出　必于空出，空自知觉，何关汝入？
　　若从虚空莫名其妙产生，那虚空有知觉，跟你阿难尊者有什麼关系呢？
　　结妄归真　是故当知，身入虚妄，本非因缘非自然性。

所以我们知道，我们身体的触觉功能，只是一种业力的显现，产生一种暂时的假名假相假用，它背后的道理其实就是即空、即假、即中，就是不变随缘、随缘不变的如来藏妙真如性。

152佛陀他是一层一层的「摄事入理」。摄事入理，不但佛法有，世间的道理也有。譬喻说明：有一天，孔夫子的大弟子颜回，他跟孔子说：老师！我跟你学这几年，我跟你学的待人处事的技巧已经非常熟练了，我希望能够到外面去做一点事情。
　　孔夫子说：你想做什麼事？

颜回说：我最想做的第一件事，我想到魏国去，我要说服魏国的国君不要推行暴政，要行仁政。

孔夫子说：你现在这个时候去，你不但不能说服魏王，你肯定被他杀掉。颜回说：那我怎麼办呢？我总要做点事情，我学那麼多处理政治的技巧。

孔夫子说：你只知道一种皮毛的技巧，你还不知道为政背后真实之道，你还不了解为政之道。
　　颜回说：那什麼是为政之道呢？

孔夫子说：「非见知因缘，而见之以心；非闻至于耳，而闻之于心。」你在看东西，你不要用眼睛去看，用心去看；你听声音的时候、听别人讲话的时候，你不要用耳朵听，用心去听。
　　这句话很妙，什麼意思？

你用眼睛看，那你是看它的相状，那刚好是心随境转，你内心去看，诶！你要懂它的道理，这件事情是怎麼回事，你要看出它的道理出来。

孔子说：当你能够学到不要用眼睛去看事情，不用耳朵听声音，用内心去看，用内心去听的时候，你就有资格去处理人事的关系，你就知道为政的道理。这就是为什麼叫「摄事入理」。
　　再讲一个故事让大家体会什麼是「摄事入理」。

有一个西藏的喇嘛，他跟他的上师学了好几年，这个西藏喇嘛觉得他学得不错了，就跟上师告假，自己就到另外一个地方去讲经说法，盖一个道场，有很多弟子跟他学习。

有一天他的上师就带了很多弟子，说我们去看看那个喇嘛，听说他办得不错，我们去看看。这个喇嘛听说他的上师要带很多师兄弟过来，他就觉得很荣耀：你看！我现在有一个道场，这麼多的弟子。

他就把所有皈依他的弟子找来说：明天我上师要来，大家把环境整理乾净，给上师一个好印象。大家就将整个环境整理得非常乾净。到了黄昏的时候，这喇嘛就在外面散步，看到这大殿里里外外整理得非常乾净整齐，但是这西藏喇嘛毕竟用功过，他知道一切法的真实之道，他在六根当中可能会一时糊涂，但是他回光返照，哎呀！我刚刚为什麼这样做，其实我是攀缘心，我希望我师兄弟对我的赞美，我希望我师父对我的肯定。

整个过程依止攀缘心所造的业是生死业，这时候他感到非常惭愧，随手拿一把泥巴，到了大殿前面的楼梯，就往楼梯里面撒下去，撒下去以后就进去了。

第二天他的上师带着师兄弟过来，隆重接驾，接驾完了以后到大殿开示。他上师说：今天这环境整理得很乾净，但是最庄严的，就是大殿楼梯前面那些泥土最庄严。
　　为什麼呢？因为他的师父看得出来，他在对治他的攀缘心。

当然我们不是鼓励大家拿东西去丢，而是我们今天看到事情的本身，看到它背后的道，诶！这个人开始反省了。这就是为什麼不要用眼睛去看，用内心去看；不要用耳朵去听，用心去听。

佛陀就是这个意思，因为我们习惯性用眼睛去看，用耳朵听，你那生死的业你就拔不开。我们现在已经有一个很强大习惯性的攀缘，烦恼产生业力，业力产生果报，果报又牵动我们的烦恼。你要拔开，你要怎样？会事入理
，你要看到事情的即空、即假、即中，特别是那个“空性”找出来，否则你永远跳不出来，这个是恶性循环。

所以你看我们的经文，佛陀都是遇到事情，问一句话「你从什麽地方来？」把它背后的道找出来，不要被这个事情所迷惑，这个就是在告诉你观照力。
　　子六、明意入即藏性。

意入指的是第六意根，意根攀缘法尘。但意根跟意识怎麽差别呢？海仁老法师解释说：意根攀缘法尘的时候是了了分明，但是不带名言；第六意识是了了分明还产生名言分别。所以有分别的叫第六意识，不分别的为第六意根，它只是一个明了的功能，它不带名言的。
　　迷真起妄
阿难！譬如有人，劳倦则眠，睡熟便寤，览尘斯忆，失忆为忘，是其颠倒生住异灭，吸习中归，不相踰越，称意知根，兼意与劳，同是菩提瞪发劳相。
　　我们这一念心性是清净本然，怎麽好端端的我们第六意识就有分别的功能？

佛陀说：阿难！譬如有一个健康正常的人，但这个人内心非常的劳累，劳累久了就产生疲倦，就需要去睡觉。当睡足够了以后他就醒过来，醒过来以后，他又能够去吸揽、去忆念过去所发生的尘境，它就产生记忆，假设它忘失过去法尘这叫做忘。

这里佛陀讲出我们第六意根的四种相貌：“眠、寤、忆、忘”。总而言之，这“眠、寤、忆、忘”都是一念真如本性的一念妄动以后，产生颠倒生灭的相状。吸习中归。当我们这明了的心去吸取“眠寤忆忘”这四种的相状以后，就归于第六的胜义意根当中，吸收“眠寤忆忘”这四种的习气而归于意根当中，就产生第六意根的活动。而这第六意根的活动是不相踰越，前念后念就像波浪一个接一个，它不会互相的超越，这时候就叫做“意知根”
，由外境牵动内心，由内心去取着外境，心境和合，产生“意知根”。意根跟所缘的这四种“眠寤忆忘”，这四种尘境其实都是菩提一念心中，所产生一念妄动的疲劳之相而已，不是它本来面目。
　　妄相无体
　　托尘妄现
因于生灭二种妄尘，集知居中，吸撮(ㄘㄨㄛ)内尘，见闻逆流，流不及地，名觉知性。此觉知性，离彼寤(ㄨ)寐(ㄇㄟˋ)生灭二尘，毕竟无体。如是阿难！当知如是觉知之根，非寤寐来，非生灭有，不于根出，亦非空生。

(总标)因为外境生灭二种妄尘的刺激，就集合外在五尘落谢的影像，就居在意根当中产生明了的功能：“由境牵心”，再由明了的功能去吸取内在的法尘，而产生一种意根“由心取境”。第六意根去吸取法尘是怎麽回事呢？见闻逆流，流不及地：“见闻”应该包括见闻嗅尝，这五种功能产生五尘，当它落谢的影像产生法尘的时候，只有第六意根可以攀缘，所以第六意根叫逆流。意思是说，我们的见闻觉知的五根攀缘外在的五尘叫顺流，向外叫顺流；第六意识是把前面的见闻嗅尝，这五根产生五尘吸收回来以后变成落谢影像，向内攀缘叫逆流。流不及地。意根它所缘的内在法尘是如幻如化，它是虚妄不实的，它不是前五根所能攀缘的，所以它不是前五根的顺流所能够攀缘得到的，叫流不及地，这就是所谓的第六意根觉知的功能。总而言之，它是由境牵心，由心取境，心境的交互作用而产生的。这样一个第六意根的觉知性，事实上，离开生灭二种尘境是毕竟无体的。如是之故，阿难！我们应当了知，这觉知之根它不是从寤寐来，也不从生灭相状而有，也不是从胜义意根而出，亦非虚空而生。
　　非从尘来
何以故？若从寤来，寐即随灭，将何为寐？必生时有，灭即同无，令谁受灭？若从灭有，生即灭无，谁知生者？

(非它生)第六意根觉知的功能，是从觉醒的时候来，那这有问题，当你睡觉现前的时候，那你意根就随觉知而消失了，那你在睡觉的时候，你又怎麽知道你在睡觉呢？当灭相现前的时候，你的觉知性也随这生相而消失了，那你又怎麽知道，你现在是安住在灭相？所以从外境(它)而生是不合道理的。若从灭相而有，当生相现前的时候，你觉知的功能随灭相而失，那你怎麽知道你安住在生相的状态呢？
　　非从根生　若从根出，寤寐二相随身开合，离斯二体，此觉知者，同于空华，毕竟无性。
　　(非自生)我的觉知性是从自己的第六意根自己生起的，但事实上，寤寐二相随身开合。

古德解释“根”是指肉团心，我们一般说的心脏。在寤寐二相现前的时候，我们的身体会随寤寐二相产生开合，我们的心脏在觉醒的时候开，睡觉的时候心脏的流动小就合。但事实上，我们的明了性离开寤寐开合二种相状，这觉知性是同于虚空之华，是毕竟了不可得。所以自生也不对，因为你没有外境的刺激，你意知根，根本得不到法尘，也就不能产生明了的功能。
　　非从空出　若从空出，自是空知，何关汝入？
　　(无因缘生)
若无因缘生，虚空产生一个明了的觉知性，那麽这虚空自己知道，跟你阿难尊者有什麽关系？
　　结妄归真　是故当知，意入虚妄，本非因缘非自然性。

我们的第六意根是众生的业力所显现的，一种假名假相假用，它的本质是如来藏妙真如性，是真如本性。

153这地方是把六根门头功能：见闻嗅尝觉知，把它会归到我们的真如本性，就是古人说的：还它个本来面目。

「即空、即假、即中」佛陀的意思我们先安住在即空，先破除攀缘。我们在思惟因果的时候，是安住在空性来思惟因果的。你试试看，你如果不先修空观直接思惟因果，就带有你个人的攀缘，有你个人的成见，你思惟的因果都不会正确的，不可能正确！这就是为什麽我们在修习空假中是有次第的，先空次假后中。

“即假”其实它包括十法界的因果；比方说，我们凡夫的眼睛“即假”，我们眼睛看到的就是前面的分寸；一个阿罗汉的“即假”，他看到整个三千大千世界很清楚；菩萨的“即假”，看到百千个三千大千世界；佛陀的“即假”，看到无量无边的世界。所以六根，十法界是差别的，那是业力的不同，不过本经的“即假”主要是讲到凡夫杂染的即假，讲到佛菩萨的功德讲得少。

所以为什麽《愣严经》要跟《法华经》结合在一起，因为到了《法华会上》就广泛的说明菩萨的即假。但身为《愣严经》，它的好处就是让你很快的来对治你的攀缘心。你六根当中遇到事情，记住「不迷、不取、不动」，不要乱动。

其实我们是这样，我们的生命有一定的轨迹，这个轨迹遇到跟事情接触的时候，我们有二个选择，第一个选择变化，第二选择不变。从本经来说，你要先选择不变，不要先求变，先求变你就完了，你就会刺激攀缘心。

我们今天是几点拜佛、几点看书、几点睡觉、你尽量能够保持不变，人生先求不变，先求不变再求随缘；不变就是“空观”，随缘就是“假观”。空观是成就不变的“体”，这叫不迷、不取、不动，其实主要是修空观，不要乱动。
　　这里的意思是说，我们的生命是怎麽来的？

其实就是一念的妄动而有的，所以现在我们要逆向操作，要把生命要重新带回家。我们从家里面出来是因为一念的妄动，你现在要把生命带回家，你要逆向操作，就是不能再动下去了，慢慢慢慢的你才能够回光返照。

六根有二种情况，第一个你向外攀缘，六根就造业；你这六根回光返照，你就是回归本性。所以六根你有二个选择，第一个选择向外攀缘，第二个你选择回光返照；一个生死轮回，一个是安乐涅盘，你要往道上会那你就是安乐，你要追求事相，那就是生死轮回，所以这一段就叫「会事入理」是这个意思。
　　净业学园 37讲次 讲义73面
　　壬三、明十二处性

154我们在行菩萨道的时候，最大的问题就是古德所说的：「勇勐心易发，恒常心难持。」当我们发心修习一个波罗蜜的时候，我们可以有一时的热情去做这件事情，但是我们遇到内在身心的障碍，以及外在魔障的时候，我们就很容易退转，很难保持一种相续的力量。

本经就探讨为什麽每一个人在发了菩提心以后，有些菩提心是非常的坚固，有些菩提心是非常的脆弱，因为他们所依止的根本是不一样的。当我们的菩提心是依止一种外在的事相，我们看到某一种假相非常的美好而发起了菩提心，但是这个假相是变化的，所以它变化的时候，我们的菩提心也就受到了伤害。所以本经说依止事相所发的菩提心谓之「攀缘心」，这攀缘心是非常的脆弱的；反过来，我们发一个菩提心是依止一个道理，一个真实的道理，这个道理是不会变化的，所以我们的这个菩提心会特别的坚固，所谓的《首愣严王》。

所以在本经当中，佛陀在前面的三卷半就根据种种的善巧，你必须在你身心世界当中，真实的道理要把它找出来，所谓的「会事入理」。

宇宙间的“道”在哪里？道是无所不在的，就在我们的身心世界当中。我们把这个“道”找出来以后，我们依止这个“道”来修习种种的善法，就能够成就不变而随缘，随缘而不变，有所坚持，有所随缘，以不变应万变，这时候我们的菩提心就非常的坚固，就能够因为这样坚固的菩提心而成就《如来的密因》，也因为这种坚固的菩提心而成就诸佛菩萨的《首愣严王》。这是本经的重点，一个初学者你一定要把身心世界的“道”把它找出来。
　　壬三、明十二处性(分二：癸一、总徵。癸二、别释)

处就是一个处所，十二处包括了内六处，所谓的眼耳鼻舌身意，以及外六处：色身香味触法。前面的六入只是约着能分别的心来安立，这当中把能分别的六入又开出了一个能所的差别，包括能分别的心以及所分别的境。内处是能分别的心，外处是所分别的境，从能所的交互作用，我们去发明它中道的实相，称之为“十二处性”。十二处是生灭变化的，但是它的道却是不生不灭的。
　　癸一、总徵。
　　复次阿难！云何十二处，本如来藏妙真如性？

这时佛陀又招呼了一声阿难说：阿难！为什麽十二处，当六根去攀缘六尘的时候产生了六种的作用，它的本质当下就是众生本具、诸佛所证的如来藏妙真如性呢？为什麽它就是一种即空、即假、即中的一个中道实相呢？

这一段蔼益大师说：「前面六根它的重点在能分别的心，就是眼耳鼻舌身意。这地方的十二处，因为前面的六根，佛陀可以说是已经破妄显真过了，这以下的这一科十二处，其实是针对于外六处，对色身香味触法六尘，来破除它的相状是虚妄的，而它的体性是真实的。这以下的六段主要是在约着外六处，色身香味触法来安立的。」

癸二、别释(分六：子一、明色与见即藏性。子二、明听与声即藏性。子三、明鼻与香即藏性。子四、明尝与味即藏性。子五、明身与触即藏性。子六、明意与法即藏性。)

子一、明色与见即藏性。

色尘是一个外处，见是眼根中的见，它是一个内处。见去攀缘色尘产生一种相互的作用，但是它的本质当下就是众生本具、诸佛所证的如来藏妙真如性。我们应该把“道”给观察出来，我们才能够从道当中去成就我们的《如来密因》、成就我们的《首愣严王》。我们从眼睛去看色尘，譬如眼睛去看到华的时候，我们怎麽回光返照它中间的道呢？我们看佛陀怎麽开演、怎麽引导我们…

总标二处

阿难！汝且观此只陀树林及诸泉池，于意云何？此等为是色生眼见？眼生色相？

阿难！你姑且去观，观就是我们的内处，我们根据我们眼根里面见的功能，去观察只陀花园的树林，还有种种的泉水跟池水。观就是一个内处，花园的树林乃至种种池水泉水是外处；当内处去接触外处的时候，内外的作用就产生了因缘所生法，这样的假相、这样的作用就显现出来。佛陀就问了一个问题说：你内心的意思如何呢？这样的一种内处跟外处的作用，你用眼睛去欣赏这个树林，你用眼睛去受用泉水的时候，你看到了很多的树林，看到了很多的泉水内心感到欢喜，那麽这种景象是怎麽有的呢？这种景象是从色尘生起眼见，是色尘引生的，你因为有外处的色尘才引生了你内处的眼见？或者是内处的眼见去生起外处色尘，到底是谁生起谁？

妄相无体

破见生色

阿难！若复眼根生色相者，见空非空，色性应销，销则显发一切都无，色相既无，谁明空质？空亦如是。

(妄相无自体)阿难！我们眼睛看到树林，因为有眼睛才出现了树林，我们产生树林的影像是眼睛把色尘生出来。假若是眼根的见生起了外在色尘，那这有问题了。眼睛能生起色尘，眼睛就变成色尘之本，当我们眼睛不去看色尘，去看虚空的时候(虚空不是色尘)，虚空是无色的它不是一个色尘，这时候所生的色相应该消灭，而且能生的色性(眼根，它是生起色法之本)也应该消失。既然所生的色相不存在，能生的眼根也应该消失。如此的能见的眼根、所见的色尘都消失的话，这时能见所见就完全消灭了。色相既然消失，谁明空质？虚空必须有色尘的对比，才能够显发出虚空，色相既然消失了，那虚空要依止什麽来显发？那就没有所谓的虚空了。所谓的虚空是有色尘来对比才有虚空的存在。所以说有眼根生起色尘是不合理的，因为你在看虚空的时候，色尘消失了，眼根也消失了，虚空也就不能安立了，眼根生起虚空的道理也是这个道理，眼根是不能生起种种的色尘。那这样子我们看到一种树的影像，是色尘引生见才有的？

破色生见　若复色尘生眼见者，观空非色，见即销亡，亡则都无，谁明空色？

说外处的色尘它决定能够生起你内处的眼根之见。

当我们的眼根去见空的时候，那虚空决定不是色相，因为虚空是无形像的，所以观空非色，那麽这样子能见的眼根的功能就消失了。既然能见的眼根消失了，那所见的虚空，所见的色相又有谁来发明它呢？你的眼根都不存在了，那所发明的所见的空色也就不能够显现出来，所以色尘来生起见也是不合道理。它的意思是说，既然是因缘所生法，要嘛二个都有，要嘛二个都没有。

在《唯识学》上说：我们本来如来藏妙真如性是一个”体”，像一个蜗牛一样，但是你念头一动，动就是一个业力，蜗牛这二只角是同时存在的，你要嘛二个都有，要嘛二个都没有，所以能见的眼根跟所见的色尘是同时出现的，不能够说是谁把谁生出来，不可以这样子，一个没有另外一个就没有了，根尘同缘。

所以你说谁把谁生出来，其实都是不合理的，二个是同时出来。

同时出来的道理，我们就可以正式的把这样的情况找到它的道。

结妄归真　是故当知，见与色空，俱无处所，即色与见，二处虚妄，非本因缘非自然性。

我们可以知道，当我们的眼根去见色尘的时候，产生一种因缘所生法，我们前面说过：「一切浮尘诸幻化相。」它是俱无处所，我们前面说的当处出生，随处灭尽。我们看佛陀在发明一切法，即空，即假、即中，在发明即空的时候，它的特点就是找到它没有处所，你从什麽地方来，结果觅之了不可得。如果这个东西是有自性，它一定要有一个处所，才能够有自性，但事实上当我们眼根没有看色尘的时候，那个色相根本就不存在，是因为你念头一动二个才有，念头不动二个都没有。

藕益大师说：因缘所生法是这样，“未生无潜处”它还没有生之前也不知道潜伏在哪里；“正生无住处”它正在活动作用的时候，你可以受用这树林的时候，它也没有一个依止的处所，只是一个假相而已，“生已无去处”等到你不看它的时候，它也不知道跑到哪里去，所以结论是既无处所，它是缘生无性当体即空。这讲它的一个因缘所生法当体（即空）。

（即假）即色与见，二处虚妄，虽然它没有处所，但是因为众生过去的业力，循它的业力显现它暂时的假相跟暂时的作用，就有它的假名假相假用。它真实的道是本非因缘非自然性，因为它俱足不变之体，所以它不是因缘，但又有它随缘之用，所以它不是自然，它不是单一的因缘也不是单一的自然，这就是“即中”的道理。

以下都是在发明十二处，即空、即假、即中。比方说我们看水，当我们眼睛跟水接触的时候，就产生一个因缘所生法，我们看到一个清凉柔软的水；但是鬼神道的众生他看到水，譬如你在施食的时候，他用他的眼根看到同一杯水是劫烈的热火，所以你不能说水有真实性，水要是有真实性，那应该所有的人看水都是水才对，因为水是有真实性，那麽佛陀看它也是水，鬼神看它也是水，蚂蚁看它应该也是水才对啊！但事实上不然，每一个众生循业发现，我们看到它是水，鬼神道看到它是火，天人看这个水是一个琉璃的庄严大地，所以它只是一个假名假相假用。你的福报力改变了，你看水它就已经不再是水，所以色尘本身是不真实的。

155我们讲这个世界，每一个人住在这个世界，你看到的色尘各式各样。广钦老和尚他的回忆录说：过去在中国的时候有所谓的八年抗日战争，那是非常严重，死伤非常多人。一般的老百姓他眼睛看到的就是那种杀盗淫妄的境界，不是谁把杀死了就是谁把谁杀了。

广钦老和尚这八年都在闭关当中，他除了入定，起来就是把地下的地薯挖出来吃，吃完以后再去坐。在这八年当中他不知道发生战争，他不知道发生这件事情，他没有这个业力，所以他的眼睛看出去就不会出现这种影像。

所以我们说我们所受用的色尘它不真实，同样一个世界，十个人住在这个世界上，每一个人看到的影像是不一样的。譬如佛学院将近三十个人，我们看到的色尘每一个人各式各样，每一个人不一样，福报大的人看到的色尘是美妙的，你业障重你看到什麽东西都不顺眼。那就是即空、即假、即中，色尘本身不真实；即假，因为你有业力所以你看到这个东西；即中，空有无碍。

我们从色尘当中所得到的启示，其实色尘它是「当处发生，随处灭尽」，它只是「幻妄称相」，有它暂时的假相，但是它的道理就是如来藏妙真如性。如果你能从这个事相悟入这个道理，那你依止这个道理来修学，就能够成就佛道，你要被事相所迷惑，那麽它就对你产生障碍。所以我们很难说哪一个法是功德是过失，巧妙就在你这一念心。

子二、明听与声即藏性。

听是一个内处，声尘是外处，当听跟音声接触的时候就构成一个因缘所生法，当然是一个变化多端的，但是在变化多端的背后，它的体性却是不生不灭的“如来藏妙真如性”，它永远保持不变随缘，随缘不变的一个真理存在，我们应该把这个真理找出来。

总标二处

阿难！汝更听此只陀园中，食办击鼓，众集撞钟，钟鼓音声，前后相续，于意云何？此等为是声来耳边？耳往声处？

阿难！你平常也经常听到只陀园当中的精舍，当我们要吃饭，饮食准备妥当以后，第一个是击鼓(我们现在所谓的打板)，击鼓的意思是先把大众师集合起来，第二撞钟，再正式的用餐。如果没有击鼓马上撞钟，大家来的时间不一样，吃饭就会产生大家前后不齐的情况，所以一定要先击鼓、集众，然后撞钟再正式用餐。在整个吃饭的过程中，是钟鼓音声前后相续的，先击鼓再撞钟，它有前后相续的音声，这时我们对鼓声、钟声是听得清清楚楚。当我们用耳根听到鼓的声音、听到钟的声音，就构成一个因缘所生法，我们可以感受到鼓的声音的现前，也可以感受到钟声的现前，每一个人都受用这样的一种音声。

这音声的声相是哪里来的？

于意云何？此等为是声来耳边？耳往声处？

为什麽你听得到声音呢？是因为声音来到我的耳边，所以我听到声音？或者我的耳根跑到声音的处所，所以我才听得到声音？到底哪一个是对的？

妄相无体

破声至耳

阿难！若复此声来于耳边，如我乞食室罗筏城，在只陀林则无有我，此声必来阿难耳处，目连迦叶应不俱闻，何况其中一千二百五十沙门，一闻钟声，同来食处。

阿难！假设钟鼓的声音是来到耳边，我吃饭的时间到了，听到钟声鼓声，是因为钟鼓的声音它跑到我的耳根来了，所以我听到。这种情况佛陀讲出一个譬喻，譬如说我已经到室罗筏城去乞食了，那只陀林的精舍就没有我佛陀的存在，因为佛陀只有一个，我到室罗筏城那精舍就没有我了。这个“我”是比喻钟鼓的音声。(合法)这钟鼓的音声假设跑到你阿难耳根之处所，那麽声音只有一个，它已经跑到你的处所了，其他的比丘目连尊者迦叶尊者，应该再也听不到钟鼓的声音，因为它跑到你的处所去了，都被你听光了，更何况在精舍当中只有一个钟声，但却有一千二百五十个沙门都同时听到钟声，都同时来到处所。所以说声音跑到耳根是不合道理的，因为跑到你的耳根，那麽为什麽大家都听得到呢？。

破耳至声
若复汝耳往彼声边，如我归住只陀林中，在室罗城则无有我，汝闻鼓声，其耳已往击鼓之处，钟声齐出，应不俱闻，何况其中象马牛羊种种音响。

我之所以听得到声音，是我的耳朵跑到声音那个地方去，是阿难尊者的耳根前往声音的处所去了。佛陀讲出又一个譬喻，譬如我佛陀现在已经回到只陀树林的精舍，那在室罗筏城也就没有我的存在了，因为我只有一个，我从室罗筏城回来到精舍，这时候室罗筏城就应该没有我。这比喻什麽呢？比喻我们听到鼓声，阿难尊者的耳朵你已经往鼓的地方去了，等到钟声再出来的时候，你应该不能再听到钟声，因为你的耳朵已经跑到鼓的地方去了，跟鼓结合在一起了，当钟声出现的时候你耳朵已经不在了，那你应该听不到钟声才对，更何况你不只听到鼓声钟声，同时在吃饭之前你还听到象声马声牛声羊声种种的音响，你都能够同时的听到，可见得我们的耳朵跑到声音的处所是不合道理的。
破无往来　若无来往，亦复无闻。

若我们耳根跟声音完全没有交集，各走各的，那这有问题。若完全没有交集，那你就完全听不到了，也就不能构成听闻。能听的耳根跟所听的声音，一定要有交互的接触，才会产生听闻的声相出现，所以完全没有往来也不对。

那麽到底什麽是对呢？这当中的道理是什麽，为什麽我们可以听得到声音呢？这是怎麽回事呢？
结妄归真　是故当知，听与音声，俱无处所，即听与声，二处虚妄，本非因缘非自然性。
因为当我们的耳根听到声音的时候，产生音响的假相它是不真实的。

这“不真实”很重要，如梦如幻，如果声音是真实的，那就很麻烦了，真实的声音被你全部听光了，其他人就听不到了。因为它不真实，所以也就很多人可以受用，156因为它当体即空，因为空就有无量、无量的差别相会出现。「俱无处所」它是讲缘生无性当体即空。
「即听与声，二处虚妄」

虽然即空，但是当我们耳根跟声音接触的时候，也会随着个人业力的不同，而显现种种的假相跟它暂时的作用，而它的本体是如来藏妙真如性；它的作用是声响的假相，而它的本体却是不变随缘，随缘不变的一个真实的道理。

所以音声本身也有很多的道，世界男高音帕华洛帝，他刚出道没多久的时候，在欧洲各地做巡回的演唱，因为他那时还不太会用整个身心世界的调和来发音，所以他每一次唱完都非常的累。所以那一天他回到旅馆，早早的把灯关上就休息了，因为他非常劳累。但正快要睡着的时候，隔壁有一个婴儿，这个婴儿是哭夜郎，一到晚上他就哭，哭得特别大声，婴儿哭得他根本就睡不着。

他心里想，看你多会哭，你哭一段时间总会累，但是这婴儿一哭，哭了一二个小时。这帕华洛帝他突然间若有醒悟，唉哟！我唱歌的时候，唱一二个小时就很累很累，这个小孩子哭了一二个小时，从头到尾这声音都没有降低，这是什麽道理？

他突然间会事入理，喔！原来婴儿他们的身体结构跟我们不一样，因为他各方面的发育没有完全，他的喉咙、他的气管、他的腹部都没有完全，所以他在发音的时候整体是协调，而我们长大以后，我们的喉咙是喉咙，是独立的，气管是气管，腹部是腹部，既然独立就很难协调，你有你的作用，它有它的作用。所以我们会很造作是从丹田、从气管、从喉咙发声，因为我们的功能是完全独立，完全成熟长大。那因为我们唱的时候太过刻意的用力，结果我们非常累。

所以他从音声当中体会到，一个人要声音唱得好听，要唱得持久，你必须放松，把自己空掉，你观想你是婴儿时期，很调柔、身心协调，在极度放松的状态，你唱出的声音不但好听，而且不劳累。他从婴儿的哭叫当中，他找到了唱歌之道，而我们一个人，执着相的人就很苦恼，被这个声音所障碍，若我们从世间当中去找到它的道，那我们就能够得到自在了，当然这道只是个世俗之道。

蕅益大师说：我们从生灭因缘当中找到即空，你以后就能够显现方便有馀土；你找到即假，就能够显现实报庄严土；你找到即中，就能够找到常寂光净土；如果你在生灭因缘当中，你产生取相执着，那我们永远显现的都是三界的凡圣同居土。所以把道找出来，就影响到我们整个未来生命的处所。
子三、明鼻与香即藏性

鼻是一个鼻根它是一个内处，香尘是外处，当内处跟外处接触的时候，产生因缘所生法，但是它的本质却是如来藏妙真如性。
总标二处
阿难！汝又鼻此炉中栴檀，此香若复然于一铢，室罗筏城四十里内同时闻气，于意云何？此香为复生栴檀木？生于汝鼻？为生于空？

阿难！你依止你的鼻根去鼻香炉中的栴檀，能鼻的鼻去接触所鼻的栴檀香的时候，能所的交互作用就构成一个因缘所生法的假相现前。

栴檀香出自于牛头山，所以又叫牛头栴檀，它是世间的宝物，只有在佛陀跟转轮圣王出世的时候，才会出现于世间。这香有什麽功德呢？如果我们燃烧一铢(一两是二十四铢)，在整个室罗筏城方圆四十公里之内，都能够闻到它的香气。那你的心中意思如何呢？这栴檀香气到底是怎麽来的，是栴檀木所生？还是你的鼻根所生？还是虚空所生？

妄相无体

非从鼻生

阿难！若复此香生于汝鼻，称鼻所生，当从鼻出，鼻非栴檀，云何鼻中有栴檀气？称汝闻香，当于鼻入，鼻中出香，说闻非义。

阿难！若我闻到的栴檀香气，这栴檀香气是从鼻根所生，假若这香气是生于阿难尊者的鼻根，那这样子是鼻根所生，既然香气从鼻根所生，然而我们的鼻根是肉做的，它毕竟不是栴檀木，不是栴檀木是肉做的鼻根，怎麽能够产生栴檀香气？这不合道理。若鼻根能够产生香气，称汝闻香，当于鼻入，身为一个鼻根我们有闻香的功能，所以才有资格叫鼻入，鼻根能够入于香尘，有闻香的功能，现在不是你的鼻根产生香气，那这样子你的鼻根变成一个所闻。本来鼻根是能闻，那你鼻根现在变成所闻，那说闻非义，那就不合乎闻的功能跟名义，你的鼻根变成所闻那就不是鼻根了，那就变成一个香尘了。所以鼻根产生香气，在这个名词定义上是不合理的，说闻非义不合道理。第一、你的鼻子又不是栴檀木做的，怎麽能够有香气；第二、你的鼻子是能闻，它不是所闻，能所不能够溷滥。

非从空生　若生于空，空性常恒，香应常在，何藉炉中爇此枯木？

若这个香气是生于虚空的，那就有问题，虚空的体性是恒常存在，那你应该经常闻到这个香气，就不必假藉香炉去燃烧栴檀木？事实上，我们要是没有燃栴檀木是没有香气的，所以虚空所生不合道理。

非从木生

若生于木，则此香质，应爇成烟，若鼻得闻，合蒙烟气，其烟腾空未及遥远，四十里内云何已闻？

我们一般的执着大概就在第三个，我们闻到栴檀木我们会说，这香气是栴檀木来的，但是佛陀说这个观念是错的。

若香气是决定生于栴檀木，这会有一个问题。栴檀木香的木质，是应该把它燃烧成烟气才能鼻闻。什麽叫香？你一定要点过以后，它的香气才会出现，这是香的本质，香一定要因爇成烟，经过火燃烧以后，才生烟气才能够去鼻闻，这才合理。既然它的香气是因为燃烧的关系产生烟才有香气，我们鼻子要去鼻香气，我们的鼻根要去接触烟气才有香味，因为它的香味是在烟气当中。所以身为一个鼻子要去闻香气，必须要去蒙受烟气才有香气。但是我们燃一铢的时候，四十里内都能够闻到香气，而这烟开始腾空还没有到很远的地方，但四十里内已经全部都有人闻香，这是怎麽回事呢？所以香是从木头而生也是不合道理。那这香气到底是从什麽地方来，你从什麽地方来？

结妄归真　是故当知，香鼻与闻，俱无处所，即鼻与香，二处虚妄，本非因缘非自然性。

鼻根跟香尘它是没有处所的，它是缘生无性当体即空的，它没有来的处所，也没有去的处所，它是没有真实体性的，当体即空，它所谓当处出生，随处灭尽，但是当它在作用的时候，鼻根跟香气接触的时候，也的确循着个人的业力，会产生香的假相跟香的作用，有它的假名假相假用，的确是有它暂时的作用，这一点是不能忽略，是因缘即假，但它背后的道理却是如来藏妙真如性，众生本具诸佛所证，一个不变随缘，随缘不变之体。

香是哪里来的？《愣严经》的意思，香是清净本然周徧法界的，从《愣严经》的观念，其实栴檀香是经常存在的，你点栴檀木只是把那已经存在法界的香把它显现出来而已，香是本来就存在的，每一个地方都有香气，厕所都有香气。你不要以为是栴檀木把香创造出来，不是的！它只是把它显发出来。如果说是从木头而来，那为什麽它一点，四十公里都闻到呢？这不合道理。157我们要知道一个观念，宇宙间的法它是清净本然周徧法界的，每一个法都是本来就存在的，但是你有这个业力，你就把这个法显现出来，他有这个业力，就把这个法显现出来，这就是为什麽我们同样在一个环境，每一个人所看到，所听到的是不一样。

其实身为佛学院一个场所，好坏每一个法都存在，每一个人循他的业力，去看到去受用它，他自己业力这一部份的因缘所生法，这就是所谓即空即假即中的道理，人世间是这麽回事的。

子四、明尝与味即藏性。　净业学园 38讲次 讲义75面

158这一科是讲到十二处本如来藏妙真如性，十二处是我们内在的六根去攀缘外在的六尘，会产生一种果报的受用，可能是一个安乐的受用，也可能是一个痛苦的受用。

我们一般凡夫的情况就是在受用当中，产生执着，启动了我们的攀缘心，然后就心随境转，启动了烦恼，启动了业力，启动了生死的果报，就是我们讲的「迷惑、取着、乱动。」我们被它外在的假相跟外在的作用所迷惑。

佛陀告诉我们说：「其实你不应该只是看到它的假相，你要从它的假相当中看它背后的真实道理。」

什麽是十二处的真实道理呢？

就是龙树菩萨说的：「因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。」

十二处是怎麽有的呢?

是因缘所生法，是要有造作才出现的，你必须依止六根去攀缘六尘，根尘的接触才能创造这个因缘。当我们在受用这个因缘的时候，那是「我说即是空」，其实它没有真实体性。“空”的意思不是说它不存在，而是说它没有自性，没有自性的意思是你可以改变，如果一切法有自性那就完了，说我这个人的身心世界是有自性的，那就完了！那你修行都没有用，你今生这个样子，你来生还是这个样子，因为它有自性，那修行变成没有意义了，因为它的本质是空，所以它有无量的可能性，因为它没有自性。在没有自性当中，「亦名为假名」
你造了什麽业，这个业力就会去创造一个影像让你来受用，就是循业发现。

所以你看我们出家以后，我们每天的拜忏，忏悔业障积集资粮，所以我们感受到，每一年每一年所受用的因缘是不一样的，因为你的业力在改变。当我们将真空跟妙有做一个平衡，这就是“中道义”。我们不要偏空，空的意思是破我们的执着；假的意思是要我们积极的断恶修善积集资粮，这二个各有它的用意。

子四、明尝与味即藏性。尝跟味即是如来藏妙真如性，尝是内处舌根，味是外处味尘，当舌根跟味接触的时候，其实这中间的道就同时显现出来了。
总标二处
阿难！汝尝二时众中持钵，其间或遇酥酪醍醐，名为上味，于意云何？此味为复生于空中？生于舌中？为生食中？

阿难！你平常在早上跟中午二个时段，也经常跟随大众师持钵到城中去乞食，在乞食的过程当中，偶尔也会有人供养比较美好的饮食，譬如酥酪醍醐，这三个都是牛奶提炼出来的，牛奶加以炼制变成酪，酪再炼制变成生酥，生酥再炼变成熟酥，然后变成醍醐，这在古代都是上等美味的饮食。

当我们的舌根接触上等饮食的时候，会产生一种美好的味道出现。佛陀就问阿难说：阿难！你的心意怎麽样，这美好的味道是怎麽来的，你从什麽地方来？是虚空所生？还是舌根所生？还是饮食所生？

如我们平常在吃芝麻炒面，你的舌根接触芝麻炒面产生芝麻的香气，这个你从什麽地方来？是从舌根而来？是从炒面而来？还是从虚空而来？
这都值得我们去探讨这宇宙当中的“道”。
妄相无体
非从舌生
阿难！若复此味生于汝舌，在汝口中，只有一舌，其舌尔时已成酥味，遇黑石蜜应不推移；若不变移，不名知味；若变移者，舌非多体，云何多味一舌之知？

阿难！假设这美好的滋味是从舌根而来，那这地方有个问题，在口腔当中每一个人只有一个舌根，一个舌根只能够出现一个滋味(基本定义)
。你只有一个舌根，如果舌根产生滋味，那你只能产生一个滋味，就好像一棵树长出的果实，要是酸的，那整个果实都是酸的；若是甜的，这整个果实都是甜的；是苦的全部是苦的，一棵树长出的果实只能够有一个味道，不可能你这棵树有苦的、有酸的、有甜的，不可能的！所以说既然是你舌根所生，那麽身为一个舌根，它只能够生起一个味道。这时舌根已经产生了酥味，这时如果你又同时吃到黑石蜜(甘蔗糖)
，黑石蜜是甜味，乳酪是咸味，而这时你的舌根已经产生一个咸味，你遇到甜的东西的时候，你的舌根就不能再转变味道为甜，因为你的舌根已经生起咸味了，所以你对甜的东西应该没有任何反应、没有任何的知觉才对！既然甜味不能产生任何的反应，那表示这个舌根就不是一个滋味的舌根？你只知道咸味，酸甜都不知道，那你这算什麽舌根呢？所以说舌根产生味道不合理，因为你只产生一个味道，其它味道都不知道，那就不能构成舌根的定义。假设你说你舌根的味道可以变来变去，一下变甜，一下子变酸，可以变移，那这有问题，舌根只有一个体，不是多体，怎麽你一个体的舌根可以产生这麽多滋味呢？你这一棵树同时产生甜的水果，又产生苦的水果，这是不合道理的，因为你的舌根只有一个，你不能产生这麽多滋味的，所以味道是舌根所生是不合理的。
非从食生
若生于食，食非有识，云何自知？又食自知，即同他食，何预于汝，名味之知？

(这是我们一般的执着)你吃到美好的饮食，你也正在享受这美好的滋味，那这个滋味是从哪里来呢？你说当然从饮食中来。那这就有问题，饮食是一个无情之物，它没有了别的心识，身为一个饮食如果没有用舌根来跟它作用，它的味道是表现不出来的，你能够感受到这样的滋味一定有舌根的作用。你说这个味道只有饮食生起的，不需要舌根，事实上，身为饮食它根本没有了别性，它怎麽知道美好的滋味呢？它一定要有舌根的相互作用，饮食没有了别性，它怎麽能够自己知道滋味是什麽呢？
又食自知，即同他食，何预于汝，名味之知？

若你一定说饮食也可以知道它自己的滋味，若饮食知道自己的滋味，那是饮食自己在吃自己，是饮食在受用它的滋味，那跟你阿难尊者又有什麽关系，那怎麽能够说是你阿难尊者的舌根呢？所以从饮食中出来不合道理，因为你饮食再怎麽美好，你没有一个有了别性的舌根去接触，那美好的滋味是显现不出来的。

非从空生
若生于空，汝嗽虚空当作何味？必其虚空若作咸味，既咸汝舌，亦咸汝面，则此界人，同于海鱼，既常受咸，了不知澹，若不识澹，亦不觉咸，必无所知，云何名味？
若这滋味是从虚空所生，我们有时候也会去尝一尝，这虚空它到底是什麽滋味呢？

“虚空”有二种的虚空，一个是外在的虚空，一个是你嘴巴的虚空。这地方所指的是嘴巴的虚空。

假设虚空它能够产生乳酪的咸味，既然你的舌头能够感受到咸味，那不但是你嘴巴里面有虚空，外面也有虚空，这样子你应该整个身体都感到咸味，因为外面也有虚空，你的脸部身体都应该感受到咸味。那这样有个问题，整个世界的人就像大海中的鱼一样，因为鱼就在大海的咸味当中跑来跑去，全身内外都是咸味。既然你经常受到一个咸味，那我们就不知道平澹的滋味，就没有对比。你看大海的鱼牠不管吃什麽都是咸味，牠没有其它的味道。所以身为一个海中的鱼牠根本不知道什麽叫平澹，因为牠从来没有对比过。既然不能了知澹的味道，你也就不能知道这叫咸味，因为没有对比过。既然不知咸也不知澹，那这个叫什麽根呢？身为舌根当然能够分别酸甜苦辣，你永远只知道一个滋味，那怎麽叫舌根呢？所以生于虚空是不合道理的。
那麽到底我们在吃这个美好的滋味，这个滋味是怎麽来的呢？
结妄归真　是故当知，味舌与尝，俱无处所，即尝与味，二俱虚妄，本非因缘非自然性。

159当我们的舌根去接触这美好滋味的时候，那甜美的滋味其实是不真实的，它是缘生无性当体即空。身为一个不真实的滋味，怎麽会显现在我的舌根呢？

是因为我过去有布施饮食的善业，所以假借这个饮食，把这善业的力量显现出来，让我感受到一个美好的滋味，是个人的循业发现。因为你善业还在，当你把福报享尽的时候，你吃什麽东西都没有滋味了，因为这个滋味是从业力而来。它只是个人的循业发现的假相，但是它的本质，当体就是我们众生本具的如来藏妙真如性。

世间上的饮食，我们应该说它有无量味，你看福报大的人他吃东西味道特别美，我们福报比较差的，吃同样的东西味道稍微差一点。你不相信你把这个面给饿鬼道吃，他吃得很痛苦。

你看目犍连尊者他一个阿罗汉，他在定中看到他的母亲堕到饿鬼道去，他也是去托鉢美好的饮食给他的母亲，当他母亲把这饮食放到嘴巴吞到喉咙的时候，变成一团劫火。
怎麽这美好的饮食跑到你的嘴巴变劫火呢？

因为即空即假即中，这个饮食是不真实的。饮食若是真的饮食，那进到他的嘴巴应该还是一样美好的饮食，因为它是虚妄相。

所以目犍连尊者很紧张，就去禀告佛陀，佛陀说你要斋僧，一方面叫你妈妈忏悔。目犍连尊者就用他的物质供养大众师，一方面他妈妈忏悔，后来才把这业转过来。

在春秋战国时代，鲁国的国君，有一天鲁国的人民在海中找到一只鸟，这只鸟非常漂亮，就像天上的凤凰一样，这国君非常喜欢这只海鸟，就做了一个很大的笼子把牠保护起来，每天要他的仆人喂牠上膳食，而且每天把宫中最美好的饮食酒肉盛给这只海鸟吃，结果三天以后，这只海鸟死掉了。国君说：为什麽呢？大臣说：海鸟的饮食跟我们的饮食是不一样的，你拿我们美好的食物对牠来说刚好是毒药。

所以这饮食是不真实的，每一个人循他的业去发现他个人的饮食，这就是所谓的「循业发现」。这也就是我们在吃饭的时候为什麽要食存五观，你每天这样子念：「计功多少量比来处；忖己德行，全缺应供；防心离过，贪等为宗；正事良药，为疗形枯；为成道业，方受此食。」当你这样念的时候，你产生惭愧心、感恩心，这种惭愧心感恩心生起的时候，你再去吃饭是特别的甜美。饮食因为它不真实，所以它会变化，这就是所谓即空、即假、即中的道理。
子五、明身与触即藏性。
身根是内处，冷热涩滑是外处，身根跟处接触的时候当体就是如来藏妙真如性。
总标二处
阿难！汝常晨朝以手摩头，于意云何？此摩所知，谁为能触？能为在手？为复在头？

阿难！你平常早上起来要三摩其头，佛陀规定弟子们早上起来要三摩其头，因为佛在世的时候很多外道出家，出了家以后，佛陀怕他们习性不改又修外道法，所以佛陀要他们每天起来三摩其头，告诉自己经出家了，应该要勤修戒定慧来熄灭贪瞋痴。以我们手去摩头而产生一个触觉，冷热涩滑的触尘。

这一段值得我们注意的，这一段的经文跟以前是不太一样的，前面的经文它的内处跟外处，一般来说它的内处都是有情，它的外处都是一个无情物，譬如以这一段佛陀应该举我们的身根去穿一件衣服，身根是有情，衣服是无情，当我们的身体跟衣服接触的时候，有冷热涩滑的感觉。但是这个地方讲的譬喻它的内处跟外处都是一个有明了性的东西，不管是手，不管是头，都是有了别功能的心法，这地方值得我们注意。

你的意思怎麽样呢？当我们的手去接触我们的头的时候，整个摩触的过程当中，到底何者是能触，这触觉是从哪里生起的呢？是从手里面生起的？是从头生起的？

我们的手去摩头会产生冷热涩滑的触觉，这个触觉是从哪里来，是从手边来还是从头部来？佛陀提出这个问题。

妄相无体

二触不成

若在于手，头则无知，云何成触？若在于头，手则无用，云何名触？若各各有，则汝阿难应有二身。

若触觉是完全从手这一边生起的，因为我的手去摩头，产生了触觉，应该从手出来，那这样子有一个问题，触觉是完全从手里面生起的，那头变成完全没有明了的作用。但事实上头是有明了作用的，那表示你的手跟头没有完全接触，因为头是有明了性的，而你的手去接触头的时候，所有的感觉只有从手里面生起，那表示你没有真正的接触，所以不能构成触。若触觉是完全从头部生起的，那手就完全没有作用，但事实上手也是有感觉的，所以也表示头部跟手也没有真正接触。因为手是有知觉，那你的知觉只有从头部生起，可见得你的头跟手没有接触。

若各各有，则汝阿难应有二身。若在接触的过程当中，手也产生一个触，头也产生一个触，在整个摩触的过程产生二个触觉，那阿难尊者你应该有二个身体，以后你要成二尊佛才对啊！你的手去摩你的头产生二个感觉，那你应该是二个身体，这是不合道理的。

一触不成

若头与手一触所生，则手与头当为一体。若一体者，触则无成，若二体者，触谁为在？在能非所，在所非能，不应虚空与汝成触。

若当我们的头跟手接触的时候，这二个都是有明了性，相互接触的过程当中，它们二个共同产生一个触觉。那这样子手跟头应该相合为一体才对，你们二个既然能够产生一个触觉，那头跟手是一体的。那假设头跟手是一体的，那就不能构成触的定义了，触必须有能所，能跟所是不一样才对。现在你的头跟手是一体的，就不能产生交互作用，那触的定义就不能成立。若头跟手是二个体，你生一个触觉，它也生一个触觉，这二个是一个自体，那到底这个触觉是从哪里来。在能非所，在所非能，不应虚空与汝成触。在能摩的手就不是在所摩的头，在所摩的头就不在能摩的手，你不应该说一个空空荡荡的虚空，跟你产生一个触吧！所以说一个触也不能成立，因为手跟头都有知觉，怎麼有可能会合成一个触呢？

那我们手去摩头产生那个感觉是从哪里来呢？

结妄归真　是故当知，觉触与身，俱无处所，即身与触，二俱虚妄，本非因缘非自然性。

160当我们的手去摩触头的时候，它其实就是一个因缘所生法，而这二个接触的过程当中是没有真实处所的，也就说它是缘生无性当体即空。它只是你过去的善恶业力，而显现的一种暂时的假相跟暂时的一种感受作用而已。你善业强，不管你摩你的头你的手，你都产生快乐的感受，你要有罪业，你摩你的头你的手就觉得很痛苦，这只是一种循业发现，它的本质就是你的真如本性，假借业力而显现出来，但真如本性本身就是清净本然周徧法界。

“触”是一种身体的感受。在台中莲社有一个念佛感应的故事，我们从它的故事来探讨它的道理。

当时有一个阿环师姐，这师姐她四十二岁就参加台中莲社，她到六十二岁往生，总共亲近台中莲社二十年的时间。她不但很精进的参加共修，也非常发心的护持共修团体出钱出力，后来她在六十二岁的时候，肠胃生一个肿瘤，开了几次刀都没有什麼效果，最后开完刀以后，她就决定不再开刀了。

在开完刀那一天，下午三点钟在病房当中，她整个人昏睡过去，昏睡的过程当中，她的手就去拨一个东西，一直在拨、一直在拨，感到非常的恐怖。这时她的家人就赶快找莲友来助念，念一段时间以后，她的手就安定下来了。

她第二天醒过来，她的家人说，你昨天晚上三点钟你到底是看到什麼？她说在睡觉的时候，看到一个黑色的东西，往我的身体罩过来，非常痛苦，好像蚊帐一样的东西，我一直要把它拨开都拨不开，后来听到念佛的声音，她自己也念佛，当她很虔诚念佛的时候，看到一道金黄色的光明，光明出现的时候，那黑色的阴影就慢慢的消失掉，就变成一个小孩子出现。她就问小孩子说你来干什麼？小孩子说我来跟你讨命的，你前生你很喜欢杀猫，看到猫就杀，你杀了四十只猫，我是其中一只被你杀的猫，我现在要跟你讨命，但是因为你念佛的关系，把我们之间的恶因缘化解掉了，但是你欠了四十条猫的命，还是要偿还。这小孩子说，你应该做三天的法会来超渡这些猫。后来阿环师姐就请人家来诵经，诵了三天的经，最后一天又放了大蒙山，才把这业障给消过去，后来也就安然的在念佛当中往生。

我们今天要探讨的就是，她在看到黑色阴影的时候，她的心跟佛号接触的时候，她开始念佛的时候，为什麼会出现那道光明？为什麼有些人念佛的时候看不到光明？

其实阿弥陀佛的光明是无所不在的，清净本然周徧法界，但是你一定要依止你真实信心来念佛号，才会把那个光明显现出来。

在法界当中，有很多很多很好的磁场，有很多很多不好的磁场，所以我们的起心动念很重要。你看你起恶念，就招感不好的磁场，你起善念，它就会出现善的磁场。因为佛菩萨在法界当中

发了很多愿，阿弥陀佛发了四十八愿，观世音菩萨也发了十二个愿。但是你要启动佛菩萨的愿，你一定要安住善念，信心、愿望。但是很多的外道鬼神在世界当中也发了很多很多的邪愿，为什麽很多人跟他感应道交呢？因为你自己，仁者心动。

所以我们不是说要逃避到什麽地方去，这个地方不好要到哪个地方，都不是这个意思，那是你心念的问题。譬如我们今天住在同一个道场，你要是觉得道场不好，你应该到大殿去忏悔，因为你有那个业力。

其实我们整个法界当中，世间上整个法界充满好的因缘，也充满不好的因缘，所以整个法界当中是具足十法界染净诸法，但是你念头一动，你就跟谁感应，就这样子。这叫做「本非因缘非自然性」它当体即空即假即中。所以你看我们看到别人好，我们随喜赞叹，我们会感受到他的光明功德；你看他好，你忌妒，你就招感那负面的磁场给自己痛苦。讲实在话，我们每一个人都是自作自受，这就是所谓的循业发现。

子六、明意与法即藏性。

意是内处意根，法是外处是法尘。意根去攀缘法尘的时候，就产生了因缘所生法，它当体就是如来藏妙真如性。

总标二处

阿难！汝常意中所缘善、恶、无记三性，生成法则，此法为复即心所生？为当离心别有方所？

阿难！你平常也经常的依止你的意根去攀缘善、恶、无记三种的境界，善能够引生我们今生来生安乐的果报，这叫善的境界；但是我们也经常去攀缘一些邪恶的境界，与贪瞋痴相应的，对今生来生产生痛苦果报的境界；或者是非善非恶的境界。第六意识夹带前五识去攀缘这种境界，最后落谢到我们第六意识的心中，就构成了一个影像，产生三种善恶无记的法尘(这地方是说明第六意识怎麽去创造法尘，去攀缘外境而落谢影像而成就法尘)。这三性的法尘到底是怎麽来的呢？是你内心所生起的，还是离开你这一念心有它个别的方向跟处所呢？

我们有时候经常会出现什麽影像，或者是戒定慧的影像，或者是杀盗淫妄的影像，那这个影像是怎麽来的？是我内心生起的，还是另外从外面生起的，佛陀提出这个问题。

妄相无体

非即心生　阿难！若即心者，法则非尘，非心所缘，云何成处？

阿难！若法尘是决定从心中生起，说我心中的影像就是我内心生起的，那这个地方有问题。法则非尘，法尘既然是心所生，那这个就是有情，因为心是有情，所以生起法尘，这个法尘也是有情，那这时候法尘就不是无情之物了，它是一个有情的心法，法则非尘，那就不是一个无情，它是一个有情的心法，因为它是心所生。那这样讲，非心所缘，既然是心法，心法是无形无相的，那你怎麽去攀缘它呢？

影像是心所生，心生起影像，这影像也是个心法，那这心法是无形无相的，那你怎麽去攀缘这个影像，它已经不是一个色法，是一个心法，那你攀缘不到这个尘，那又怎麽能够构成外处呢？外处就是所缘为意，那你都不能够攀缘那怎麽能够构成外处呢？所以是心所生不合理，因为你心所生它就是个心法，心法就不能攀缘。

非离心有　若离于心别有方所，则法自性，为知非知？

知则名心，异汝非尘，同他心量；即汝即心，云何汝心更二于汝？

若非知者，此尘既非色声香味，离合冷煖及虚空相，当于何在？

今于色空都无表示，不应人间更有空外，心非所缘，处从谁立？

若离于心别有方所，则法自性，为知非知？

若离开这一念心有它个别的方向跟处所，法尘有其善恶的自性，那到底它是有知还是无知，它是离开心有它固定的体性，这体性到底是心法的有知还是色法的无知？

知则名心，异汝非尘，同他心量；即汝即心，云何汝心更二于汝？

假设它是一个有知的心法，异汝非尘，它既然不是尘而且也不是你的心法，身为色尘，它是一个有心法的，它既然不是你的心法也不是色尘，那它表示是什麽？是同他心量，是他人的心量，那跟你有什麽关系呢？

如果你一定要说，即汝即心，这个就是你的心法，那这样子你就变成二个心，你这一念怎麽能变成二部分，一部分变成能缘，一部分变成所缘，一部分是内处，一部分是外处呢？这不合道理的，你的心是不能分成二部份的，所以有了知的功能是不合理的。

若非知者，此尘既非色声香味，离合冷煖及虚空相，当于何在？

若尘是离心别有而且没有明了性，那麽这个法尘它是心中的影像，它既然是离心别有，它既不是外在的色身香味触(触尘就是离合冷煖)，它既然不是外在的五尘也不是虚空相状，那麽它到底在哪里呢？它离心别有，那这个影像到底在哪里呢？

今于色空都无表示，不应人间更有空外，心非所缘，处从谁立？

既然在整个色(色身香味触)，在五尘当中，在虚空当中都没办法显现，那在人世间不应该说在五尘之外，在虚空之外还另外有一个色法存在，即使离开了色空之外还另外有一个东西，那它也不是心所缘，表示你心攀缘不到，既然心攀缘不到，那这处的定义又怎麽安立呢？身为一个

处，它必须要所缘为义，所以它是没有明了，性离心别有，你根本找不到它的存在。那它到底在哪里呢？它不在你的内心也不在外面也不在色空，找不到！找不到的话你根本没办法攀缘，没办法攀缘就表示它不是一个处，所以离心别有也不合理。

但是我们每一次拜完佛、念完佛的时候，或做完一件事情，我们心中也的确会留下很多很多的影像存在，那这影像是哪里来的呢？

结妄归真　是故当知，法则与心，俱无处所，则意与法，二俱虚妄，本非因缘非自然性。

161我们能分别的心跟所分别的法尘，其实它都是不真实的，缘生无性当体即空，能缘的心跟所缘的法的相互作用，只是个人业力所显现的假相跟作用，它的本质就是真如本性。

海公在讲《愣严经》的时候常讲一个观念说：其实这个“道”，大乘的真实之道，大乘的成佛之道，其实是无所不在的，就在我们的身心世界，就在我们穿衣、吃饭、睡觉当中都经常显现，只是我们没有回光返照当面错过而已。不是说你到哪里去，到西藏求什麽道，不是的！“道”就在你的身心世界当中。只是我们是不是具足智慧的法眼去观察它，去把它找出来，当做你成佛的正因，当做你修行菩萨道一个真实《首愣严王》的功德如此而已。

所以我们讲开悟的《愣严》，其实悟的是什麽？

悟的就是在身心世界当中，每一个法都是如来藏妙真如性，都是即空即假即中的道。重点就是我们这一念心，你遇到身心世界的时候你是向外攀缘，那就完了！那你启动惑业苦；你能够回光返照它的道，不随外相而转，你去回光返照它的道，那就是法身、般若、解脱。所以每一个法对我们来说都是生死杂染之法，每一个法对我们来说也都是解脱安乐之法，关键就是巧妙在于你一念心。

我们不应该说外境有什麽问题，不应该这样讲，你看一把刀子，你会用它，它可以割除你的毒瘤，你不会用它它就伤害你，所以每一个法都是一体二面的，善恶二面的。你看我们在人事当中，我们没办法去改变别人，我们不能改变环境的，但是你要会巧妙，你就在整个环境当中去消你的业障，去积集你的资粮。人事你不会好好的运用，你一天下来就造很多罪业，伤痕累累，因为每一个法都是如来藏妙真如性，它都是你的真如本性，只是我们是不是能够回光返照而已。

净业学园 39讲次 讲义77面

壬四、明十八界性

162本经一开始是阿难尊者他祈请佛陀开示，身为一个菩萨应该怎麽来修学，大乘的圆顿止观以及它的前方便。佛陀在回答的时候先回答我们在修止观之前，应该怎麽做一些准备的工作。这些准备的工作简单讲就是建立一种「如来藏妙真如性圆三谛理」，也就是建立一种大乘的正见。

我们一路学习过来，我们有一个感觉，佛陀在培养一个菩萨在观察人世间，他是希望我们分二部分来观察，一个是一种真实的，一个是虚妄的；一种是一种真实不变的功德，一种是一种生灭变化的因缘这二部份。

佛陀在发明真妄的时候，是先约着内心再约着外境。从内心上来说，我们要先建立一个能观的心，从内心来说，佛陀是从七处破妄跟十番显见，让我们知道我们的内心，当你安住在攀缘心的时候，那你已经安住在一种虚妄相。因为攀缘心它是随外境而生灭，境有则有，境无则无，那是一种一时的情绪。另外一个是常住真心，从你内在的清净本性所发起的一种广大的愿望，上求佛道，下化众生的愿望，这种菩提本愿它是不生不灭的，它不随外境而有所变化。所以从内心的角度，佛陀要我们「弃生灭守真常」，安住常住真心，而破除虚妄的攀缘心。

这是前面一科所说的，到后来佛陀开始约着所观境来发明真妄，所谓的「会四科，融七大。」这当中佛陀在观察所缘境的时候，他的重点在即空、即假、即中；“即空”所发明的是诸法不变的道理；“即假”是发明每一个法有它当时生灭的因缘；“即中”的意思是告诉菩萨，真实跟虚妄都很重要。

如果我们今天是修小乘法，大概偏重在真实的空性，对于生灭的因缘大概不会太重视；但是你如果修大乘法，真实很重要，虚妄的因缘也很重要，因为你没有借假，你就不能成就菩萨的资粮力，你就不能成就万德庄严。

所以菩萨是不能忽略假观的，因为你没有暂时的因缘，就没有永久的功德，但是你又不能在假相当中产生迷惑颠倒，所以你必须以空观为根本，以假观为方便，所以他把空观放前面。

我希望大家好好体会，为什麽说「即空、即假、即中」，为什麽不说即假、即空、即中？一定要把空放前面，因为你先得本，才成就枝末。

我们再讲一次，你修圆顿止观，第一个你的内心要安住常住真心，第二个你的所观境，永远都保持即空、即假、即中的三谛理。以空性不变的理为根本，以因缘的变化「因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭。」以因缘的变化来当做菩萨的一种善巧方便。到最后你要保持空有同时，空有不二的中道思想。这就是佛陀要我们修圆顿止观二十五圆通之前，你必须建立的一种大乘的正见，你才有资格修圆顿止观。

前面讲到的五蕴、六入、十二处，现在开始讲第四科十八界，十八界简单的说就是六根六尘六识。“界”从总相来说，它是种界限，因为根是属于内在的，尘是属于外在的；“识”是根尘相互作用，在中间产生一种了别的作用；根尘识各有它活动的范围，所以名之为“界限”。若从别相来说，“界”从因相来说有种子的意思，根尘识各有它生起的同类的种子，根有根的种子，乃至于识有识的种子。从果相来说有依止义，根尘识是相互依止的。古人说：根尘识即一而三，即三而一，要嘛三个都有，要嘛三个都没有，因为它少了一个，二个就不能起作用了。你看根尘识，你有根没有尘，那你也没识也没有根了，只要少掉一个，这三个任何东西都不存在了，所以称之为“依止义”，三个是互相依止的。

前面讲十二处的时候，其实这内处的根跟外处的尘已经说过了，内处的根跟外处的尘一接触的时候，中间产生一种了别的功能叫作识，而这一段所要发明的就是，眼耳鼻舌身意六识，但是这个“识”我们前面说过它不能单独生起，它必须假借根尘的相互作用，所以也就必须将根尘连带的说出来，所以也发明十八界。但我们在发明经文的时候，正式所破的是发明六识是没有自体的，主要是根据“识”来发明。

壬四、明十八界(分二：癸一、总徵。癸二、别释)

癸一、总徵。

复次阿难！云何十八界，本如来藏妙真如性？

佛陀招呼了一声阿难说：阿难！为什麽说十八界，它的本质就是众生本俱诸佛所证的如来藏妙真如性呢？

这个地方我们前面说过，其实本经所发明的就是，发明六识，把根尘也连带说出来。

癸二、别释(分六：子一、明眼识界即藏性。子二、明耳识界即藏性。子三、明鼻识界即藏性。子四、明舌识界即藏性。子五、明身识界即藏性。子六、明意识界即藏性。)

子一、明眼识界即藏性。

内处的眼根去攀缘外处的色尘，中间产生一种了别的眼识，而这个眼识它当体就是如来藏妙真如性。

「根尘识」根是一个心法，识也是一个心法，尘是一个无情的色法。在《唯识学》来说根是个色法，这一点跟《愣严经》不太一样。《唯识学》的根是色心和合体，是个心法。我们在讲之前必须要先分别，根跟识有什麽差别，根是个心法，识也是个心法。

六根《愣严经》的定义就是说，当我们的五俱意识遇到外境的时候，接触第一刹那还不生起名言分别的时候，这种安住在自性分别的时候叫做“根”
，当我们生起一种名言分别的第二刹那以后，包括了随念分别与计度分别的时候，这时候就落入了识，「根是明了为义，识是分别的作用。」
这一点你要把它区分，否则到经文的时候你会很难区分“根与识”的差别。

总标三界

阿难！如汝所明『眼色为缘，生于眼识。』此识为复因眼所生，以眼为界？因色所生，以色为界？

(眼识的所观境)阿难！正如你过去已经所明了的『眼色为缘，生于眼识。』

佛陀在大乘的方便教法《唯识学》他说：因为内在的眼根和外在的色尘相互的作用，而产生中间的一种了别的功能这叫作“眼识”。而这段经文主要的目的是标出因缘所生法，也就是眼识的生起，它不能自生，也不能它生，也不能共生，是假借内根外尘的相互碰撞，而产生明了分别的功能叫做“眼识”。

古人说，一个有智慧的人在这段就应该开悟了，但是我们钝根之人须慢慢往下，听佛陀慢慢的发明。佛陀就把眼识的真实相，详细的加以说明，这明了分别的眼识到底是怎麽而有的呢？它到底是从眼根所生起的，就以眼根来当作它的根本，以眼根为它的界限？还是眼识是从色尘所生起，那就以色尘为根本，以色尘为界限？

佛陀经常用反正法，我们先假设眼识是有自性，那麽身为一个有自性的东西，它一定有一个来的处所。当我们证明它根本就没有一个来的处所的时候，表示这有自性是不能成立的。所以先假设，假设眼识是有真实体性，那麽它是从哪里来的呢？是从眼根而来或从色尘而来？

妄相无体

非因眼生

阿难！若因眼生，既无色空，无可分别；纵有汝识，欲将何用？汝见又非青黄赤白，无所表示，从何立界？

(非自生)阿难！假设眼识是有它的真实体性，而这样的真实体性是眼根所生，那这样子就产生一种实际上的矛盾，我们从实际上的观察，单单只有眼根明了性，没有外境的色尘跟虚空刺激，眼识的了别是不能生起的，有根没有尘是不能生起识的。身为一个眼识它的功能就是了别，没有尘的刺激你根本就没有了别，不能了别那你有眼识有什麽作用呢？

汝见又非青黄赤白，无所表示，从何立界？

我们眼根的功能，它是一个心法不是色法，所以它根本就没有青黄赤白的这种形相，眼根本身

根本是无所表示，无所表示时又没有外境的刺激，那连根的功能都不能安立，更不要说识。

前面是破识根本不能成立，这个地方是说假设没有色空，你连根都不能安立，更不要说识。所以说眼根是从眼识所生是不合道理的，因为它离不开色尘的，所以它不能讲自生。

非因色生　若因色生，空无色时，汝识应灭，云何识知是虚空性？

若色变时，汝亦识其色相迁变，汝识不迁，界从何立？

从变则变，界相自无。　不变则恒，既从色生，应不识知虚空所在。

(非它生)若眼识是有自体的，有自体那它就应该有来的处所，它是因色尘所生。那这样子讲，它的生起是因色尘而有，那就应该以色尘为根本，那这地方有一个问题，当我们的眼识去了别虚空的时候，而虚空是无形无相的，这时候色尘是不存在的，那我们的眼识也应该随色尘而消失；因为你的眼识是因色尘而起的，那你面对虚空的时候，你又怎麼能够去了知虚空呢？因为你的眼识应该随色尘而消失，你又怎麼了知虚空呢？但事实上不然，我们的确可以看得到虚空，所以这是不合实际的道理。

若色变时，汝亦识其色相迁变，汝识不迁，界从何立？

若我们的色尘本身也会变化，青黄赤白我们一下子看青色，一下看黄色...各式各样的颜色变化，既然我们的眼识是从色尘所生，那色尘不断的变化，那我们的眼识也应该能够去了别这色相的迁变，我们也看到色相的变化。假设我们看到色相变化，我们眼识却不迁变，那麼界从何立？那这样子我们怎麼能够说眼识以色尘为根本，以色尘为界呢！因为你能生的色尘变来变去，结果你所生的眼识却没有改变，这是不合道理的，所以界从何立？

从变则变，界相自无。

色尘变化的时候，我眼识也跟着变化，色尘变来变去，我眼识也变来变去，那这样子界相也不能安立。因为你的眼识一下子有一下子没有，一下子没有一下子有，那你这个界相怎麼安立呢？所以眼识的界相根本不存在，你没有独立的界相，你完全受别人牵动，你怎麼会有界相呢？你连自己活动的界相都没有。

不变则恒，既从色生，应不识知虚空所在。

假若我们的眼识不随色尘而变化是恒常存在的，但是它从色尘所生，色尘是无情之物，是没有感觉的，那你眼识从一个没有感觉中去创造出来，那你应该也没知觉，那你怎麼能够去了别虚空所在呢？所以这个跟实际不合道理，眼识不能说是从一个无情的色尘所生。

非因共生　若兼二种，眼色共生，合则中离，离则两合，体性杂乱，云何成界？

(不共生)眼识是从眼根跟色尘二个和合创造出来，看这样讲有没有道理。

若眼识兼带了眼根跟色尘，二种的和合而共同生起的，这地方有问题，当眼根跟色尘合在一起的时候，那麼二个共同创造了眼识，那眼识一半是属于眼根所生，一半是属于色尘所生，那中间就产生一个很大的隙缝。当它离开的时候，当眼识消失的时候，眼识一半还给了眼根，另外一半还给了色尘，那这样子的合离过程当中，就产生一种体性掺杂溷乱的过失。因为你眼根是个心法，色尘是一个无情的色法，一个有情跟无情创造一个眼识出来，那麼你这眼识当合起来的时候，一半是有情一半是无情，那你到底是有情还是无情？你说我这东西的体性，一半是有情一半是无情，世间上没有这种东西，你要嘛有情，要嘛无情，没有一半是有情一半是无情，这个体性是掺杂溷乱，所以根本不能构成一种界，你根本就没有一个活动的范围，所以说共生也不合道理。

我们前面假设眼识是有独立自主的体性，但事实上不然，因为我们找不到它的来处，你从什麼地方来，它也不从眼根而来，也不从色尘而来，也不从二个和合而来。所以我们的到底结论是“觅之了不可得”。

结妄归真

是故当知，眼色为缘，生眼识界，三处都无，则眼与色，及色界三，本非因缘非自然性。

我们依止眼根跟外在的色尘为因缘，而创造一个了别的眼识，这只是一种暂时的假名假相假用，因缘即假；但事实上，当我们去探讨它的体性的时候，是三处都无，眼根没有自性，色尘也没有自性，眼识也没有自性，都是因缘即空；眼根跟色尘它从中间产生的眼识，其实是本非因缘非自然性，不能说它单独是因缘，也不能说它单独是自然，我们只能够说它是空有无二，空有同时的一种中道的思想。

163我们这样子学我们会发觉佛陀他不断的训练一个菩萨，你依止常住真心在观外境的时候，你要保持即空、即假、即中。我们刚开始在训练自己的时候，先观察即空这一部份。每一部经在发明空义是不同，本经它发明空义是很简单，你看我们看一个东西，过去现在未来，佛陀把过去砍掉，这个东西来无所从，它没有从什麼地方来；把未来也砍掉，比如说我们今生的世界，你说我从什麼地方来？你说我从前世而来。不对！因为前世的你跟今生的你不一样，我前世是一个女众，一个女众的五蕴身心，怎麼创造今生的男众呢？这不合道理嘛！所以我们不能说从前世而来，你说你从前世而来，你前世是长这个样子吗？不是这个样子，前世来无所从。那你将往哪里而去？我要到来生去。也不对！你来生也不是长这个样子，你来生也不是这个想法。

所以你看每一个法是「来无所从，去无所至」。佛陀观察一件事情的时候，你看到一个东西，你把头砍掉，把尾巴砍掉，你就知道这个东西没有自性。我们常说这个东西无头无尾，其实佛

陀在讲经也是告诉我们，每一件事都是无头无尾，它只是一个中间的过程，来无所从，去无所至，因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭。你应该从这个地方看到空性，它没有头，也没有尾巴，那表示它无自性。

希望大家听到「空性」的时候，不要以为什麽都没有。“空”的意思，它是没有不变真实的体性，它是自性空。若你安住在自性空，那你只有解脱的因缘，你不能成就资粮，万德庄严。菩萨要观“即假”，因缘所生法它是有它假名假相假用，这一点不能忽略。

为什麽叫“假”？因为它是变化的，它是差别的，每一个人的想法不同，所以每一个人看人世间，每一个人各有各的道理，各有各的假相。

我们之前讲过一个公桉，说有一个母亲，这个母亲她去看大儿子读书的时候，看大儿子拿一本书在打瞌睡，她又看小儿子在读书，拿一本书也在打瞌睡。但是她的眼识产生不同的作用，她的眼根跟大儿子的相一碰撞的时候，“啪”！创造一个眼识，她这个眼识是怎麽了别的？她认为这大儿子很懈怠，非常懈怠，一拿到书本就打瞌睡，他平常不一定会打瞌睡，但一拿起书本就打瞌睡，她产生这样的眼识。但是她看到小儿子的时候，她的眼根去碰撞小儿子的色尘“啪”！也创造一个眼识，这个眼识是赞叹的眼识，这个小儿子非常了不起，他连睡觉的时候都舍不得把书本放下去，真不简单，到睡觉的时候还不忍心把书放下去。
　　你说那这有真实性吗？

当然没有真实性。我们可以肯定一件事情，她的母亲跟小儿子业是比较善、善业，所以她创造出来眼识的了别性是赞叹的成份多。
　　所以我们跟某一个人因缘差的时候，你很难产生一个美好的眼识。那问题在哪？

我们老是活在假相，你就什麽事都不要做了，因为你受过去业力的影响，你怎麽行菩萨道，你永远活在过去。所以佛陀告诉你这个假相是不真实的，因为他受过去因缘业力的主导；所以佛陀告诉一个菩萨，不要太相信自己的感觉，因为你的感觉受过去业力的影响。那你什麽事都不能做，你永远活在过去你就没办法突破。

「即假」是说，我们的确要面对很多过去的业力，跟现在现实生活的碰撞，产生很多的因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，菩萨遇到这样的人事因缘，怎麽来调整自己，怎麽来借假修真。其实这个地方是很难很难的；“即假”是非常困难的，你要找到你的定位，做你该做的事情。然后你再把即空跟即假想办法做一个平衡，空有同时，空有无碍，那这时候你就安住在《首愣严王三昧》，你就开始成就《如来的密因》，也就慢慢成就菩萨《首愣严王》的功德。

但这地方的观念你要不断的重复薰习。这地方是说明眼识它是即空、即假、即中的道理。其实这每一段经文都是在帮助你怎麽修观，依教起观。

子二、明耳识界即藏性。当我们内处的耳根去碰撞到外处的声尘，会产生一个现前明了分别的耳识，而这当体也是即空、即假、即中，也就是我们的如来藏妙真如性，只是我们当面错过而已。
　　总标三界
阿难！又汝所明『耳生为缘，生于耳识。』此识为复因耳所生，以耳为界？因声所生，以声为界？

佛陀又把我们的所观境标出来说：阿难！正如同你过去所能够明白的道理，内处的耳根去攀缘外处的声尘，这种相互因缘的碰撞而产生一种耳识了别的作用。这段经文就正式的说明，其实耳识是因缘所生法，是不自生不它生不共生。但是这样子讲太简单，我们往往很难从这几句话去明白它为什麽不自生不它生不共生的道理，所以佛陀必须要为我们钝根人再详细的发挥。

说耳识假设是有真实体性的，那身为一个耳识它到底是从什麽地方而来，是从耳根所来以耳根为界？还是从声尘而来，以声尘为界呢？
　　妄相无体
　　非因耳生
阿难！若因耳生，动静二相既不现前，根不成知，必无所知，知尚无我，识何形貌？
　　若取耳闻，无动静故，闻无所成，云何耳形杂色触尘名为识界？则耳识界，复从谁立？

(非自生)[胜义根，微细的四大]阿难！假设我们的耳识是从胜义耳根所生，那这地方有问题，那就是耳识是以耳根为根本，但事实上，当外境的动(有声音)静(没有声音)二相假设不现前的时候，其实我们的根连根的了知功能都不能生起，那麽耳根都无所知，这知的功能都不能成就，何况它所生起的了别的识呢？没有了声尘的刺激，连耳根根的功能都不能生起，何况是识的功能，所以是从根而生根本不合道理，因为你离不开声音的。胜义耳根不能生。
　　若取耳闻，无动静故，闻无所成，云何耳形杂色触尘名为识界？则耳识界，复从谁立？

(浮尘根)若耳识从浮尘耳根所生，那事实上，没有外境的动静二相，浮尘耳根也不能生起明了的功能。浮尘耳根简单的说就是我们的耳朵，耳朵它是属于声根的一部份，它所对的一个触尘，并不是一个声尘，你声根所面对的是触尘，那怎麽能够建立一个耳识界呢？一个声根怎麽会创造耳识呢？浮尘根能够生起耳识，这是不合道理的，因为浮尘根是声根的一部份，它所面对的是一个触尘，所以耳识不能说从耳根所生，所以它不能自生。

非因声生　若生于声，识因声有，则不关闻，无闻则亡声相所生。

识从声生，许声因闻而有声相，闻应闻识，不闻非界，闻则同声，识已被闻，谁知闻识？若无知者，终如草木。

(非它生)若耳识假设是由声音所生，耳识因声尘而有，它以声尘为根本，那跟耳根的闻的功能就没有相关，反正你有声音就能产生耳识，那有没有耳根就没有关系了，这个跟事实也不相符合。为什麼呢？无闻则亡声相所生。一个人耳根败坏，外面怎麼吵怎麼闹，它根本完全不能生起了别作用，所以没有耳根的明了性，你有声音也没有用，所以你说声音能够创造耳识不合道理，没有耳根你还是不能产生了别。

识从声生，许声因闻而有声相，闻应闻识，不闻非界，闻则同声，识已被闻，谁知闻识？若无知者，终如草木。

假设耳识是从声尘所生。好，我们纵然允许你在声尘当中就俱足了耳识，耳识从声音所生，所以当你声音出现的时候，耳识也就产生一个耳识，而这个耳识能够了别音声的动静之相，那就有问题了！闻应闻识。那我们听到声音的时候，我们也应该听闻到耳识才对啊！因为声音能够创造耳识，你听到声音你应该同时也听到耳识。那听到耳识就有二种情况要分别，第一、不闻非见，假设耳根能够闻声，但是却不能听闻到耳识，那表示识不是声音所生，因为你听到声音听不到耳识，所以说耳识不是声尘所生。第二、闻则同声，识已被闻，谁知闻识。我听到声音的时候，我也听到耳识，那这件事情就很严重了，那这样子耳识变成一种所闻，那谁是能闻呢？本来耳识是一个能了别的，它本来是主动的能分别的，变成一个所分别被听闻的，那这时候能分别的是谁呢？因为识已经变成所闻了，一个东西你不能扮演一个所闻，又扮演一个能闻，不可能！这时耳识已经变成所听闻了，那谁是能听闻的呢？那能听闻的变成没有了。一个人失去能听闻的耳识，失去了了别性，那你就跟一个无情的草木一样。所以说你听得到你的耳识也不合道理，因为你听得到耳识，耳识变成被听到，那谁是能听到，就没有这东西存在了。

非因共生　不应声闻杂成中界，界无中位，则内外相复从何成？

(非共生)我们也不能说声尘跟耳根二种掺杂而创造一个中间叫耳识，因为界无中位，因为中间的体性是很难安立的。我们前面说过耳识由耳根所生，而耳根是有情，声尘是无情，那麼耳识就变成一半有情一半无情，那这个体性变成杂乱，当它杂乱以后，连带的连耳根、连声尘都不能建立，因为你中间不能建立，内处外处都不能成立，所以共生是不合道理的。

结妄归真

是故当知，耳声为缘，生耳识界，三处都无，则耳与声，及声界三，本非因缘非自然性。

依止耳根来攀缘声尘的因缘，产生中间的耳识，这的确是有它因缘的假名假相假用，“因缘即假”；但是三处都无，耳根、声尘跟耳识，都是因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，它是当体即空的，可以说来无所从，去无所至，觅之了不可得，它真实的体性不可得。但是虽然不可得，身为一个菩萨应该保持对耳根、声尘跟耳识，保持一个非因缘非自然，一个即空、即假、即中的中道的观察，这才是正确的。

164其实我们很容易去发觉耳识是不真实的，我们讲同一个声音，你看我们十几个人在聊天，有一个人讲一句话出来，一个人他经常赞叹别人的话，他耳根跟声音碰撞的时候，他产生的耳识都是很舒服，他总是觉得别人在赞叹他；你一个人经常毁谤别人，你试试看，你的耳根跟声音碰撞的时候，你产生的耳识都是很刺耳的，你老是觉得别人在挑你毛病，这你自己很容易感觉出来。

所以菩萨为什麼叫「借境修心」，你从外境的因缘，你就知道你大概造什麼业造得比较重，大概就很清楚。所以这“即假”是很有道理的，你的根跟尘碰撞产生一个识，我们菩萨是从这个“识”当中产生反省跟检讨；凡夫是看这个“识”就随识而转，那就完了！跟着虚妄而走，那就是惑业苦。.

菩萨观察即空、即假、即中的时候，他是「不迷、不取、不动」，为什麼我听到别人讲话好像是在毁谤我，那我一定有这个业，才会循业发现，菩萨从这个地方开始忏悔。他是借假修真，从假名从相假用当中，菩萨就观察我过去的业，哪一方面比较重，但是它既然是即空，它是可以改变的。

这段的意思是说：当我们的耳根去碰撞声尘，创造一个现前的耳识，这个耳识我们应该要怎麼样去观察它是最正确的，就是「即空、即假、即中」最正确。它当体即空、当体即假、当体即中，你这样子观察你就安住在《首楞严王三昧》，你就正确的走上成佛之道，不偏空，不着有，一方面能够无住生心，生心无住，做你该做的事，借假修真。这地方的经文都是在修观。

净业学园 40讲次　讲义80面

子三、明鼻识界即藏性。

165蒲益大师讲到我们修学大乘佛法有一句话是很重要的，他说：「未开圆解，不得辄论修证。」

一个菩萨你没有真正的大彻大悟，开圆顿解，你没有资格谈修行。我们没有真正打开我们智慧眼之前，我们这个时候叫做忏悔业障积集资粮，我们不敢说修行。

修行就是你面对任何人事的时候，你的观照力要现前，第一个不迷，这个是最关键，你任何事情你能够觉而不迷，你观照你心中的灯光要打开，你心中的蜡烛没有点亮之前，你这叫跟三宝结缘，怎能算修行。

修行不是说全世界的人都不要来吵我，我眼睛也不看，耳朵也不听，这到最后只有一个结果叫无想定，外道的无想定，错损菩提，你把你整个明了性的功能全部破坏了，以后修行更难修行，到时变成一个迟钝暗钝的菩萨。

我们要永远了解一个情况，外境是没有错的，错在我们心中的颠倒。所以佛陀说，外境就像一把二面的刀，它同时可以伤害你，但它也同时能帮助你，巧妙在你一心。你观照力没有现前，你一定要起颠倒，外境就是对你产生伤害；你能够正确的观照，那麽所有外境都是你成佛的资粮，你非常需要它的。关键我们怎麽能够在任何因缘当中，保持不迷不取不动，而这「不迷」特别重要。

本经当中的「不迷」，
也是你经常对于所观境保持，即空、即假、即中的观照力，那每一个境缘都能够帮助你成佛，你就能够从这当中成就解脱，成就安乐。

那怎麽样去观察即空、即假、即中？我们看佛陀的开示。

这地方讲六识，六识对我们的引导很重要，六根门头会产生六种的了别性，对我们的心会产生一定的影响。现在我们讲依止鼻根去相对于香尘的时候，产生鼻识的了别性，而这了别性我们应该观察它是即空、即假、即中，我们就能还它本来面目，而把鼻识的相状会事入理，把它转成如来藏妙真如性。你要能够观照，你就会把这些生灭的因缘，当下转成不生灭的佛性。问题不在外境，问题是你能不能转。

总标三界
阿难！又汝所明『鼻香为缘，生于鼻识。』此识为复因鼻所生，以鼻为界？因香所生，以香为界？

阿难！正如你过去所能够明白的道理。我过去在大乘方便教法讲到：我们依止鼻根去接触外在的香尘，这二种因缘的相互碰撞，而产生一个明了分别的鼻识。这段经文也说明了菩萨的所观境面对鼻识的时候，应该怎麽办？

鼻识，其实佛陀讲得很清楚了，『鼻香为缘，生于鼻识。』其实它是一个因缘所生法，但是我们凡夫碰到因缘所生法的时候，产生一个坚固的执着，我们认为这鼻识是真实体性的，产生迷惑颠倒。

佛陀也就顺从我们凡夫的心情，我们也假设这鼻识是有自体的。那你想一想看，一个有自体的鼻识，它到底是从什麽地方来呢？是从鼻根所生，以鼻根为它的根本，为它的界限？还是以香尘所生，以香尘为根本，以香尘为界限呢？

妄相无体

非因鼻生
阿难！若因鼻生，则汝心中以何为鼻？为取肉形双爪之相？为取鼥知动摇之性？

若取肉形，肉质乃身，身知即触，名身非鼻，名触即尘，鼻尚无名，云何立界？

若取鼥知，又汝心中以何为知？

以肉为知，则肉之知，元触非鼻。

以空为知，空则自知，肉应非觉，如是则应虚空是汝，汝身非知，今日阿难应无所在。

以香为知，知自属香，何预于汝？

若香臭气必生汝鼻，则彼香臭二种流气，不生伊兰及旃檀木。

二物不来，汝自鼥鼻为香为臭？臭则非香，香应非臭。若香臭二俱能闻者，则汝一人应有两鼻，对我问道，有二阿难，谁为汝体？

若鼻是一，香臭无二，臭既为香，香复成臭，二性不有，界从谁立？

阿难！若因鼻生，则汝心中以何为鼻？为取肉形双爪之相？为取鼥知动摇之性？

(不自生)阿难！假设这个鼻识是鼻根所生，那你心中当中到底是以什麽为鼻根呢？

(总标)你的鼻识是有自体的，而这个自体是由鼻根把你创造出来。佛陀说：那什麽是鼻根？(浮尘根)肉团所形成的二个手指下垂的相状，也就是我们一般说的鼻子，眼睛可以见的浮尘根；(胜义根微细的四大，略似神经系统)还是能够鼥闻了知动摇差别之性的胜义的鼻根呢？

这个根到底是浮尘根还是胜义根呢？

若取肉形，肉质乃身，身知即触，名身非鼻，名触即尘，鼻尚无名，云何立界？

(浮尘根)假设你的鼻识是从浮尘根所生，这浮尘根是肉团所成，身为一个肉质的东西，它是属于身根的一部分，而身根所了知的是一个触尘，所以应该叫身根而已经不能叫鼻根，而它所对的境是一个触尘，根本就不是香尘。其实严格来说，这浮尘鼻根连鼻根的名称功能都不可得，又怎麽能够生起鼻识呢？

你连鼻根的功能都不能安立，其实它就是一种身根，怎麽能够生起鼻识呢？

若取鼥知，又汝心中以何为知？

(破胜义鼻根)若鼻识是从胜义鼻根所生，你的鼻根产生了知香臭功能，那个了知性是从哪里来

的。

我们看这段经文，佛陀其实都不是在破鼻识，佛陀在破鼻根。为什麽？因为鼻识从鼻根所生，鼻根破了鼻识也就破了，把根本破了，那它所生的鼻识也就了不可得。
　　若从鼻根所生，那鼻根的了知性是从哪里来呢？
　　以肉为知，则肉之知，元触非鼻。

鼻根身上的肉团而产生一种鼥知之功能，这是肉团的鼥知，那这样讲它是属于身根，它所对的是触尘，所对是触尘那它根本不是鼻根，因为鼻根所对的是香尘，这样讲跟前面浮尘根的意思是一样，所以以肉为知是不能建立。
　　以空为知，空则自知，肉应非觉，如是则应虚空是汝，汝身非知，今日阿难应无所在。

我鼻根的知是鼻孔当中的虚空，产生一种了知性，那这样讲虚空自己能够产生了知，产生鼥闻的功能，那你肉团的鼻根反而没有感觉，那这有问题。那如此一来，应该整个虚空就是你阿难，因为虚空有感觉，你的肉团没有感觉，那麽虚空变成是你阿难之身，而你阿难之身反而变成没有知觉，那这样子讲，你阿难的色身应该无所在，因为虚空是无形相的，而虚空变成了你，你变成了虚空，应该你的色身就无所不在啊！也就没有所谓形相的问题，但事实上不合道理。
　　以香为知，知自属香，何预于汝？

你说我的了知性是由香臭的味道所生的，那这样子你产生的鼥闻之性是属于香尘，是香尘所生，那跟你阿难有什麽关系呢？味道自己可以产生一个了别性，那跟你阿难有什麽关系呢？
　　若香臭气必生汝鼻，则彼香臭二种流气，不生伊兰及旃檀木。
　　这段经文是扣着前面以香为知而来的。
　　佛陀说以香为知，那这样子香产生知，跟你阿难有什麽关系？何预于汝？

阿难尊者说：跟我有关系，为什麽没关系？香产生知，但是我鼻根产生香(A产生B，B产生C，所以我们也可以说A产生C。)
香产生知，那这个香那里来呢？香是我鼻根产生的，那也可以啊！那跟我还是有关系，我产生香，香又产生知，所以知跟我有关系。

佛陀说：你说香臭之气是你鼻根产生的，如此一来香臭二种流动之气，就不必生于伊兰树跟栴檀木。

伊兰树是世间上最臭之树，它那个臭味发动出来的时候，四十由旬都可以闻得到，它的华非常美丽是红色的，要是有人去吃到它的华、它的果实，当下癫狂而死，它的味道就像死尸一样，四十由旬都可以闻得到。
　　栴檀木是世上最香的，点上小小的一铢，在四十里内都可以闻其香气。

佛陀的意思是说：既然你的鼻根可以产生香臭之气，那香臭之气就不必生于伊兰树跟栴檀木，你鼻子自己可以产生。(佛陀先做一个按定跟假设，以下再正式的破。)

二物不来，汝自鼥鼻为香为臭？臭则非香，香应非臭。若香臭二俱能闻者，则汝一人应有两鼻，对我问道，有二阿难，谁为汝体？

既然香臭之气都是你鼻根产生的，那我问你一个问题，假设香臭二种的东西不来你的鼻根的时候，那你说你可以产生香气，那你自己去鼥闻你自己的鼻根，到底是香还是臭呢？事实上臭就不是香，香就不是臭，这二个东西是不同性质的。一个正常的是可以同时闻到香，也可同时闻到臭，而这香臭的味道是你产生的，而且你都能够闻得到，那表示你一个人就俱足二个鼻根，一个鼻根产生香气，一个鼻根产生臭气，因为香臭的体性不同，那你的鼻根可以产生香臭，那表示你有二个鼻根。这样子讲，请问我成佛之道的人就有二个阿难，那谁是真的阿难，谁又是假的阿难呢？所以这是不合道理。
　　若鼻是一，香臭无二，臭既为香，香复成臭，二性不有，界从谁立？

事实上鼻根只有一个，这样子讲鼻根能够同时产生香，也可以同时产生臭，那表示香臭二种气味，应该把它合为一体，臭已经变成香，香也变成了臭，二种差别的体性就变成不存在了，那麽世间上香跟臭的界限又怎麽安立呢？这是不合道理的，你说你的鼻子产生香气，是非常不合道理的，你为什麽一个鼻子可以产生这麽多香气，而每一个香气的差别性都不同，是不合道理的。所以我们说了别性从鼻所生是不合理的，所以它不能自生。
　　非因香生
若因香生，识因香有，如眼有见，不能观眼；因香有故，应不知香。知即非生，不知非识，香非知有，香界不成；识不知香，因界则非从香建立。

(非它生)假设我们鼻子的了别性是从香尘所生，如此一来，鼻识就应该以香为它的根本。如眼有见，不能观眼，譬如眼根产生见的功能，它可以向外看到山河大地，看到花、看到佛像、看到灯光等等，但是你的眼根不能看到你自己的眼睛，因为识不能见自己，自己不能见到自己，眼不自见，自己可以看到别人，但是你自己不能看到自己，这是一个基本原则。
　　因香有故，应不知香。

既然鼻识是因香尘而有，那鼻识跟香尘已经变成一体的东西，那就不能够去鼥闻香尘才对阿！

因为你自己不能了别你自己。

这地方有二个问题：一、知己非生。你说我鼻识能够了别香尘，那表示你的鼻识非香尘所生，因为香不自闻，你可以闻得到香，表示鼻根跟香二个是不同的东西，才能够产生能所的作用，所以知的话，表示鼻识非香尘所生。二、不知非识，说我的鼻识不能了别香尘，那你不能了别香尘，身为一个识最大的功能就是了别香尘，你这识产生以后不能了别香尘，那你根本就不是一个识了。

香非知有，香界不成。

你说你的鼻识不能了别香尘，不但连鼻识不能建立，连香尘都不能建立。为什麽？因为香非知有。身为一个香尘，它本来就是无情的物质，它必须假借鼽闻的功能，才能够把香气显发出来，你现在鼻识既然不能鼽知香尘，那连香尘的界都不能建立。

识不知香，因界则非从香建立。

(总结)既然鼻识不能了别香尘，那鼻识绝对不是从香尘所生，是不能它生的。

非因共生　既无中间，不成内外，彼诸闻性，毕竟虚妄。

(非共生)我们前面讲过很多次，鼻也不能生，香也不能生，鼻跟香合起来当然更不能生，因为中间的界限是不能成立的。你不能够说一个有情的鼻根跟一个无情的香尘创造一个鼻识，这个鼻识一半是有情一半是无情，那根本就不合道理，这个体性不能安立，所以这个中间是不能建立起来的。中间既然不能建立，那内在的鼻根外在的香尘也不能建立，166鼻识所产生的闻性，其实它是一个虚妄的相状。

不自生，不它生，不共生，结论就是无生。为什麽无生呢？

因为它因缘生所以它无生。那是因为你有这个业力，所以你跟这个外境碰撞的时候，会创造一个假相的味道，当你把这福报弄尽的时候，这味道就消失了。其实你在吃东西很香，你不要以为那个东西真的很香，你不要这样想，那是因为你有福报。一个菩萨要知道，你把吃的福报花完的时候，你吃什麽东西都不香了。

这即空、即假、即中的道理你要把它参透，你才知道怎麽修行。你要是一天到晚心外求法，说这个东西真的能够产生香气，那你就完了！你一天到晚心外求法，你一辈子找不到你的家，你没办法回家的。

即空、即假、即中，为什麽说我们今天遇到一个外境，你透过即空、即假、即中的道理，你就能够把它转成如来藏妙真如性。

家在哪里？

每一个法都是你的家，每一个法也都不是你的家。

大乘佛法就是这麽妙，每一个法都是颠倒的，每一个法也都是成就的。你的心颠倒，什麽东西都是颠倒的，你看到佛像也颠倒，有些人看佛像看到着魔。诶！佛像开始对我笑了，那就完了！佛像没有错，错在你那一念颠倒攀缘的心。

外境永远没有所谓的对错，你要是对，所有东西都对，你要是错，所有东西变成错误。所以我们看到外境有问题的时候，你要赶快知道是你内心出状况，你起颠倒了。

《愣严经》处处在讲这个道理，其实「一切浮尘，诸幻化相，它是当处出生，随处灭尽」，它只是一个幻妄称相，但是你也不能离开它，因为它的体性，其性真为妙觉明体，要把它参透了你就能就路还家，你要参不透你就继续流转。世界上就是这个道理。

结妄归真

是故当知，鼻香为缘，生鼻识界，三处都无，则鼻与香，及香界三，本分因缘非自然性。

从因缘即假的道理来说，依止内在的鼻根去攀缘外在的香尘，而产生一种了别的鼻识，的确是有它业力所显现的假名假相假用，菩萨也不能忽略这个道理；但是三处都无，它的真实体性都不可得，都是缘起性空的。鼻跟香尘跟中间的鼻识，其实它都是非因缘非自然，都是空有同时，空有无碍，都是不变随缘，随缘不变的如来藏妙真如性。

鼻识主要了别的是一个香尘，但是也有例外的情况，在高僧传里面讲到一个印度来的法师，他的鼻根去碰撞外尘产生的鼻识的时候，他的了别性特别强。167一个印度来的法师他不懂得中文，但是你拿春秋战国的书给他闻，他闻后说：喔！这里面有血腥的味道。他能够把味道闻出来。你拿易经给他闻，他说这里面有玄妙的味道。照理讲这是眼识所缘，但他鼻识能够闻得出来，表示这个人过去有些禅定的善业。

在《愣严经》后面会说，一个圣人他证得我空法空的道理以后，他六根互用，他的“界”全部打破了。眼根一定要对色尘产生眼识，这是对凡夫障碍的人说的，一个初地的菩萨他的眼睛可以看色尘，他眼睛也可以听声音，他眼睛也可以闻香，所以讲即空、即假、即中。

如果说眼识是真实的，那就不能改变；既然我们可以透过修行，透过忏悔业障积集资粮改变，那表示它是因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，所以就构成即空、即假、即中的道理。

“即空”是菩萨的一个安住跟解脱；“即假”就是告诉菩萨你要多多的积功累德，你才能够从

一个凡夫的假相，变成一个菩萨的假相，最后变成极乐世界的假相，最后变成一个成佛的假相，成就诸佛万德庄严的假相。

假相你也不能说它不好，它可以摄受众生。所以一个人完全不重视假相，你就没办法修大乘佛法，但是你不重视即空，那你就苦恼很多，一个苦恼的菩萨你也走不下去。所以即空、即假，这二个都是缺一不可。

子四、明舌识界即藏性。

当我们内处的舌根，去接触外处的味尘，这二个东西相互碰撞的结果，产生现前明了的分别功能叫作“舌识”。菩萨怎麽从这样的一个假相当中，去把它会事入理，把这生灭的因缘转成我们的真如佛性呢？应该怎麽去观察它，从相里面回家，“就路还家”。这明明是个相状，菩萨是怎麽从相状当中悟入真理？

总标三界

阿难！又汝所明『舌味为缘，生于舌识。』此识为复因舌所生，以舌为界？因味所生，以味为界？

阿难！又如过去你所能够明白的道理。我常常说：依止内处的舌根去攀缘外在的味尘，这二种因缘的作用，而产生舌的了别性，叫舌识。

这段正是说明这段经文我们所要观察的对象是舌识，也正是说明舌识是因缘所生法，是不自生不它生不共生。佛陀先标出这个道理再详细说明，说它为什麽是因缘所生法。

我们先做一个相反的假设，说这个舌识不是因缘所生，它是有真实体性的，那这个体性是舌根所生，以舌根为根本？还是它是味尘所生，以味尘为它的根本？

佛陀先提出二个问，再一一的把这样的假设破掉。

妄相无体

非因舌生

阿难！若因舌生，则诸世间甘蔗、乌梅、黄连、石盐、细辛、姜、桂，都无有味，汝自尝舌为甜为苦？若舌性苦，谁来尝舌？舌不自尝，孰为知觉？舌性非苦，味自不生，云何立界？

(非自生)阿难！若舌识是有自体的，那这自体是从哪里来呢？是舌根把它创造出来的。舌识因舌根所生，如此一来舌根本身就产生了别酸甜苦辣的味道。这样子讲的话，世间上的那些物质甘蔗、乌梅、黄连、石盐、细辛、姜、桂等等，那都变成不需要有味道了；甘蔗是甜味、乌梅是酸味、黄连是苦味、石盐是咸味、细辛、生姜、肉桂都是属于辣味。那你舌根自己可以创造了别味道的功能，那这些味道就不需要了，不需要来当作助缘。

既然如此，你可以根据你的舌识来尝尝你的舌根，它是甜的还是苦的呢？你舌根创造了舌识，那你舌识可以反过来去尝尝你的舌根，假设你舌根的体性是苦的(包括甜的，有味道的情况)，那到底是谁来尝舌根而知道苦呢？因为舌识由舌根生，那舌识跟舌根变成一体了。要二个东西相互作用，一定要有个能所，才能够尝一个味道，二个变成一体，你根本不能够去尝，不能够自己尝自己，这不合道理。

舌不自尝，孰为知觉；既然舌识不能去尝舌根，味道这个知觉又怎麽安立呢？所以说你尝到舌根是甜是苦，根本自相矛盾。

舌性非苦，味自不生，云何立界？假设你舌识去尝舌根的时候，是完全没有味道的，那表示你这个舌识的了别味道的功能，根本不能建立起来，那麽舌识跟舌根的界要怎麽安立呢？因为身为一个舌识它就是了别，了别外在的酸甜苦辣，你了别的结果是什麽味道都没有，那你这个舌识根本不能够安立，所以从根而生不合道理，不能自生。

非因味生　若因味生，识自为味，同于舌根，应不自尝，云何识知是味非味？

又一切味，非一物生，味既多生，识应多体。识体若一，体必味生，咸澹甘辛，和合俱生，诸变异相，同为一味，应无分别。分别既无，则不名识，云何复名舌味识界？

(非它生)若我们舌头能够了别酸甜苦辣是外面有味道而生的。说你为什麽能够产生了别呢？是味道产生出来。如此一来，我们的舌识就变成酸甜苦辣的一部份了，这样子就如同前面舌根的道理，你自己就不能去尝这个味道一样，你自己不能尝自己，那你怎麽又能够了别这个味道，是有味还是无味呢？既然你舌识是从味道创造出来，你就不能去尝味道了，自己不能够了别自己的。

又一切味，非一物生，味既多生，识应多体。

又世界上一切味道，所谓的酸甜苦辣它并不是单一的物质所生，味道是多元化所生的，那你所生的识体也应该多元化才对啊！

识体若一，体必味生，咸澹甘辛，和合俱生，诸变异相，同为一味，应无分别。分别既无，则不名识，云何复名舌味识界？

既然所生的识是一，那表示这个味尘也应该只有一才对；所生的识是一，能生的酸甜苦辣的体性也应该只是一才对，那表示咸澹甘辛，这种味道又变成同一个味道，就没有分别了。

咸澹甘辛，它的味道的产生有三种情况：一、俱生，与生俱来就有这种味道，譬如甘蔗与生俱来就是甜的，黄连与生俱来就是苦的，这叫俱生。二、和合生，是经过二个以上的东西和合，比方说黄豆跟盐巴跟面粉加以和合而产生了酱油，这个味道的产生，是经过二个物质以上的和合产生的。三、变异生，经过成熟的过程而产生的，比方说水果，它还没有成熟之前是酸涩的，成熟以后变成甜的，这叫变异生。它有和合生味，俱生味跟变异生味。

既然它所生的自体是一，那它能生的味道也是一才对，应该没有分别才对。酸甜苦辣既然没有分别，那识就不能构成识了，因为你尝什麽味道都是一样，那麽怎能够叫做舌识呢？识就是要产生差别了别，那舌识界又怎麽说以舌根相对，味尘产生舌识呢？这三个皆不能安立，所以我们不能够说它生。

非因空生　不应虚空生汝心识。

(无因缘生)因为虚空是无情的，你不能够说一个无情的虚空，来产生一个有情的舌识，这个是不合道理的。

非因共生　舌味和合，即于是中元无自性，云何界生？

舌根跟味尘二个和合。我们前面也讲过很多次，一半是有情一半是无情，所以体性掺杂溷滥，所以中间的体性根本不能建立起来，所以怎麽能够产生一个舌识界的功能呢？这是不合道理的。

结妄归真

是故当知，舌味为缘，生舌识界，三处都无，则舌与味，及舌界三，本非因缘非自然性。

我们从因缘即假来说，依止舌根去攀缘味尘，而产生一个舌识，从当下的因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，从过程来说，每一件事情的过程，我们的确要承认它有它暂时的假名、假相、假用；但是从它的真实体性来说是三处都无，来无所从，去无所至。去无所至，是缘生无性当体即空的。

168身为一个菩萨，对于空有的二种相貌，应该要保持非因缘非自然，即因缘即自然，空有无碍的中道实相的观察。这样子你就能够把这种虚妄相，把它拉回到真如本性。任何一件事情你要能够正确观察，每一件事情都是回家的路，都是趋向于返妄归真的道理。

「不迷、不取、不动」我们一再强调关键在“不迷”，其实这，不迷、不取、不动，也不是佛教专有的，我们看看孔夫子的一生你也看得出来，他的修学也是以“不迷”作根本，才能够产生“不取”、产生“不动”。

有一天，孔夫子带着学生到处游学，来到陈蔡中间一个叫匡地的地方，结果被军队团团围住，当时的情况非常紧张，马上就会招来杀身之祸。身为大弟子的子路就带着学生拿着刀剑，到处跑来跑去做一些防卫的工作。正当子路忙来忙去的时候，看到孔夫子弦歌不辍，在那边弹弦，而且悠悠自在。

子路非常紧张说：孔夫子啊！这都是什麽时候了，你老人家还弹琴？

孔夫子说：来来来，吾语汝道。我跟你讲个道理，你先不要紧张，你坐下。

孔夫子说：子路，我这一生，避穷久矣。我一生当中都在逃避这穷困的因缘，但是我逃得掉吗？穷困还是现前，这是我命运如此。

孔子又说：我一生当中，求通亦久矣。追求通达也追求很久，但是我通达现前吗？也没有，这是我时运不佳。

孔夫子说：身为一个仁人君子，在大环境小人当道，礼崩乐坏的时代没有个人的亨通可得。我今天既然能够传承文武周公这种圣贤之道，我自然知道我自己的定位跟我的因缘，只要上天不毁灭我，我就不会死亡；因为我的定位很清楚，我传承是圣贤之道，外在的因缘你不要去紧张。

这时子路说：孔夫子你这勇气是怎麽来的呢？

孔夫子说：要说世间上的勇气有三种：一个是匹夫之勇，暴虎冯河匹夫之勇也，一种人他能够单手去跟野兽抗拒，这是匹夫之勇，也不简单。二者是将军之勇，大将军率领大军在战场当中无所畏惧的杀敌，这是将军之勇。三者是圣人之勇，圣人在传承圣贤之道的时候，遇到穷困的因缘，他能够固守贫穷之道，无所畏惧，这个是圣人之勇。

孔子说：我安住的就是圣人之勇。

子路问：为什麽一个君子老是遇到穷困呢？

孔子说：君子固穷，小人穷斯滥矣。君子面对因缘，他也面对很多障碍，只在障碍当中它能够安住不动他的心，小人遇到障碍就乱动，就差别在这个地方。

这段孔夫子的开示，他主要是在强调圣人之勇，面临危险的时候能够无所畏惧。

孔夫子之所以无所畏惧，来至于他的智慧，他对天命参透，他知道即空、即假、即中的道理，才能够无所畏惧。生命就是一个过程，生命是没头没尾的，但是没头没尾的生命你也不能完全放弃，放弃你就丧失一个积功累德的机会。孔夫子他清楚的知道自己的定位，我今生来不是来

做官的，我今生来也不是来求生怕死的，我是来做我该做的事。

我们如果把生命的头切掉，尾巴也切掉，剩下过程，你就不会把成败看得太重。我们为什麼把成败看得太重呢？因为我们看生命是整块的，有头有尾的生命，那你就会把成败看得很重，把死亡看得很重。如果你把生命当做你每一个成佛之道的过程，那你就会无所畏惧，因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭。

我觉得孔夫子的圣人之勇，他所要强调的跟我们《愣严经》的观念是不谋而合，就是菩萨的不迷，不取、不动，重点在他能够对人生正确的观察，才能产生这种力量出来。
净业学园 41讲次 讲义82面
子五、明身识界即藏性。

169当我们在修学《首愣严王三昧》的时候，它对我们身心世界最大的作用简单的讲就是破障，破除我们身心世界的障碍。这一点我们可以从本经的序分，乃至于正宗分可以看得出来；序分的时候，是阿难尊者遇到摩登伽女的灾难，而请佛开示圆顿止观的法门；到了正宗分的二十五圆通乃至于整个五蕴魔境，佛陀都是着眼在破障的法门。

本经的障碍其实是有三个障碍要破除的：第一个是烦恼障，第二个是业障，第三个是鬼神障；烦恼障跟业障是属于我们内心的障碍，鬼神障是属于外在的障碍。外障是比较容易破的，本经是持《愣严咒》，以诵持神咒来破除鬼神障，其实它的重点还是在破除内障，因为本经的内涵跟意思是说：内魔不起外魔不生，内心的烦恼是根本。

破障的意义也就是说，比方说我们今天开一部车子要到高山去，虽然我们这车子的力量很大，我们的方向也很正确，但是在道路中间有一个很大的石头，你就开不过去了，你最后只好无功而返。我们在大乘的菩提道当中，虽然我们内心有很强烈的菩提心，也找到一个正确的法门，但是如果我们身心产生障碍，如果我们不知道破障法门，可能就是前功尽弃，乃至于堕入于天魔外道，最后就失掉了菩萨种性，所以破障法门是极度的重要。

从本经的学习，我们可以知道，当我们心中产生强大的烦恼，或者重大的业障现前的时候，你应该怎麼办？你说你念佛，你说你持咒，其实这个都是表面的对治。从本经的学习我们知道，当你认为身心状况不对的时候，最好的方式就是「正念真如」，你透过即空、即假、即中的观照，赶快把心带回家。当我们障碍现前的时候，最怕的就是你在障碍的过程当中产生迷惑颠倒，产生了坚固的执着，然后产生身心乱动，那就完了！

本经的意思就是说，你障碍现前的时候，你记住不要乱动！为什麼不要乱动呢？你不能取着。那怎能够不取着呢？你就是要有智慧的观照，即空、即假、即中。所以当我们业障现前的时候、烦恼现前的时候，你安住在不迷、不取、不动，你可以把所有的障碍降到最低，那暴风雨够把它降到最低。

这时候我们知道烦恼障、业障它是生灭法，烦恼障跟业障有一个最大的天敌就是时间，它熬不过你的时间，你只要不动，它很快就消失掉了。我们修行最大的忌讳就是乱动，盲目的乱动，为什麼会盲目的乱动呢？因为你没有智慧。所以我们不断的学习本经来加强自己的观照，使令我们达到不迷、不取、不动，这养兵千日你不知道你什麼时候用得到，也可能是你临终的时候，那一个烦恼现前，也因为《愣严经》的不迷、不取、不动，而把你保护住了。所以我们的确是要在平常加强不迷、不取、不动的能量，这一点是很重要的。
子五、明身识界即藏性。

当我们依止内在的身根去攀缘外在的触尘，而产生身体的了别功能叫做身识。当然身的了别是刹那刹那生灭的，事相是生灭的，但是它的本性却是如来藏妙真如性，“相妄性真”。我们不要被相状所迷惑，一定要安住在它的体性，你才能够不乱动的。
总标三界
阿难！又汝所明『身触为缘，生于身识。』此识为复因身所生，以身为界？因触所生，以触为界？

阿难！又如你过去所能明了的道理，我们依止内在的身根来碰撞外在的触尘，根尘的因缘作用，就产生现前的明了身识，我们产生冷热涩滑的感受。

这地方的所观境是身识，佛陀这道理已经讲很清楚，说这身识的产生，基本上是不自生也不它生，而是因缘所生的。就是我们前面所说的：「一切浮尘，诸幻妄相。」把浮尘幻妄相的生起已经讲得很清楚了，但是我们业障凡夫有需要再加以详细的开显，让它更加明白。

佛陀说：这身识到底是从哪里而来，你从什麼地方来？为什麼我们会产生对身体接触的一种感受跟了别呢？假设这个身识它不是因缘所生，它是有自性的，而有自性它就一定有一个来的处所。假设它是身根所生，从身根而来，那它就应该以身根来当作它的界限，身根到哪里它就应该跟到哪里，以身根为界限，或者是以外在的触尘所生，就以外在的触尘为它的根本，以它为界限。

佛陀提出二个问，来做这段经文的总标。佛陀要告诉我们去观察，其实这种身识了别的妄相，相状是有，但是它的体性是空的，妄相无体。

妄相无体
非因身生　阿难！若因身生，必无合离二觉观缘，身何所识？

(非自生)阿难！假若这身识是有自性的，而这身识是从身根所生，那这样子就有问题，事实上的情况，如果没有合离这二种触缘：“合”就是冷热涩滑跟我们身体相合，“离”就是冷热涩滑的因缘跟身体相分离。身为一个触尘，如果没有跟我们一种合离的作用，来当做我们身根所观的境，那麽我们的身识怎麽能够生起了别作用呢？没有冷热涩滑合离的触尘的作用，来产生我身根的觉观，我们又怎麽能产生身识呢？这个是不合实际道理的，所以说身识是从身根所生是不能建立的，不是自生。
非因触生　若因触生，必无汝身，谁有非身知合离者？

(非它生)若身识是单独从触尘所生，但实际上，假设没有身根的这种取境明了的作用，世界上又有谁能够不需要身根的明了，而能够去了别外在触尘的这个合离状态呢？你说这一阵风吹过来很冷，你连身体都没有，你怎麽会知道很冷呢？你一定要有身根在这个地方，然后有风吹，跟你的身体一接触，你才感觉得到很冷，所以没有身根的取境明了，光有触尘是不能构成身识的，这从实际的生活我们也可以感觉得出来，所以它也不能生。
非因共生
阿难！物不触知，身知有触；知身即触，知触即身；即触非身，即身非触；身触二相，元无处所，合身即为身自体性，离身即是虚空等相，内外不成，中云何立？中不复立，内外性空，则汝识生从谁立界？
(破根尘共生)破，分为二段。第一段先说明，所生的识是没有兼带的。
(总标) 阿难！物不触知，身知有触；

阿难！外在的物质是不能离开身体而有触知的功能，单单只有外境不能构成触知，必须假借外境跟身根二种的作用才能产生触知。

这段经文先把触知做基本定义，为什麽我们会感受到冷、感觉到热，必须有二个法交互作用，不能一个也不可以有三个，就是根尘识，只能够有二个，要嘛根跟尘，要嘛根跟识，不能有三个，也不是只有一个，只能有二个。
所以触知的作用是二个法的交互作用。
(正式破根尘共生) 知身即触，知触即身；
“知”是身识，我们身体对冷热涩滑的一种了别功能叫做“知”。

当我们的身识去了别身根的时候，这了别的功能是由触尘所生；反过来当我们的身识去了别触尘的时候，这了别的功能是由身根所生。譬如说你现在身体在这个地方，你身体当中有一个识的了别，你现在要注意你的身体会感到冷感到热，你那个讯息从哪里来？一定从外境来，你感到我很冷，你一定注意到有风吹，所以知身即触，你能够知道你身体的冷热，一定是假借外尘的因缘。反过来，你要看外面的风大不大，你要知道外境怎麽样，你从你的身体，知触即身，你要知道外面的空气到底是怎麽样，你一定是从身体的感受去判断。所以说，当我们了知身(身识)的时候，我们是由触来引发的，当我们去了知外境触的时候，是由身根引发的。我们不可能识跟身跟触同时作用，不可能！你要嘛跟身根在一起，要嘛跟触在一起。
(总结) 即触非身，即身非触；

假设我们身识的了别是由触尘所生，就不能兼带身根，你去注意风你就不可能注意身体，你去注意你身体的冷暖，你就不可能注意外面的风，这是很正常的，所以即身非触。你的了别识去注意身根的时候就不能兼带触，也就是说，你说识是根尘所生，但事实上，识在产生作用的时候，它不能跟根尘共同存在，它要嘛跟根活动，要嘛跟尘活动，根跟尘都在一起了，它们二个怎麽共生呢？识要嘛跟根活动，要嘛跟尘活动，它不可能同时跟根跟尘活动，它既然不可能兼带的跟根尘活动，它们二个就不可能在一起，不可能在一起当然不可能共生。这是第一个理由。

第二个理由，能生无决定。能生的根尘其实它自己的体性都不决定，你自己的体性都不决定怎麽能够共生呢？
(总标)身触二相，元无处所，

内在的身根跟外在的处所，所谓内外的处所根本就不决定。怎麽说呢？合身即为身自体性，离身即是虚空等相，内外不成，中云何立？

身为一个触尘，外面的冷风热风，冷风热风本来是外境，但是当它跟身体结合在一起的时候，它变成你身体的一部份；当风吹到你身体的时候，感到冷的感觉，外境的冷跟你身体的明了已经结成一体了，我们内外已经分不清楚了。所以当触跟根结合的时候，已经合为一体，没有内外的分别，只要当触(风)离开身体的时候，回归到虚空，这个时候回归到外在的事相，所以它有时候是跟我们一体，有时候又分成内外。所以说内在身根跟外在的触尘，处所根本就不决定，一个能生的内外处所不决定，怎麽能够产一个中间的身根呢？你自己的处所都不决定，怎麽能够产生中间的身识呢？
中不复立，内外性空，则汝识生从谁立界？

既然中间的身识产生不起来，那你的内根外尘也就了不可得，那我们的身识将以谁为界呢？既然内外性空，而你的识又由内外所生，内外本身的处所也不决定，那你当然不可能生起，就算

你生起你也不可能以谁为界，因为你连能生的内根跟外触，能生的这二个东西根本就没有固定的处所。

结妄归真

是故当知，身触为缘，生身识界，三处都无，则身与触，及身界三，本非因缘非自然性。

170

我们从前面知道我们身体的感受，基本上是不自生、不它生、不共生，是因缘所生。因缘所生它的确有它的假名假相假用，“身触为缘，生身识界”是讲因缘即假，但“三处都无”讲因缘性空；虽然它有它的作用，但是它没有真实不变的体性，它的体性是空寂的，它们三个都是非因缘非自然性的中道实相。

即空、即假、即中的触，我们可以从提婆达多的事情可以看得出来。佛陀在讲到提婆达多个人的行为，从《阿含经》小乘的经典的描述，提婆达多是个大恶人，他五逆罪犯了三个逆罪，一、杀阿罗汉，第二、出佛身血，第三、破和合僧。所以在《阿含经》里面，提婆达多可以说今生就现生堕阿鼻地狱。

当然《阿含经》是小乘的思想，讲业感缘起，它是从外在的事相来论断这个人，但大乘经典的态度就不一样，特别是《法华经》，在《法华经》提婆达多品，它讲到提婆达多讲到二个重点：第一、释迦牟尼佛在行菩萨道的时候，他曾经有一生做大国王，他想要学大乘法门，所以他放弃王位到深山去找一位阿斯陀仙人，向他礼拜做他的侍者，后来阿斯陀仙人把《法华经》的妙理传给国王。

而这阿斯陀仙人是谁呢？正是提婆达多。

提婆达多曾经教导过释迦牟尼佛，教导他修学《法华经》的一个老师。第二、《法华经》讲到第二个重点，提婆达多不但做过他的老师，还做过释迦牟尼佛增善的善知识，示现很多恶逆的因缘，来帮助释迦牟尼佛快速的成长。

释迦牟尼佛说：我之所以能够快速的成就六波罗蜜、四无所畏，十八不共，完全是提婆达多的帮助。

因为菩萨道在经典上说，菩萨道只要到初地以上，魔王都不敢动他。魔王不敢动他，那全世界没有逆境，所以初地菩萨以上的那些恶因缘，都是那些高手来示现。初禅以上魔王不敢动你，只有在欲界定的时候魔王还敢去干扰你，所以菩萨到后面的时候，都必须要另外一个菩萨来示现，来帮助他增上。提婆达多他正是扮演释迦牟尼佛增上的因缘。其实，提婆达多我们从大乘的了义经来看小乘的经典把它会通，也就是说，提婆多整个过程是以大悲心来造罪业，然后来帮助释迦牟尼佛增上。

所以在经典上说，佛陀派阿难尊者到地狱去拜访提婆达多，阿难尊者就问提婆达多说：你老人家在这个地方感觉怎麽样，这个地方刀山油锅很苦恼。提婆达多说：我在这里的感受，就像三禅的快乐一样。

这地方就跟我们本经的道理有接近，就是我们这一念身识即空、即假、即中。即假是麽意思？“即假”的意思就是差别性。你看这麽多地狱的众生，几千个几万个众生同时跑到刀山油锅去，每一个感受不一样，这个人感觉到很痛苦，这个人感觉到痛苦一点点，提婆达多他的身体跑到刀山油锅里面去，他的身心清凉快乐。

你说这刀山油锅有没有自性？当然没有自性，循业发现。

譬如在我们台湾的上空出现太阳，我们二千万人全部去晒太阳，同一个太阳照射到我们的身体，没有二个人感受是完全一样的，二千万人每一个人感受通通不一样，这就个是“即假”。为什麽“假”？因为它产生的作用不同，如果真实的话，每一个人应该相同，那太阳是真实的，感受也是真实的，那应该大家都一样。所以这地方就牵涉到因缘的问题「诸法因缘生」，既然牵涉到一种因缘，那就不能有自性。

我们透过对外境的即空、即假、即中，我们就会透过这三观从事相进入到一个真实的理体，而安住在不生不灭的《首愣严王三昧》。所以我们的心接触到外境的时候，一定要修三观，才能够会事入理、才能够会事入理。

六波罗蜜：(一)布施波罗蜜 (二)持戒波罗蜜 (三)忍辱波罗蜜 (四)精进波罗蜜 (五)禅定波罗蜜 (六)智慧波罗蜜。

四无所畏：谓正等觉无畏、漏尽无畏、障法无畏、尽苦道无畏。

十八不共：(1)诸佛身无失。(2)口无失。(3)念无失。(4)无异想。(5)无不定心。(6)无不知己舍心，于苦等之受，佛念念之中觉知其生住灭等相，而住于寂静平等。(7)欲无减，佛具众善，常欲度诸众生，心无厌足。(8)精进无减。(9)念无减，三世诸佛之法、一切智慧，相应满足，无有退转。(10)慧无减，指佛具一切智慧，又三世之智慧无碍故，于慧无缺减。(11)解脱无减，佛远离一切执着，具有为、无为二种解脱，一切烦恼之习悉尽无馀，即于解脱无缺减。(12)解脱知见无减，佛知见诸解脱相，了了无闇障。(13)一切身业随智慧行。(14)一切口业随智慧行。(15)一切意业随智慧行。以上三项，乃佛造作身、口、意三业时，先观察得失，后随智慧而行，故无过失，皆能利益众生。(16)智慧知见过去世无阂无障。(17)智慧知见未来世无阂无障。(18)智慧知见现在世无阂无障。

子六、明意识界即藏性

我们依止内在的意根来攀缘外在的法尘，而产生现前的明了识叫作“意识”。意识的作用刹那刹那生灭的，但是它的体性却是如来藏妙真如性，是我们众生本具的真如佛性。

总标三界

阿难！又汝所明『意法为缘，生于意识。』此识为复因意所生，以意为界？因法所生，以法为界？

阿难！又如你过去所明白唯识的道理，我经常讲一个观念，我们依止意根来攀缘法尘，这二种因缘的相互作用，而产生现前明了分别的意识出来。

这地方是说明我们对于整个法尘的了别，这意识它是因缘所生的，它不是自生也不是它生也不是共生。

此是为复因意所生，以意为界？因法所生，以法为界？

假设这意识是有真实性的，有真实性它一定有一个来的处所，假设它是因意根所生，以意根来当做根本，或者是由法尘所生，以法尘为根本呢？

妄相无体

非因意生

阿难！若因意生，于汝意中，必有所思，发明汝意；若无前法，意无所生。离缘无形，识将何用？

又汝识心，与诸思量兼了别性，为同为异？

同意即意，云何所生？

异意不同，应无所识，若无所识，云何意生？若有所识，云何识意？为同与异，二性无成，界云何立？

佛陀回答分二段：

阿难！若因意生，于汝意中，必有所思，发明汝意；若无前法，意无所生。离缘无形，识将何用？

佛陀说：阿难！假设这意识是由意根所生，换句话说，这意识是不需要经过法尘的刺激就能够生起了别作用，那这样子就有问题。佛陀说：在你意根的明了当中，你的意根一定要有一个所思缘的境界，才能够发明你的意识了别作用。意根它必须有一个所对的法尘才能够产生了知，譬如我的心攀缘佛像，我的心才能够产生信心，第六意识才能产生信心的作用。说我信心哪里来？你说我不要看佛像就能产生信心，不可能！你一定有一个所缘境，才能够产生一个心的作用。又譬如我看到他就很欢喜，那你为什麼要欢喜？因为你跟他很有缘。又如我看到这五欲的境界，我生起贪欲的烦恼。于汝意中，必有所思，仁者心中必有一物，你才能够产生意识的活动。你说我心里面本来无一物，那你的心是不能活动的，那你的心安住在“如”的境界，不可能！你识不能活动，识的活动必须在意根当中有一个所思虑的境界，才能够去触动你的意识。

假若没有法尘当做所缘境，那我们连能思惟了别的意根都不能生起，所以意根离开所缘的法尘，根本就没有形相没有作用，连意根都不能生，何况是识怎麼生起呢？就算你识生起，没有法尘，你识又能生起什麼作用呢？所以你说意识是由意根所生，这不合道理的，因为你缺乏了法尘的所缘境，你连意根都不能生，何况是意识，所以自生是不合理的。

二、又汝识心，与诸思量兼了别性，为同为异？

(同异的差别)又者，你的第六意识跟诸思量(意根第七意识)的了别性，意根创造了意识这二种的了别性，到底是相同还是不同？第七意识把第六意识创造出来，那麼这二个是相同还是不同？

同意即意，云何所生？

第七意识的意根把第六意识创造出来，那这二个是相同的，既然是相同就没有能生所生的差别，二个完全相同那谁生谁呢？所以构不成能生所生的问题，所以相同是不合道理的。

异意不同，应无所识，若无所识，云何意生？若有所识，云何识意？唯同与异，二性无成，界云何立？

第七意识的意根把第六意识创造出来，创造出来以后，，这二个了别性就完全不同，那这样子表示什麼呢？我们得到一个答桉，应无所识。表示这二个识根本没有了别的作用，完全是个物质，因为第七意识把第六意识创造出来，创造二个完全不同，就好像父亲生起儿子，父子二个完全不相应，这不合道理，唯一的解释就是这二个完全是物质才有可能。如果完全是心法，父亲创造儿子，这二个一定要有一点相类似，若完全不同就表示这二个都没有明了性，既然若无所识云何意生？既然是一个物质没有了别性，那又怎麼说意根生起意识呢？

若有所识，云何识意？假设第七意识把第六意识创造出来，而二个都还有了别性，那我们又怎麼去区分，这是第六意识的了性，这是第七意识的了别性？没办法区分。

唯同与异，二性无成，界云何立？不管是相同，不管是不同，这二种体性都没办法建立。怎麼能够说是意根去生起意识，这样的界是不能建立起来的。所以单单是从意根来生起意识，是不

合理的。
　　非因法生
若因法生，世间诸法，不离五尘，汝观色法，及诸声法、香法、味法、及与触法，相状分明，以对五根，非意所摄。

汝识决定依于法生，汝今谛观法法何状，若离色空，动静、通塞、合离、生灭，越此诸相，终无所得。生则色空诸法等生，灭则色空诸法等灭。
　　所因既无，因生有识，作何形相？相状不有，界云何生？

若因法生，世间诸法，不离五尘，汝观色法，及诸声法、香法、味法、及与触法，相状分明，以对五根，非意所摄。

(非他生、总标)若我们的意识完全是由内在的法尘所生，世间上一切的诸法，不离开五尘，你仔细的观察色法、声法、香法、味法、及与触法，以上五尘的相状是非常清楚分明，来相对于五根产生了别性。但是外五尘其实不是意根所收摄，当我们的第六意识在看到外境的时候，我们是看到自己的法尘，比方说你现在看到莲花的灯光，你第六意识在了别的时候，是眼睛去攀缘外境，但是你真正受用的的是你心中的法尘；你一定要取到莲花然后落到你的心中，你才可以攀缘；你攀缘不到外在法尘，你是把它取进来，然后放到你的心中再去攀缘，要这样的一个过程。所以我们第六意识是不能直接攀缘外境的，一定要把外境拿到以后，然后丢到心中去，变成一个落谢的影像你才攀缘；外五尘是非意所收摄，我们只能攀缘内心的法尘。

汝识决定依于法生，汝今谛观法法何状，若离色空，动静、通塞、合离、生灭，越此诸相，终无所得。生则色空诸法等生，灭则色空诸法等灭。
　　所因既无，因生有识，作何形相？相状不有，界云何生？
　　(正式破第六意识是法尘所生的道理)

我们的第六意识假设是决定依法尘所生，那你应该仔细的观察“法法何状”；第一个“法”是指内法尘，第二个“法”是指外在的五尘。你应该去观察内法尘跟外在的五尘，这二个之间有什麽相互的关系？事实上离开外在色空色尘，我们因有色空的对比产生了色尘，有动静的相互作用产生音声，由通塞的相互作用产生香尘，乃至于由身体的合离产生触尘，而当我们这种生灭的法尘，离开了前面五尘终无所得。生灭，越此诸相，终无所得。身为内法尘的这种生灭相，假设离开前面五尘的作用，你就得不到影像，因为法尘它正是外在的五尘的一个落谢的影像，所以离开了外在的五尘，你根本没有内在的法尘。
　　生则色空诸法等生，灭则色空诸法等灭。
　　当法尘生起的时候，你外在的五尘就有，当法尘消失的时候，外在的色空诸法也消灭。
　　所因既无，因生有识，作何形相？相状不有，界云何生？

(结论)你能生的法尘都要随着外在的五尘而生灭，可见得你能生的法尘，根本没有自性。你能生的法尘尚且没有独立的体性，那你依止法所生的第六意识，有什麽相状可得呢？第六意是由法尘所生，生为一个能生的法尘，你自己都做不了主，你都还要受外在的五尘影响，它生你就生，它灭你就灭；所以说能生的法尘既然是没有自性，所生的识也就没有自性，所生的识既然没有自性，那第六意识又怎麽安立这个界呢？第六意识完全是法尘所生，是不合道理的。
　　结妄归真
是故当知，意法为缘，生意识界，三处都无，则意与法，及意界三，本非因缘非自然性。」

171我们得到一个结论，当我们遇到外境刺激的时候，产生意识的分别，其实这意识的分别它是因缘即假，有它暂时假名假相假用，但是它的体性是缘生无性当体即空。我们的意识界基本是非因缘非自然，是即空、即假、即中。
　　第六意识在我们整个八识当中的作用，可以说是最强烈也最重要的。

「动身发语独为最，引满能招业力牵。」学过《唯识》的人都知道，我们一个人身体快乐跟痛苦的感受，主要是二个部份，一个是业力，第二个就是你的思想。

业力的影响是短暂的，譬如我们今天看到某一个事情，我们第一刹那的感受那真的是业力，那真的是万般皆是业，半点不由人，看到他你就不喜欢，看到这件事情你就痛苦，这一部份你跑不掉。但是等到第二念，你的了别名言分别生起的时候，这跟业力都没有关系了。《愣严经》讲我们中第一枝箭，那是业力，你跑不掉，但是第二枝箭射进来的时候，那跟你的思想有关系，你做的是一个正面的思考或是负面的思考。

我们做一个很简单的测试，譬如有一个五百cc的杯子，里面装半杯的柳橙汁，你看到它你产生什麽样的思想？有二种人：第一种人：唉呦，太好了！这柳橙汁还有半杯可以用。他看到的是柳橙汁这一部份，所以他看到以后欢喜一整天，这种人生命大部分都在快乐当中。因为他的思想会主导他的感受，我们讲过我们第一刹那是业力，第二刹那以后就是思想主导。有一种人是看到半杯柳橙汁，他不看柳橙汁，他看到的是吃掉空的那一部份。糟糕！柳橙汁被吃掉一半，产生负面的思考，这个人生命当中痛苦的时间非常的长，不管他的福报有多大。

我们在思考事情，你产生正面的思考跟负面的思考，这是非常重要，从《唯识》的角度说，某一个人跟某一个事，它是无自性的，它到底是在伤害你，还是在帮助你，是你自己决定的，你认为这个人是你的善知识，他就扮演善知识的角度。你经常产生负面的思考，这个人一天到晚

障碍我，他果然障碍你，他一定障碍你，他绝对障碍你，他一辈子障碍你。其实这跟业力没有关系，我们一般人会说我业障很重，其实这跟你的业障没有关系，那是你思想错误，跟业障没有关系！

「动身发语独为最，引满能招业力牵」

它会驱动你的身体，去造业。也会发动你的嘴巴，去造业。而这个造业的力量

是最大的，所造的业，有重大的业，叫「引业」。比较轻微的业，叫「满业」。「引业」是影响总报，「满业」影响别报。那麼会招感一种强大的业力，而牵引我们的第八识去投胎。所以我们在阿赖耶识创造了今生，但是你今生当中，又造作很多的业。这个业是谁造呢？是你第六意识造的。所以很多人说：我今天我用手，去偷人家东西，我把手砍断。没有用！我们要知道，「动身发语独为最」。其实你用手去偷东西，跟手完全没有关系。一点关系都没有。这是「心」带动它去做的。所以心灵是造业的根本。

净界法师：楞严经十卷（八）

净业学园 42讲次 讲义84面

172我们上一堂课讲到，当我们的意根去接触我们内在的法尘，会产生一个现前的意识了别的作用，而这个意识本身它是不自生，不它生，不共生，是觅之了不可得；它是一个即空、即假、即中的法。我们若用“即空”的道理来观察意识，那当然就是觅之了不可得，每一个人是平等的，但“即假”就有很多的差别，我们讲到什麼叫“即假”？“即假”的意思就是一为无量，无量的差别相，就构成我们不同生命的苦乐的一个因缘。

为什麼我们的第六意识在我们快乐跟痛苦扮演重要的角色呢？

从《唯识》的角度说，我们一个人快乐跟痛苦，受了二个因素的影响：

第一个是业力，我们讲说唯识所现。唯识所现的“识”指的第八识，首先第八识会把我们的身心世界根据我们的善恶业力，如实的现出一个苦乐掺半的身心世界出来，这一部份我们是只有认命没有其它方法，万般皆是业，半点不由人，而且很多的业都是前生造的，跟今生也没有太大关系，所以唯识所现，这个是第八识主导，我们面对第八识只有认命没有其它的方法。

第二个唯识所变，当我们的第六意识去接触业力的时候，第一刹那是无分别的，第二刹那我们的思考模式开始现起，开始主导外境，在外境产生变化，你可能会变得更好，也可能变得更糟。这一部分对我们的影响就非常的强烈，而且时间也特别的长，这一部份你应该自己可以改变。比方说，我们每一个人身体都有病痛，因为我们前生都有杀业。我不知道诸位遇到身体的病痛的想法是什麼，我们读蕅益大师的「灵峰宗论」，我们可以知道蕅祖的想法是什麼，蕅祖说：「病是吾辈良药」，他把病当做是一种药
，我因为病痛能够消除无始妄想，我这个人本来妄想很多，想要去这、想要去那，攀缘心很重，本来要对治这个妄想很困难，诶！有病痛，刚好什麼都不要想，它能够帮助我消除我无始妄想。第二、「看破此生虚妄」原来生命是不真实的。

第三、「增长苦空无常无我观」无常无我的智慧是很难修学的，我们本来是要去读《阿含经》去闻思，才慢慢的栽培智慧观照，但是现在都不用，只要有病痛，这个善知识你全部俱足。

所以有人说病痛到底是一个魔障，还是善知识呢？

答桉只有一个：很难讲！你把它想成它是病障，那它永远伤害你，让你沮丧，让你退转；你把它当做考验，诶！这是我善知识，因为有它，所以让我对生命的体验更深，它变成善知识。

所以你说一个东西它到底是毒药还是良药，其实是我们自己决定，你的思考模式。不用说佛法，现在世俗的心理学家也得到证实，一个人经常培养正面的思考对你的身体有帮助，他说一杯水，这一杯水你一天到晚骂它，那个水分子会改变，这个水变成很乱，你喝下去对你有伤害；你对这杯水经常的赞美它，说你好可爱，你很多优点，这杯水的结晶非常的整齐，你喝下去对你有好处。

所以我们的思考模式，真的会影响到外境对我们的影响，这也就是为什麼我们不断的要读圣贤之书，就是学习圣人遇到事情他是怎麼思考。佛陀、蕅益大师他也会生病，释迦牟尼佛他也示现病痛，但是他面对病痛的时候，他用什麼样的心态来面对，这点是要值得学习的。

业力的部分我们没办法改变，所以第六意识，比第八意识来得重要，因为第八识你改变不了，但是第六意识你可以透过对教理的学习，培养一个正面的思考，你把每一个事情重新定位，这样对你的生命会有变化的。

戊二、明性本具相

(疏通科判：讲义第九面，乙一、显如来藏妙真如性圆三谛理(分二：一、正明理性。二、广破馀疑。 在正明理性当中又四科：当机悔请。大众愿闻。如来答释。大众圆悟) 。

在如来答释中又分成二段：第一段、就事显理，这一段包括了七处破妄，十番显见，会事入理，会四科及四相，而入于不生不灭的如来藏之理，就事显理。

性本具相，就是在如来答释当中的第二大段。

明性本具相

。说明“性”，“性”指的是众生本具的如来藏妙真如性，这一念心性当中，它本来就具足即空、即假、即中的妙理。即空的部分我们就不讲，从即假当中，它讲到本具相。什麼叫“即假

”？我们现前一念心性它本来就具足十法界七大的染净之相，它本来就具足。
(分三：己一、当机疑问。己二、诃诫许宣。己三、正为开示)
己一、当机疑问。
疑问根据古德注解先作疏通。

阿难尊者听到会四科，所谓的“会事入理”以后他产生什麽疑问呢？佛陀前面这一科是会四科的事相，而入于如来藏妙真如性的道理，所谓即空、即假、即中，非因缘非自然的道理；非因缘非自然当中，“非因缘”显它有不变的体性。”非自然显如来藏有随缘的作用。阿难尊者对于“非因缘”这个观念产生了疑惑，说佛陀过去在小乘经典处处讲到「诸法因缘生」，而现在到了大乘，却说我们一切法的真实道理是非因缘的，所以这个地方阿难尊者产生很严重的疑惑。
执权疑实
阿难白佛：「世尊！如来常说『和合因缘，一切世间种种变化，皆因四大和合发明。』云何如来因缘自然二俱排摈？我今不知斯义所属！

173阿难尊者跟佛陀白告说：「世尊！您老人家过去经常讲到一个道理说，假借因缘的和合，才有世间上种种的依报正报的变化之相；依报叫外四大，正报叫内四大。而如此的变化之相都是由于地水火风的四大因缘和合有生，而也因为四大的因缘别离叫作灭。当四大结合的时候我们看到一个房子，看到一个树木，也看到我的色身；假设这四大别离了，我就看不到我的色身，也看不到房子，也看不到树木。所以这一切世间的变化之相，都是由于四大的和合跟别离来做发明的。

佛陀过去在《阿含经》也的确讲出这个观念，为什麽佛陀到了愣严会上，对因缘跟自然二种的道理皆加以排除呢？我对这其中的义理实在是不知道怎麽去会通？

这个地方阿难尊者所在乎的，不是佛陀排除自然，而是佛陀为什麽把因缘法也排除在外呢？
请佛开示　惟垂哀愍，开示众生，中道了义无戏论法。」

惟愿佛陀大悲，来开示我等凡夫，如何能够深入了解大乘的中道了义，所谓不偏空，不着有的真实无戏论的道理。」
我们讲一下：
佛陀初成道的时候，当初的印度有九十六种外道，当时的思想有二个重点：

第一个是无因缘论，认为一切法都是自然的，生命是没有理由的，说为什麽他生天，这是没有道理；他为什麽到地狱去，也没有道理，生命只是一个偶然，就像风一吹，树叶就到处飘；你为什麽出生就很有钱，那是你运气好；你为什麽身体多病，因为你运气不好，这完全没有理由，这种无因缘论构成断灭的思想。

第二、邪因缘论，生命的快乐痛苦是有因缘的，但是这是大梵天决定的。这个因缘是个邪恶的因缘，你做不了主的。

因为无因缘论跟邪因缘论的关系，佛陀初成道的时候，初转「四谛法轮」，就是以因缘论来破除外道的无因缘论跟邪因缘论，说出了杂染的因缘跟清净的因缘，而安立了「苦集灭道」四圣谛的法门。

这法门对于一个小乘根基的人，他很快能够舍离杂染的因缘，而安立清净的因缘，趋向于偏空的涅盘。但是在大乘佛法当中，这样的偏空涅盘，并没有把真实的本性找到，所以它这个地方还是有所欠缺。所以佛陀对于方便教法的因缘观，也加以排挤，因为它不了义，不是它错误。这跟外道的自然观不同，外道的自然观是完全错误。

佛陀在这个地方排除因缘而是指着它不了义，它没有把性具思想开展出来。这地方道出阿难尊者的疑问。
己二、诃诫许宣。
阿难尊者他提出疑问以后，佛陀做了二件事，第一加以诃责告诫，第二以大悲心来宣说。
应求施教
尔时世尊告阿难言：「汝先厌离声闻缘觉诸小乘法，发心勤求无上菩提，故我今时，为汝开示第一义谛。
佛陀先讲为什麽排挤因缘的主要理由。

佛陀跟阿难尊者说：「因为你先前是学小乘法的，小乘法当然是讲到『诸法因缘生，诸法因缘灭。』但是你自从淫室当中遇到摩登伽女之难回来以后，其实你内心产生重大的变化，可以说回小向大，你因为在淫室中遇到障碍，你感到因缘法既然不足以帮你破障，所以你厌离声闻缘觉这种偏重生灭因缘的修学，对于中道了义的妙理产生了好乐。因为你之前有这样的一个动机，想要厌离小乘而勤求大乘无上菩提，所以我现在才在愣严法会上，为你开示大乘第一义谛的了义教法。
这里佛陀先做说明，以下佛陀正式的诃责阿难的二大过失。
诃责告诫
如何复将世间戏论，妄想因缘，而自缠绕？汝虽多闻，如说药人，真药现前，不能分别，如来说为真可怜愍！

佛陀的诃责有个重点：第一、你既然发心祈求大乘的无上菩提，怎麽你到了现在还偏重于世俗谛的因缘的戏论之法。

我们知道因缘法是偏重在世俗谛的生灭的事相，对于不生不灭的理性完全没有开发。这样的一种所谓的因缘法，佛陀是为了要破除凡夫外道的妄想，而安立的因缘教法，你现在对于这样的一个方便教法，心中还产生坚固的执着，这个妄想也不断的缠绕着你。

这地方古德的注解说：阿难尊者这时候是什麽心态呢？他听完了五蕴、六入、十二处、十八界本如来藏妙真如性，阿难尊者的心态是这样子的，他对于过去的因缘法还不敢完全的放下，对旧东西还不敢完全的放下，对现在的中道了义也不敢完全的承当，就在那个地方犹豫不决，模棱两可，到底要不要放，到底要不要承当。就在这个地方产生妄想缠绕的情况，这是第一点。
　　第二点、汝虽多闻，如说药人，真药现前，不能分别，如来说为真可怜愍！

阿难你一向以来强记多闻，过目不忘，但是你多闻却缺乏思慧，你不能把所闻的法义，在心中加以观照消化，就好像一个研究中药的人，他把药草的名称，这是黄耆、这是枸杞…，把药的名称背得滚瓜烂熟，但是从来就没有看到药的相状，所以等到真药现前的时候，完全不能分别。你只背它的名相，不知道名相里面所讲的观念是什麽。所以说基于这二个理由，佛陀说这是非常可怜的！

第一个得到大乘教义，不能直下承当，就算你承当了，你也不能加以消化，真的是当面错过，得不到佛法的利益，这是非常可惜的事情。
　　大悲许宣
汝今谛听，我当为汝分别开示，亦令当来修大乘者，通达实相。」阿难默然，承佛圣旨。

147佛陀说：你现在好好的如实的谛听，我现在要为你详细的分别开示，中道了义的无戏论法，所谓的即空、即中、即假的道理，也希望能够为当来修学大乘的菩萨行者，能够透过《愣严大教》建立大乘的正见。」阿难心中产生恭敬而默然，承受佛陀大乘的了义的开示。

古德的注解说：我们必须先要把阿难尊者的问题找出来，你才知道佛陀是针对什麽回答，因为佛陀的药是针对病。

这个地方的病有二个：第一个、心中的疑惑未开。阿难尊者执权疑实，他对于过去的因缘法产生执着，对于真实了义的，所谓的现前一念心性，即空、即假、即中的道理，产生了模棱两可。所以佛陀有需要再开显「性本具相」的情况，第一个就是心中的疑惑未开。

第二个、有教无观。佛陀讲了这麽多的文字相，阿难尊者不能够把它法法消归自性，在内心产生观照，所以就得不到佛法的利益。
　　说明：「因缘跟中道了义」

小乘的教法对人生的解释大概就讲到「诸行无常是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。」小乘的教法是把生命分两部分：第一个是因缘，第二个是涅盘；因缘是苦空无常无我的，涅盘是安乐的。

所以佛陀在小乘教法，对因缘法是完全排除的。「诸行无常是生灭法」，当然无常是痛苦的，那怎麽办呢？「生灭灭已」你必须把生灭法消失了，「寂灭为乐」。所以佛陀讲因缘的时候，因缘法跟涅盘是对立的。但是到了大乘法的时候，佛陀就不是安立因缘跟涅盘，佛陀安立因缘跟真如。而这时候佛陀说因缘法是真如的一部份，它不是对立；因缘是真如透过业力的薰习显现出来，因缘法是真如变现出来的。

你看你的身心世界就是一个因缘，你有你外表的色身、内心的思想，这就是一种因缘。你说那你从什麽地方来？禅师会说你自己去参，我怎能告诉你，你父母未生之前你是什麽面目？你以前是怎麽样的？你自己要去想，这个不能告诉你。

所以大乘佛法的因缘观跟真如是一体的，一个是根本一个是枝末，依体起用；体就是真如，因缘是它的作用。所以大乘佛法的因缘跟真如是一体的，小乘佛法的因缘跟涅盘是对立的，你要嘛选择因缘，要嘛选择涅盘。

其实《愣严经》不是排挤因缘，而是说因缘其实是真如的一部分，它不是全部，它不完全是因缘。所以说非因缘非自然，应该说身为一个真如本性，它不完全是因缘，也不完全是自然，但是它也是因缘也是自然，从体上来说是自然，真如不是因缘所生它是自然的，是法尔如是。你说你清净本然是哪里来的，是法尔如是的，但是作用它却是因缘。所以我们应该说「非因缘非自然，即因缘即自然」，这二句话合起来你就知道什麽是现前一念心性，你就知道什麽叫真如本性。
　　己三、正为开示_佛陀正式开示大乘了义的教理
　　(分二：庚一、牒疑总示_牒出阿难心中对因缘教法的疑惑。庚二、历大别显)
　　庚一、牒疑总示(分二：辛一、就法破妄。辛二、借喻显理)

辛一、就法破妄。佛陀就着阿难所提出的四大和合的道理，来破除四大和合之相；就着他所提

出的法来破除他的妄相。
　　牒取前语　「阿难！如汝所言『四大和合，发明世间种种变化。』

阿难！正如你前面所说的，这世间上的依正二报因为有四大的和合，而形成宇宙万物的正报依报的种种变化，你讲这句话也是合乎道理的。但是这个所谓的和合跟非和合到底是怎麼回事，却有需要详细的发挥。
　　破除虚妄
　　非不和合　阿难！若彼大性体非和合，则不能与诸大杂和，犹如虚空不和诸色。

(破和合)地水火风既然能构成万物万事，构成外在的四大山河大地，也构成你内在色身的四大。

阿难！假设这地水火风它的体性是完全不和合完全独立，你看地大是坚性，水大是湿性，火大是热性，风大是动性。我们做一个假设，说地水火风这四大完全不和合完全独立，这个地方产生什麼过失呢？四大是完全独立的就不能掺杂和合，就好像虚空也不能容摄种种的色相，那虚空就不能包容房子，也不能包容树木，那这样子就失去诸法随缘的作用。

藕益大师举出一个例子说：如果四大是独立有什麼过失？如果四大的体性不能和合，我们永远喝不到热开水。什麼叫热开水？热开水就是，水大跟火大的结合，水中有火，火中有水。你说四大完全独立，那你只能喝冷开水，没有热开水，这就跟事实不符。所以说四大完全不能和合，跟事实不符，说是完全和合也有问题。
　　非是和合
若和合者，同于变化，始终相成，生灭相续，生死死生，生生死死，如旋火轮，无有休息。

四大的体性它能够完全把它结合成一体完全的和合，这就有问题了。这样子的四大就共同产生变化，而且始终相成，要生大家一起生，要灭大家一起灭，要变化大家一起变化，因为你们已经构成一体了，四大是一体的而且始终相成，开始就大家一起开始，要灭大家一起灭，中间要变化大家一起变化。那这样子有什麼过失呢？从无情的器世间来说，产生生灭相续，生生灭灭的相续相；从有情众生来说，这样子生而复死死而复生，就好旋火轮一样。在整个外四大依报的变化，跟我们正报身心的变化当中，如果四大完全结合，那变成要生一起生，要灭一起灭，要变化一起变化，这跟世间上的事实不符。你看我们四大，有时候火大消失了水大还在，譬如我们今天煮开水，我们用水，本来是水大，你把它加热、加热，诶！水里面产生火，但你煮滚了以后把它放在旁边，没多久火大退了，水大还在。你说完全结合在一起，那为什麼火大退了时候，水大还在呢？它也没有真正的结合，所以它是非和合非不和合。从一种非和合当中，我们知道它有它不变之性，从非不和合，知道它有随缘的作用。
　　辛二、借喻显理

我们前面的四科「会事入理」它的方向是把四科的相会到理上，是从事相出发，回归到理体。七大是相反的，七大是「依理成事」，是从心性而变现万法，从心性出发，而显现万物。
　　阿难！如水成冰，冰还成水。(藕益大师说这观念你懂了，后面的七大你都懂)
　　(从依理成事的角度)

如果以水跟冰的观念什麼是理体呢？就是它的“湿性”。“湿性”是一个众生本具，诸佛所证的理体，它是在凡不减，在圣不增。身为一个湿性的理体，它的不变性它却有随缘的作用。怎麼说呢？水跟冰的相状作用不同。佛陀因为大悲心的关系，他显现是一个调柔的水，他的心性是调柔的，显出佛法界的功德庄严的相状，九法界的众生，心中有所执着，有所自私的心，就变成一个坚固的冰。

我们因为一念的迷惑，从水变成了冰，所谓“迷真起妄”，但是我们经过不断的修学，也从冰而转成水。所以说从「不变」角度，我们这一念心是平等的，你跟我完全一样，我跟你完全一样，从体性上来说。但是从因缘上，我们过去所造的业不同，所以显出的因缘就不同，有些人现出冰，有些人现出水。这个就是我们这一念心，即空、即假、即中的道理；“即空”是平等的，“即假”就有差别相出来，有冰有水这种的差别作用出来。

这地方佛陀是开始「依理而成事」，从心性来说明怎麼变现万物，前面是从万物而回归到心性。
　　庚二、历大别显

前面的道理是总说，这以下把不变随缘、随缘不变，这个即空、即假、即中的道理，经历七大的因缘，来个别开显，性本具相的道理。

(分七：辛一、明藏性即地大性。辛二、明藏性即火大性。辛三、明藏性即水大性。辛四、明藏性即风大性。辛五、明藏性即空大性。辛六、明藏性即根大性。辛七、明藏性即识大性。)
　　辛一、明藏性即地大性。

“藏性”就是我们现前一念心性；“即”当下就是地大的体性，现前一念心性的体，就是地大的体，只是它的作用不同而已。
　　(分三：壬一、破妄执。壬二、显理性。壬三、斥迷惑)
　　壬一、破妄执。破除我们对于地大因缘和合的这种妄执。

总标地性
汝观地性，麤为大地，细为微尘，至邻虚尘，析彼极微，色边际相，七分所成，更析邻虚，即实空性。
这一段佛陀先用小乘的「析色归空的法门」，来加以说明地大的相状。

佛陀说：如观地性(先把所观境地大的性质标出来)，身为地大它比较麤显的就是大地，一切万物依止大地而住，大地是最大的，它最小的单位我们眼睛可以看得到就是空中的微尘。

佛陀举现实存在的大地跟微尘，来做一个大小的比况(现量)；以下讲到我们从比量分析，所得到的地大。

我们把微尘分作七分，空中的微尘分成七分，它的七分之一叫做“极一微尘”，把极一微尘再七分，得到七分就叫“邻虚尘”，这就是地大的最小单位。邻虚尘是析彼极微，七分所成。把微尘分七分之一叫“极微尘”，再把它分成七分之一就变成“邻虚尘”。而身为邻虚尘它已经是色的边际之相，是色法的最小单位。更析邻虚，即实空性。假设我们再把邻虚尘再加以七分，那就变成虚空之相了。

这是佛陀引用小乘的方便教「析色归空的法门」，但是这以下正式的破除。其实佛陀在讲空的时候，因为小乘法的根基不够，所以讲方便教，但到《愣严经》的时候，这种「析色归空的法门」正式破除。
别破妄执
空不成色
阿难！若此邻虚析成虚空，当知虚空出生色相。汝今问言：由和合故，出生世间诸变化相。汝且观此一邻虚尘，用几虚空和合而有？不应邻虚合成邻虚。
(破除虚空它是不能和合而成为色法)

阿难！假设这邻虚尘，是可以透过种种的七分之一、七分之一，而变成虚空，那这样子虚空也应该可以把它合成色相，因为你色相可以把它分成虚空，那我把七个虚空加起来也可以合成色相，这应该才合理。
汝今问言：由和合故，出生世间诸变化相。
佛陀其实是在破这句话，这句话是阿难尊者前面所提的疑问。

因为四大的和合而出现世间的依正二报，那我问你，你应该观察一个邻虚尘，要用几个虚空才能够把它组合起来。你前面说这个邻虚尘把它分成七分之一、再七分之一、再七分之一就变成虚空，那反过来我们把七个虚空、七个虚空、七个虚空组起来，是不是可以构成邻虚尘呢？你总不能够说，一个邻虚尘而构成一个邻虚尘，一加一等于一，这不合道理。所以既然虚空不能把它组合成邻虚尘，你就不可以说邻虚尘可以分析成虚空。这是说明「空不能成色」
色不成空
又邻虚尘析入空者，用几色相合成虚空？若色合时，合色非空；若空合时，合空非色。色犹可析，空云何合？

假设我们把邻虚尘七分之一，把它分析而显现一小片的虚空，邻虚尘的最小单位再把它分成七分之一，就构成一小片虚空。那我问你：到底要多小的邻虚尘才能构成这麽广大虚空？你把邻虚尘分析成一小片虚空，那虚空要多少邻虚成才能够分析出来呢？
若色合时，合色非空；若空合时，合空非色。色犹可析，空云何合？

是故，当我们色尘和合的时候，所合成的是色尘，而不是虚空；色合色那是色，色尘跟色尘加起来应该是色尘而不是虚空。同理可知，空合空，也是形成虚空，空跟空何能构成色法？所以色法尚且可以分析，虚空又怎麽能够加以组合呢？它是无形无相的。

这地方正式破除「因缘和合的道理」，虚空不能和合成色尘，色尘也不能分析而成虚空。其实这个都是方便说，这对诸法的生起都没有讲到它的根源。这样子讲，那地大的坚性不是虚空组合而成，那麽地大是怎麽来的呢？
性体圆融　汝元不知如来藏中，性色真空，性空真色，清净本然，周徧法界。

(显性具)175佛陀说：阿难！你到现在还不知道，其实一切法的根源就是如来藏性。在如来藏性中有二种情况，所谓「性色真空」，在如来藏当中，地大之性是本自真空的，所谓因缘性空的道理（这地方讲到「色即是空」）。
“性空真色”虽然它本性是空，但是它却具足了十法界地大的潜在的功能，叫「性空真色」（这个讲因缘即假）。

我们这一念心它本来就具足地大；“具足”的意思是即空、即假、即中。“即空”就是它无形无相；“即假”就是它具足十方界的潜能，而这种即空、即假的道理，是清净本然周徧法界的；“本然”就是本来如此，不是经过造作而有的，它本来就是在凡不减，在圣不增，法尔如是。这是从它的本质上说，从量来说是周徧法界的，这地大的性具是周徧整个十法界的，没有一个地方不徧满，都是这一念心，即空、即假、即中，整个地大是我们一念心本来具足的。而本来具足是怎麽显现出来的呢？
相用个别　随众生心，应所知量，循业发现。
(显相用)这一段经文蕅益大师分成三段：第一讲 心，第二讲 量，第三讲 业。

“心”地大之所以显现，跟众生的迷悟是有关系的，你的智慧浅深有关系；第二跟你的“量”，由于智慧的迷悟不同，产生一种染净的思想；第三由思想而带动身口的造业，最后就把地大显现出来。

你刚开始一定是迷于因果的道理，你忘记了造善创造安乐的果报，造恶创造痛苦的果报，由这一念的迷惑而产生一个邪恶的思想，最后去造杀盗淫妄，最后现出地狱刀山油锅的地大。所以我们最初的出发点就是那一念心的迷惑，然后产生邪恶的思想，然后产生罪业。由这业力的薰习真如，最后就循业发现。

壬三、斥迷惑

世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义！

总结：身为一个凡夫众生，假设我们认为这是一种因缘；因缘当然也不是说错，因为你说因缘生因缘灭，但它从什麽地方来，诸法的根源没有找到。而外道的自然更糟糕，失去的真如受薰，循业发现随缘的妙用。因缘失其不变之体，自然失其随缘之用，这都是我们虚妄分别心的计度产生的，只有言说上的作用，没有真实义理的存在。

我们前面讲到四科的时候，佛陀说：五蕴、六入、十八界，是从什麽地方来？

佛陀前面的来处是讲否定的，它不是自生，也不是它生，也不是共生，也不是这样来，也不是那样来，但是从哪里来，佛陀绝口不提。前面在四科的时候，诸法从哪里来，佛陀是没有谈，是否定的，反正不是从这个地方来，也不是从那个地方来。到了七大的时候，佛陀就很明确的讲出来，一切的外境是你的心显出来的，你先有一个思想，然后开始造业，造到一定的力量的时候，你自己的心把外境现出来，让你自己来受用，构成一个自作自受，「无不从此法界流」，等到这个因缘结束了，「无不还归此法界」，又回到你的真如本性，就构成我们一个生命的相续。就像一个大海，大海创造一个水泡。这水泡从哪里来？当然从大海而来。等到水泡结束了，又创造一个水泡，构成一个所谓因缘跟真如的互动。我们从真如当中，变现一期的生命，这个生命最后又回到真如，这就是所谓的「随众生心，应所知量，循业发现」的道理。

这地方佛陀把本性开显出来。

净业学园 43讲次 讲义87面

辛二、明藏性即火大性。

176我们一个大乘的菩萨，当我们这念心从一个向外的攀缘外在的人事，我们开始回光返照，我们这一念清净本性的时候，我们看到了「本来无一物，何处惹尘埃」的真理。这时候我们内心会产一种强大的《首愣严王三昧》的力量。这种力量就会开始去破除我们身心的障碍，这当中包括内在的烦恼障跟业障，也包括外在的鬼神障。

我们这一念心从有相的分别，而悟入无相理体的时候，这时候障碍开始破除。我们讲破障是有二种的差别，第一个是从事相的对治，比方说我现在起烦恼，那我就念佛，用佛号的专注来调伏我们的烦恼；或者说我业障现前，我赶快去拜八十八佛，拜观世音菩萨，透过对佛菩萨的皈依，来灭除我们的罪障，这也可以；我现在有鬼神干扰我，持大悲咒，持愣严咒，来破除这个鬼神障也可以。

念佛、持咒、拜忏，都可以破障，但是这种事修的破障有一个问题，那就是斩草不除根，春风吹又生，我们发觉只是在表面上的破障，因为障的根源你没有找到。我们一直不喜欢身心有障碍，但是我们永远不了解到障碍是从哪里来。佛法讲「事出必有因」。其实障碍是我们自己产生的，没有一个人可以给我们障碍，你自己会给自己障碍。那我们怎麽会给自己障碍呢？所有的障碍，都是我们一念的攀缘心创造出来的，你不向外攀缘你没有障碍；我们的身心世界是本来没有障碍，不是说本来有障碍再去破除，不是这样子！是本来没有障碍，我们一念的妄动向外攀缘，然后自己创造出很多虚妄的障碍，来障碍自己。

所以你今天修《首愣严王三昧》你先知道，我们的痛苦的根源在哪里，就是一念的攀缘心，所以你今天要破攀缘心，那你就必须要破除它的迷惑。因为他为什麽攀缘呢？是产生了迷惑颠倒。

所以本经不断的发明生命的真相，你一定要彻底的看出，生命的根源是什麽，拔除心中的迷惑，然后把攀缘心调伏下来，那整个障碍的力量才会慢慢的减少。

我希望大家了解一个观念，我们只有自己给自己痛苦，世间上没有一个人可以给我们痛苦，也只有自己会给自己障碍，没有人可以障碍你，就是你那一念攀缘心，你自找麻烦。当然我们为什麽会去产生攀缘呢？因为我们没有了解生命的真相。

所以我们透过经典的学习，了解生命的真实相很重要的，这个生命到底是从哪里而来，又将往哪里而去，生从何来，死将何去，这个是要非常清楚的。

明藏性即火大性。

“藏性”就是我们众生本具的现前一念心性；“即”当下就具足，火大之性。也就是说我们看很多的火，你看到地狱的众生看到这个苦恼的火，极乐世界看到清净庄严温暖的火。这个火是从哪里来的呢？其实是我们的心变现出来的。我们众生具足火大之性，但是要假借这种种善恶的业力，才会显现火大之相。火大之性是我们具足的，但是火大之相是我们业力显现出来的，

叫做「藏性即火大之性」。
(分三：壬一、破妄执。壬二、显理性。壬三、斥迷惑)
壬一、破妄执
主要破二种妄执：一、破和合妄执，这是主要要破的，因为这一科是承接阿难尊者的疑惑。阿难尊者说：四大和合，发明世间种种变化。也就是说，佛陀在前一科的四科之文当中，破斥非因缘非自然的道理。阿难尊者说：四大的和合，所有的种种因缘变化，这时产生因缘的执着。这时佛陀破除和合，也等于是破除因缘的执着；不和合是破除对自然的执着。这一科等于是从和合跟不和合当中，来破除生命的真相是非因缘也非自然的，其实是我们一念心显现出来的，你不能说它因缘，也不能说它自然。
总标火性
阿难！火性无我，寄于诸缘。汝观城中未食之家，欲炊爨时，手执阳燧，日前求火。

(先标出火性的体跟用)佛陀说：阿难！火性之体，是没有真实的自体的。为什麽呢？因为它要假借种种的因缘，才能够显现火大的相状跟作用。火大的体性是“无我的”，它没有真实的体性，它假借因缘生，所以它没有自体。

(相用)你可以看一看，你有空可以到室罗伐城尚未饮食之家，他准备要去烧煮饮食(炊爨，把生食煮成熟食。)，这个家庭还没有吃饭正准备要吃饭，吃饭就必须要火。

古代的社会没有像我们有瓦斯炉，你一打开就有火，而古代的火是从什麽来的呢？手执阳燧，日前求火。在古代的社会要求火，就是用手来抓执阳燧(铜做的一种镜子)，用镜子去照了太阳，把太阳光的能量加以集中，就可以在艾草当中来生火。古代是手抓着铜镜，在太阳面前照射来求火，以这个因缘火就显现。
这段先把火大的体跟用标出来，以下就正式破除和合跟非和合的相状。
举例标徵
阿难！名和合者，如我与汝一千二百五十比丘，今为一众，众虽为一，诘其根本，各各有身，皆有所生氏族名字，如舍利弗，婆罗门种；优楼频螺，迦叶波种；乃至阿难，瞿昙种性。阿难！若此火性因和合有，彼手执镜，于日求火，此火为从镜中而出？为从艾出？为于日来？

(破和合相)阿难！假设这火大是有自体的，火是有它真实不变的体性，而且是假借和合而来的。譬如我佛陀跟你们这些一千二百五十个比丘，我们现在共住一个讲堂，而产生一个和合众。大众和合虽然一体，但是我们如果是问它的根本来源，其实每一个人都有他差别的色身，也有他不同的性氏，不同的名字。所谓的和合，它是由很多很多有自体的东西和合而成才对啊！比方说舍利弗尊者，是婆罗门种(翻成中文为净行或梵志，他们是自称梵天的后代，以后也希望回到梵天去，也就是我们现在说的，属于当时的一个知识份子)；优楼频螺，是迦叶波种(翻成中文叫龟氏，就是他的祖先在山林当中修道，感应灵龟负图相应，而安立这个名称)；阿难尊者是释迦种性。

这段的意思是说：和合它必须是一个很多很多的自体所构成。假设火大是有自体的，而且是和合而生，也就是说它必须有它的自体，譬如这是铜镜所产生的火，这是太阳所生火，这个是艾草所生的火，三种火和合起来，才创造和合相出来，应该是这样子，也就是说和合应该各有各的自体，有铜镜的火，有艾草的火，乃至于有太阳的火才对！从这譬喻当中，我们知道和合是个有自体的。

阿难！假设这个火大是决定有它的自体，而且这火大的体是假借三种法和合而有。哪三个法呢？第一、我们人要去执抓铜镜，铜镜的火；第二、于日求火，太阳当中的照射，去累积它的能量；第三、有艾草承接。这火到底是从铜镜中产生？还是艾草的火产生？还是从太阳产生？

身为一个有自体的东西，它一定有一个来处才对，也应该是由很多很多的火的和合，才会产生一个和合体。
佛陀先提出这样一个假设，以下再正式破除它的自体 。
别破妄执
破从日生　阿难！若日来者，自能烧汝手中之艾，来处林木，皆应受焚。

阿难！假设这个火大是从太阳而来，那既然它能够烧我们手中的艾草，太阳是高高的挂在天空中，它从远处而来，它从空中来到我手中的时候，这中间经过很多很多的树林、草木，都应该被火所燃烧才对阿！因为身为一个太阳，它不能够选择对象，既然太阳能够产生火，而且照到你手中的艾草，那它经过的过程当中的树林草木都应该燃烧才对。但事实上中间都没问题，只有你手中火燃烧，所以我们不应该说火是从太阳中来，不对！这不合理的假设。
破从镜生　若镜中出，自能于镜出然于艾，镜何不熔，纡汝手执尚无热相，云何融泮？

若这火大是从铜镜中而出，这个火大既然能从你的镜子当中，产生火来燃烧于艾草，既然你的镜子可以产生火，镜子为什麽自己不能燃烧自己而把它融化？纡汝手执尚无热相，云何融泮？

事实上，你那弯曲的手拿着铜镜，那个铜镜连热的相状都没有，又怎麽能够融化？火从镜子中出来，那应该先烧到镜子本身才对，但是镜子本身连热都没有，火是不能从镜子中出来。
破从艾生　若生于艾，何藉日镜光明相接，然后火生？

这火我明明看他从艾草中燃烧起来的，是从艾草生起，既然从艾草生起，我们又何必要假借太

阳跟铜镜双方的照射，互相的接触，然后才能产生火大的作用呢？如果你是从艾草生起，那你就单独生起就好了，为什麼要假借太阳跟铜镜呢？这个是不合道理的。

总破直审

汝又谛观！镜因手执，日从天来，艾本地生，火从何方游历于此？日镜相远，非和非合，不应火光无从自有！

阿难尊者你应该对于火从什麼地方来，你要做一个很详细深明的观察！铜镜是由手来抓执的，太阳是远从天空而来，艾草是放置在地上，这三个东西完全没有和合，一个是天空，一个是你手上，一个是在地下，这三个东西根本没有真正的和合，那火到底是从什麼地方游行经历到这个地方而来呢？太阳是远在空中，艾草是放在地上，距离非常遥远，它们二个之间既非是互相的掺杂的和合，也不是上下的结合，所以我们不应该说因和合而产生火大，这样的和合相是不能建立的。

不应火光无从自有！（前面是破和合的因缘相，这以下是破除不和合的自然。）

你也不应该说这火是无因无缘的自然而有，也不能这样讲！

这地方的破妄执，主要是破除和合跟不和合的妄执。

它主要是发明我空、法空，一个无生的道理，这一点非常重要。一切法为什麼是心所变现，它的基本条件，它不能有自体。这一朵花是有自体，那我的心就不能变化它，它离心有它的自体，那怎麼说是你的心所变现的？因为它没有自体，所以我们每一个人看到它都不一样，你的心态、我的心态，看同一朵花会不同。为什麼？因为它没有自体，因为它无生。所以我们要建立一切法是从内心所变现的关键点在于诸法是“无生”的，它也不是从铜镜而生，也不是从艾草而生，也不从太阳而生，所以结论“觅之了不可得”原来是无生。

你这一段懂了以后，后面这一段就容易懂了，因为无生所以建立了“性具”的思想。

说是显理性。这火大是从哪里呢？是从众生一念心性本来具足的，是假借你因缘的造作而显现出来。

壬二、显理性

性体圆融　汝犹不知如来藏中，性火真空，性空真火，清净本然，周徧法界。

(火大之性)既然火大的体性是本自无生，也就是说，它是由我们如来藏(我们一念心性)，因为它本身是不变，所以叫“如”，它有随缘义，所以叫“来”，所以叫作“如来藏”。

火大是我们一念心性当中，是「性火真空，性空真火」；

「性火真空」发明空如来藏，我们心性当中火大之性是本自真空的，火大的体性是本来就真空的，本来就无生的，性火真空，它的重点在“真空”这二个字。「性空真火」是发明不空如来藏，虽然它的体性是真空，但是它又具足十法界火大之性，它虽然是无生，但是它具足火大之性在心性当中，这个讲“性具”。

「清净本然」是讲性体，它的体性是清净的，也就是说它是离一切相；“本然”它是本来如此不假造作，在凡不减，在圣不增。清净本然是指着它的体性是特别的离相，而且是广大的。

「周徧法界」是讲它的性量，它普徧在十法界当中。清净本然是指离一切相，周徧法界是指即一切法。

这个心性本具的火大，是离相的是周徧法界的。

我们从性具、性体、性量，就可以知道火大的根源在哪里了，它是存在我们每一个人的心中。在我们的心中，是怎麼把它显现出来呢？

相用个别

随众生心，应所知量。阿难！当知世人一处执镜，一处火生，徧法界执，满世间起，起徧世间，宁有方所？循业发现。

(火大之相)我们每一个人的心中，都具足火的体性。火的体性要怎麼表现呢？第一个跟你心中的迷悟有关系，你对事情的看法，你的知见；第二个你产生一种量，这是种染净的思想，你透过你迷悟的心中，产生一个怎麼样的正面负面的思惟；第三个循业发现，你去造作一个善恶的业力，然后你就发现你自己的火。为什麼地狱里面的火都是给我们热恼的？你看到了天堂的火是非常的温暖。因为我们的心量不同，我们造的业不同，所以变现出来的火大也就不同。

阿难！你应该知道，世间的人在一处手执铜镜，面对太阳的照射就有一处的火大之相产生，假设你能够徧法界当中都手执铜镜，去面对太阳照射，就徧满世界生起火大之相。而火大之性是徧世间的，哪有一定的方所呢？因为你的心是徧满的，所以火大之性也就徧满，有因缘、有这个业力，它随时会显现出来。

这是说明火大它是一念心所具足，而假借心的业力而显现出来。

壬三、斥迷惑

世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义。

177世间的凡夫外道因为是一种无知，“无知”蔼益大师说，缺乏观照的智慧，叫无知，根据自己的妄想去看事情，没有根据佛陀的智慧来看事情。所以把它当做生命的火大是因缘和合而生，或者是自然而有，这都是我们意识的分别心，产生的种种计度，但有言说之相，没有真实的义理。

其实这个地方我们已经慢慢了解到，生命是从什麽地方而来，是从我们每一个人的心中变现出来的。
　　我讲一双筷子的故事，诸位体会、体会，你就有所了解。

有一天佛陀派了一个使者到天堂跟地狱来作考察。这个使者他首先来到地狱，他看到地狱的众生面黄肌瘦，心情非常苦恼不安。他就去探讨它的业因，结果发觉地狱的众生在吃饭的时候，诶！他的饭菜也很多啊！但是地狱众生那个筷子，是一公尺长的筷子，非常的长。所以每一个人到那个地方的时候，大家抢食物，这筷子要往自己的嘴巴里面塞，但是这筷子太长了，怎麽塞都塞不到自己的嘴巴，所以越吃不到就越热恼，弄到自己面黄肌瘦，热恼不安。

这个使者很感叹离开了地狱，就到天堂去了，看到天堂的众生，精神饱满，心情愉快。诶！怎麽会有这种情况呢？他又去想要探讨它的原因。诶！天堂的众生也吃饭时间到了，他也参加他们的吃饭，他的筷子也是一公尺长，但是大家是拿这个菜夹给对方吃，我夹给你吃，你夹给我吃，大家很快乐，所以大家心情很愉快，精神很饱满。
　　这个地方值得我们思惟是，这双筷子是什麽？

这一双筷子以本经来说，就是我们众生这一念心的「性具的思想」就是我们的心，它心有一定的轨则，它本来就具足十法界的染净诸法。这筷子指的是我们一念心性，具足十方界的染净诸法，它有它不变的体，但是它产生作用的时候，就不同了！你筷子是向内旋转的时候，你就很痛苦了，显现出来是一个苦恼不安的相状。这个筷子它有一定的轨则，当它向外旋转的时候，你就心情非常快乐，这筷子有它一定的自然之道。

所以我们要知道一个观念，我们生命的这一念心，它的确是有一定的轨则。你这一心这个筷子，你老是要向内，你想到都是自己，你什麽都是为自己着想自私自利，这一念心它一定给你痛苦，保证给你痛苦；你这一念心是向外旋转，真的是为公为众，它一定给你快乐。而这样的一种原则是谁创造的？是「清净本然，周徧法界」，不是上帝创造的，是本来就是这样子。

当然我们要马上说是牺牲自己成就众生，可能不一定做到，但是你先把观念建立起来。我们这一念心的确是有它运作的轨则，你看你待人处事，你老是学吃亏、学吃亏、学吃亏…，结果你福报越来越大、越来越大、越来越大…。
　　你福报为什麽越来越大呢？福报从哪里来？

不是上天赐给你的，因为你这一念心，它本来就这个轨则。你这一念心的筷子只要它向外旋转，它就创造快乐「随众生心，应所知量，循业发现。」你越吃亏，结果你福报越大。但是福报是谁给你的呢？是你这一念心给你的。你一天到晚跟人家计较，自私自利，结果你越来越痛苦。你为什麽会痛苦呢？也是你的心给你的。

这个地方就是讲这个观念：「随众生心，应所知量，循业发现」。说是你从什麽地方来？就是你自己的心变现给你用的。

所以我们一定要知道，生命的痛苦是从哪里来，生命的快乐是从哪里来，这一点你要先清楚。我们有很多很多不好的习惯，不是马上改过来，但是你先了解宇宙人生的道理，我们这一念心的确有它的轨则，你越自私你越痛苦，你越是吃亏，牺牲奉献，你就越快乐，就像这筷子一样。

这地方就讲到我们这一念心，是本来具足十法界的染净之法，但是要假借事造的因缘，才能够显现出来。说明整个生命都是自作自受。
　　辛三、明藏性即水大性。

这一段是说明，我们现前一念心性，当下具足水大的体性。也就是说，水大的体性，是众生本具，水大之相是假借众生的事造而显现出来。一个是性，一个是相。
　　(分三：壬一、破妄执。壬二、显理性。壬三、斥迷惑。)
　　壬一、破妄执
　　总标水性
阿难！水性不定，流息无恒，如室罗城迦毗罗仙、斫(ㄓㄨㄛ)迦罗仙，及鉢头摩、诃萨多等诸大幻师，求太阴精，用和幻药，是诸师等，于白月昼，手执方诸，承月中水。
　　水是从什麽地方来？
　　(水大之体)水大的体性它本身是不决定的，因为它自性空所以不决定。为什麽不决定呢？因为流息无恒，它有时候流动，流动久了遇到了石头，它又开始停止休息，休息久了以后，又有因缘它又开始流动。身为一个水大，它有时候流动有时候休息，它是不断不断的变化，没有一个恒常的状态。这是说明它的体是自性空的，这以下讲它的作用是因缘而有的。

譬如我们在室罗筏城当中有些种种的幻师，比方说迦毗罗仙(迦毗罗仙是黃发仙人，这个人的头发是赤黄色的，它是自然外道的一种，他执着冥谛能够生一切法)、或者是斫迦罗仙(翻成中文叫车轮，因为他认为自己所觉悟的道理是特别的圆满，就像车轮能够摧毁其它的宗派，所以叫作车轮)，及鉢头摩(翻成中文叫赤莲花，因为这个仙人长久以来是居住在莲花池旁边来修道，所以就以莲花来安立他的名称)、诃萨多(翻成中文叫海水，因为这些人都是居住在海水旁边，

近海水而住，所以叫作海水)，这麽多的修习幻术这些大幻师，这些都是属于「事水」外道。(古德说这些都是属于事水外道，有的是事火外道。事水外道是专门在修水的。)这些仙人不但具足五通，而且善用种种幻术，能够把水变成山，把山变成水，把男众变成女众，女众变成男众，所以叫“大幻师”他有种种的幻术。

他们在修幻术之前，要求一个东西来做一种药材，就是太阴精，太阴精就是月中水，月亮所产生的水，其它的水都不可以，一定要月亮所产生的水。用这种月中水来和合种种的药，来创造幻术的药。而这月中水是怎麽来的呢？大幻师要选择在白月昼这一天，也就是八月十五的中秋夜晚的子时，那个时候的月亮特别的光明，就像白天的太阳一样，月白如昼叫“白月昼”。那些所谓的幻师，这时候手就抓执方诸(水精珠)，把它的水精珠请出来，然后面对月亮来吸收月亮这种阴凉之气。当水精珠跟月亮接触的时候，就产生一种叫“月中水”，而这月中水可以来做种种的幻药。月中水是透过水精珠跟月亮的和合而产生出来的，所以水大之相是假借因缘而生的。

我想「因缘而生」这句话可能有点问题，我们不能说「诸法因缘生」，这样讲可能不太恰当，应该说「诸法因缘现」，因为无生，只是假借因缘显现出来的。所以说是透过月亮跟水精珠的和合，而显现出它的水，这样比较恰当。

徵问原由　此水为复从珠中出？空中自有？为从月来？

月中水是怎麽来的，是从水精珠里面出来的？或从虚空跑出来？或从月亮当中跑出来的？

别破妄执

破从月生

阿难！若从月来，尚能远方令珠出水，所经林木，皆应吐流，流则何待方诸所出？不流明水非从月降。

阿难！假设这月中水是从月亮所产生的，月亮尚且能从远方的天空始令水精珠而流出水来。因为月亮是高挂在天空，它这麽远都可以让地上的水精珠产生水，那由此而知，月亮的光明所经过的树林草木，都应该要流出水才对阿！因为月亮的水它不能够选择对象，它不能够单单的在水精珠里面产生水，其它的过程不产生水，这是不合理。假使这些树林草木都可以流出水来，那我们就不必等待水精珠才流出来？既然水只能够从水精珠的表面流出，表示这个水不能够说单独的从月亮里面跑出来，这是不合理的。有二个理由：第一、你经过树林草木都没有产生水，第二、这水还是要假借水精珠的帮忙，所以不能够说是从月亮而来。

破从珠生　若从珠出，则此珠中，常应流水，何待中宵承白月昼？

若水是单独从水精珠而出，水精珠既然能够出水，那它应该经常的跑出水来，白天晚上都应该出水，为什麽一定要等到中宵八月十五子时的时候，我们才能够去承接月亮的光明，才能够产生月中水呢？所以你说从水精珠出来，那你就不用等待八月十五这一天，它应该随时可以出来，所以从水精珠所出也不对。

破从空生

若从空生，空性无边，水当无际，从人洎(ㄐㄧ)天，皆同滔溺，云何复有水陆空行？

若水大是从虚空而产生，这样子讲能生的虚空体性是无量无边，那所生的水也应该是无边无际才对。水从虚空产生，那虚空是无量无边，那水也应该无边无际。如此一来，从人乃至于天，都应该受到水的沉溺，那我们应该所有众生都在海水当中，都变成水上的众生，那我们又怎麽样区分这是水上众生，这是陆地的众生，这是空上的众生呢？这水陆空三种众生就没有差别了，这跟实际不符，所以从空性当中所生也不合理。

总破直审

汝更谛观！月从天陟，珠因手执，承珠水盘，本人敷设，水从何方流注于此？月珠相远，非和非合，不应水精无从自有！

佛陀要阿难尊者：你应该要深入的去思惟观察！月亮是在天中空中游行活动，水精珠是我们用手来执持的，承接水珠下面这个盘子是由幻师在地上所施设，这三个东西基本上不是真实的和合，那水到底是从什麽地方流过来？月亮在天空，水精珠在地下相隔这麽远，彼此之间不可能互相的掺杂，也不可能上下结合，那这水到底是从什麽地方来？

不应水精无从自有！

也不应该说这月中水，是无因无缘自然而有！

这地方是破它的和合相跟不和合相。

壬二、显理性　　净业学园 44讲次 讲义89面

178这一科讲到明藏性即水大性，前一科是先破妄执，也就是说我们一般凡夫的心都是心外求法，而心外求法的结果，会产生二种情况：第一个我们认为一切法是因缘生，外在的因缘创造了宇宙间的诸法，或者说是自然而有，宇宙间是没有理由的，生命只是一个偶然，它是自然而生也自然而灭。所以我们向外攀缘的结果就只有二个，一个诸法因缘生，第二个是自然而有，这二个最大的错误都是没有把生命的根源找到。

这就是为什麽我们的痛苦永远不能消失，因为我们没有找到痛苦的根源在哪里，所以佛陀必须先破妄执。说一切法因缘生，是四大和合产生种种的变化，身为一个和合的东西，它每一个东西都应该有一个能生的自体才对啊！但事实上这个水，它也不是从月亮而生，也不从水精珠而生，那构成和合的自体都不能生，合起来怎能够生呢？所以这不合道理的。我们应该只是说，假借月亮跟水精珠的和合，把水显现出来，不能够说把它生出来，因为它本来就无生，它只是

因缘的显现，是这个意思。
破妄以后接下来要显真，开显真实的理性。这水是从什麽而来的呢？
性体圆融　汝尚不知如来藏中，性水真空，性空真水，清净本然，周徧法界。
(水大之体性，是从哪里来)

阿难！你尚且不知道，这水大的体性是我们的一念心性当中本来具足。怎麽说呢？从二个角度来说：「性水真空」，心性中的水大是本自真空的，它是一种空如来藏，虽然空，但「性中真水」，在真空的心性当中，又具足十法界染净的水大之性，有不空如来藏。我们这一念心虽然是真空，但是又具足了十法界的水大之性，虽然具足水大之性，可也本是真空。这是讲到“性具”的思想，“性具”是建立在无生的基础之下而安立的。
(性体)
「清净本然」水大之相是离一切相的，为什麽要离一切相呢？因为水不能有固定的形相。你说它一定是像海浪一样的波涛汹涌，若它固定了，波涛汹涌这水就不能产生平静的相状，所以水有无量相，有无量相所以我们只好说它是离一切相，它没有固定的相状，但它可又是「周徧法界」，你看天堂也有水，地狱的众生他也有他热恼的水，各式各样的水都有，周徧十法界。它离一切相即一切法。
这地方讲出水大之性，是心性本具、是清净本然、是周徧法界的。
相用个别
随众生心，应所知量。一处执珠，一处水出，徧法界执，满法界生，生满世间，宁有方所？循业发现。
(水大之用)

水到底是什麽因缘显现？有三个因缘：第一、我们心性的迷悟，你对事情的看法迷悟的浅深；第二、你产生什麽样的一个染净正反二面的思想；第三、你创造一个什麽样的善恶业力而显现出来。

也就是说，众生随在一处来执持水精珠，就有一处水显现出来；若众生在整个法界当中来执持水精珠，那麽整个法界就显现出水出来。既然能够徧满整个法界流出水来，那这个水怎麽有固定的处所呢？它完全只是我们的心量跟业力的显现而已，你哪一个地方有业力，那一个地方就显现，天堂有这样的业力就在天堂显现，你到地狱去就由地狱显现，它没有固定的方所，完全是由业力决定的。
壬三、斥迷惑
世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义！

当我们今天去找水大的性相的时候，你向外攀缘的时候，缺乏回光返照的圆顿止观的时候，那我们就会认为是因缘而生，是自然而有，其实都是向外攀缘的分别心的计度，而这样的结果，只有言说的相状，你都找不到它真实的义理。

水从哪里来？主要的就是你的思想，179我们说业力，其实这是很粗糙的，就是你的一个思考模式而创造了你的生命。所以你最初的灵动就是「随众生心，应所知量」，你的心量，你的智慧的判断力，然后影响你整个生命的现状，我们讲「心境决定处境」。
师父要讲一只小蜘蛛的故事：

有三个朋友在花园中散步，看到一个房子，这房子的墙角下有一只小蜘蛛，这只蜘蛛因为肚子饿要去吃东西，就由墙角要往屋顶上爬，爬到中间的时候，有一片潮湿的墙壁，所以牠爬到那个地方就掉下来，每次爬到潮湿的地方就掉下来，蜘蛛又往上爬，一次一次的周而复始。

这三个人看到这蜘蛛的相貌，想到个人的生命，就回光返照，照到自己的生命。第一个人他的心跟境接触的时候，他深深的叹一口气，唉呀！这个蜘蛛就跟我一样，一生充满了挫败，你看前面墙角的潮湿是如此的明显，一生当中劳碌无功，我空有无量的才华，能力与精神体力，但是被挫败所障碍。所以他看到了这件事情产生了自暴自弃，反正努力没用，你蜘蛛再怎麽爬你也爬不过去，你倒不如放弃，反正人生就是这样，充满了挫折，充满了失败，所以我只好选择自暴自弃。

这种人一辈子没有希望，来生也是没有希望，因为你的思考模式「随众生心，应所知量，循业发现」，你有这种思考模式，你这种人大概在世间上，上等、中等、下等都是属于下等人，一辈子就是抱怨，怨天尤人，就是这样子。因为你思考模式不能改变，你业力不能改变，你生命的显现就不能改变。

我们要知道一观念，每一个人的内心都很公平的，你给它什麽讯息，它就怎麽显现，心境决定处境。

第二种人，他看到这只蜘蛛，他得到一个启示，这个蜘蛛跟我一样，生命中充满了挫折，但是其实这墙壁的潮湿只有中间这一块，牠要转个弯的话就过去，你不一定要直走，要从这边走，其它的路可以走，退一步海阔天空，什麽事不一定要硬着干。

所以他从蜘蛛的挫折当中，看到了生命的转机，原来人生是可以有无量的可能性，我可以选择往东往西，可以善巧方便来面对我们生命的逆境。所以他从逆境当中看到了转机。很多事情不要直来直往，等待时节因缘是很重要的，这是第二种人，这种人大概是中等人，他慢慢有一些

方法，来处理生命的逆境。

第三种人是高等人，他看到这蜘蛛以后，他回光返照。他说身为一只蜘蛛，尚且不屈不挠，我今天贵为人身，我有多大的潜能没有发挥出来，人定胜天，我有无量无边的潜能，只要我不放弃，这些逆境是算不了什麽。他能够从外境找到内心中的潜能，上等人，生命是操之在我，我只要愿意改变，我的内心改变，外境就改变，「心境决定处境」。

所以我们看到同样一个蜘蛛，去做一件事情遇到了逆境，三个人解读不同。第一种人把逆境是当作是生命的挫败，而自暴自弃，这种人一辈子跟失败是画等号的，他那个「随众生心，应所知量，循业发现的业」，那个生命体不会太美好。第二种人是从挫败逆境当中看到了生命的转机，它开始去化解问题。当然他还是被动，但他能够从被动当中去处理障碍。第三种是化被动为主动，从生命的潜能来化解逆境。

所以我们要知道，其实你今天的生命现象，我们不要说是从业力而来，这样讲是很粗，就是你的思想。所以你平常日常生活你看到事情，你要经常注意你是怎麽想的这很重要，影响到你的来生。生命不是上帝创造出来的，生命是你的思想创造出来的，你有什麽想法，你来生就会现出什麽相貌出来。

《愣严经》讲得很清楚「随众生心，应所知量，循业发现。」你有什麽心态你就有什麽生命。
　　所以我们为什麽要读圣贤书？

就是学习圣人的思想，你要他的思想，你就会产生他的行为，你未来就会产生他生命的现象。我们这一念心很公平，你怎麽去薰习它，它就怎麽显现出来。你的思考模式不改变，你的生命不会改变，因为它是根本。所以我们一定要去了解这个道理，什麽叫「随众生心，应所知量，循业发现。」我们要不断的学习圣贤之书，明白圣贤之道，提升自己的见地，你才会有一个美好的未来。
　　辛四、明藏性即风大性。

在我们一念心性当中，当下具足风大之性，风大之性是我们心性本具，风大之相是假借因缘而显现出来。一个是理具，一个是事造；性是理具，相是事造。不管理具，不管事造，都不离开我们一念心性当中，这才是生命的真相。
　　(分三：壬一、破妄执。壬二、显理性。壬三、斥迷惑)
　　壬一、破妄执。破除凡夫外道的和合跟不和合的二种妄执。
　　总标风性
阿难！风性无体，动静不常，汝常整衣入于大众，僧伽梨角动及傍人，则有微风拂彼人面。

(风大之体)阿难！风大是没有真实不变的体性。怎麽说呢？因为它动静不常，风有时候动态的吹来吹去，有时候是静态的就没有吹了，所以它没有一定的常态，有时候动，有时候静，动静不决定。这是风大的体相，而风大的相用要假借因缘而显现。什麽因缘呢？比方说，阿难！你平常有时候整理穿着衣服，而入于僧团的大众当中，去做早晚功课，你穿僧伽梨(三衣当中的大衣，一般是九条的，最多到二十五条，假设是九条衣)。你穿大衣在大众当中做功课的时候，当拜佛拜下去的时候这衣角会震动，衣角震动就会产生风去触动旁边的人，旁边的人就会有感觉微风吹拂他的脸面。你拜佛拜下去的时候，旁边的人就感到有一种风出现来吹他的脸。这是讲风大之相，是假借因缘而显现。
　　徵问原由　此风为复出袈裟角？发于虚空？生彼人面？

风是从哪里来呢？你说袈裟的震动才产生的，是袈裟的衣角产生的？或从虚空产生的？还是这个人的脸自己产生的？
　　别破妄执
　　破从衣生
阿难！此风若复出袈裟角，汝乃披风，其衣飞摇，应离汝体。我今说法，会中垂衣，汝看我衣，风何所在？不应衣中有藏风地。
　　阿难！假设这风有一个来的自体，这个自体是从袈裟的衣角而出。

先提出这样的假设，这以下从二个地方破：一、若风是从袈裟而出，那这样子会有什麽问题呢？“汝乃披风”那你的袈裟当中就具足风大，所以你披衣服的时候就等于披上一件风一样，因为衣跟风是合为一体，风从你袈裟而出，那你披衣服的时候就等于把风披在身上一样，因为衣跟风已合为一体。这时候“其衣飞摇”风大跟衣服合为一体；我们知道风的意思是一个摇动的，所以你的衣服也变成摇动的。这样子「应离汝体」，你今天的衣服是跟风合为一体是摇动的，那麽你把衣服穿在身上，这个衣服应该摇来摇去，最后应该飞离你的身体才对啊！为什麽你衣服还在你身上呢？你看我们风吹过来吹过去，风是来来去去的，那衣服在你的身上也应该来来去去才对啊！事实上不然，我们衣服穿上去，这衣就安住在我们色身上。所以你不能说衣服跟风是合为一体的，不能这样讲。
　　二、我今说法，会中垂衣，汝看我衣，风何所在？

阿难尊者产生执着，认为风跟衣服是一体的没有错，只是风有时候动，有时候静，它动的时候就出来，静的时候就隐藏起来。他提出这样一个反向执着，佛陀就开始破。

佛陀说：好！风跟衣服是一体的，它有动的时候显现出来，它静止的时候隐藏起来。那你应该

要去看一看，我现在讲堂当中说法，我穿着九衣，我的衣服在法会当中垂下我的衣角，那你们看一看我这九条大衣，里面藏着风，你们找找，从上到下找找看，这风到底藏在何处？不应该说衣当中还有藏风的处所，你就是整个衣服看遍了，你也看不到藏风的地方，所以你不应该说它静止状态的时候是藏在里面，不可以这样讲。所以风从衣服中出来，这是不合理的，因为你找不到风的地方。

破从空生

若生虚空，汝衣不动，何因无拂？空性常住，风应常生；若无风时，虚空当灭；灭风可见，灭空何状？若有生灭，不名虚空；名为虚空，云何风出？

若风是从虚空当中产生的。这地方也是从二段来破：

一、汝衣不动，何因无拂？

风既然是从虚空产生，那你就不需要假借衣服的震动，但事实上我们衣服不震动，我们不去拜佛的时候，那为什麼没有产生风来吹拂对方的颜面呢？只有我拜下去的时候，才会产生风来吹拂对方的颜面呢？所以既然要假借衣服的震动，就不能说它是从虚空而生。

第二段、空性常住，风应常生；若无风时，虚空当灭；

既然虚空是恒常存在，那风也应该经常的吹动才对。既然虚空跟风大是合为一体的，那风没有的时候，有时候是静止状态；风跟虚空是合为一体的，有虚空就有风，有风就有虚空。这样子讲，假设没有风的时候，那虚空也应该要消失掉，因为这二个合为一体，没有风就没有虚空。

灭风可见，灭空何状？若有生灭，不名虚空；名为虚空，云何风出？

我们在没有风的状态，我们尚且可以感觉得到这时候没有风，但是又有谁能够看到虚空消灭的状态呢？虚空是无形无相它怎麼能够消灭呢？假若虚空是有生灭的相状，那它就不能叫虚空，因为虚空是不能有生灭变化的相状才对的！既然名为虚空，它就不能生起风大，因为风大是有来有去，有时动态，有时候静态，是变化的，但是虚空不能变化。所以你不能够说虚空跟风是一体的，所以我们说虚空产生风大，这不合理的。因为一个是恒常存在，一个是有来有去，这二个性质是不相符合的。

破从面生　若风自生被拂之面，从彼面生，当应拂汝，自汝整衣，云何倒拂？

若风大是生自于被吹拂的脸面，跟一个人的衣服有没有震动是没有关系，这个人的脸自己产生风大，跟别人的衣服没有关系的。既然对方的脸可以产生风大，那他的风应该吹到你的脸才对啊！你跟他对面站的时候，他的脸产生风，那他的风应该吹到你的脸才对啊！为什麼反过来，你整理衣服的时候，是你产生风去吹到他的脸呢？那跟事实不符。他能够产生风，应该是他产生风来吹你的脸，而我们反过来是我们整理衣服的时候，风去吹他的脸，这跟事实不符。

总破直审

汝审谛观！整衣在汝，面属彼人，虚空寂然，不参流动，风自谁方鼓动来此？风空性隔，非和非合，不应风性无从自有。

我们应该要很深入的去观察风大从哪里来！比方说你看我们整理衣服的时候，是从我们这个地方生起的。你看你跟他的互动，你在整理衣服，你在拜佛产生了震动。这个脸是对方的脸，虚空是永远寂然不动的，它根本没有在那边流来流去的相状，这三个东西根本是风马牛不相及，一个是你的衣服、一个是对方的脸，中间有很多的虚空，那麼到底风从哪里来呢？我们可说「风空性隔」，风大跟虚空的体性是完全不同的，风是动来动去的，是一个动态的，虚空是永远保持一种不生不灭的相状，而风大是有生有灭的相状。这二个体性根本是相违背的，它既不会互相的掺杂和合，也不可能上下结合，那麼风大从哪里来？

不应风性无从自有。

你不能说这个风是没有因缘自然而生，你不能这样讲。

180这地方，在禅师里面有一个很重要的公桉：

六祖大师有一天去参加一个弘法的法会，这时候吹来一阵风，风吹动了幡。有一个禅师说：是风先动，才带动了幡动。另一个禅师说：不对，幡先动，才产生风。幡动产生风动，或者幡动产生风动。 六祖大师说：通通不对，「仁者心动」。不是风动，不是幡动，是仁者心动。

其实这三个人讲话，当然你也可以说他们三个都对，这个地方值得我们注意。

我要分析一个道理给你听听看：

说因为风动产生幡动，他也没有讲错；说幡动产生风动，也没有讲错。错在哪里？诸位你知道错在哪里吗？错在这二个心外求法，他看到生命的现象。

六祖大师讲：仁者心动。他看到了整个生命的根源，问题在这个地方。这个都是表相，你心不动，风也不会动，幡也不会动。

所以，我们一个人总会习惯说外境跟我内心是没有关系的，这是一个很严重的错误。我遇到了一个逆境，我遇到了挫败，我们的心本身会认为逆境本身是真实的，挫败本身是真实的，我们不认为它是从内心而来，我们不这样认为。所以我们永远没办法改变它就在这个地方。你看我们一辈子有多少痛苦，有多少挫折，我们都没办法改变，因为我们认为它跟我们的心没有关系。所以你不从内心改变，它就永远不断的出现。

这地方的意思就是说，你一定要去彻底的看到，你的生命到底是从哪里而来，你才有办法改变它，否则你一辈子也改变不了它，你就被它牵着走，你永远是被动。你不了解生命的真相，你

就被生命牵着走，它要你怎麽样，你就怎麽样。你了解生命的真相，是我要怎麽样，你自己可以设定一个目标，我希望来生变成怎麽样，你变成一个主动。这二个完全不一样，转被动为主动。

你一个人不了解生命的道理，那你的生命只有一种情况，那叫做「天定胜人」，你的生命上天安排的好好的，你一点都没有办法，万般皆是业，半点不由人，就是你生命的写照。你了解生命的道理，你是「人定胜天」，生命是你自己决定的。我希望变成一个极乐世界，我内心当中开始去培养生起极乐世界的思想模式，我开始去发愿，产生对净土的信心，对阿弥陀佛的皈依，极乐世界就显现了。

你了解道理以后，生命是可以规划的，你不了解道理，生命由不得你规划，生命帮你规划，你只好被动的配合。所以我们讲明白道理跟不明白道理差在哪里，一个是被动，一个是主动，差在这个地方。所以我们看六祖大师讲「仁者心动」，六祖大师他开始在主导生命了，讲风动、幡动的人都被生命所主导，差在这里。

壬二、显理性。

性体圆融　汝宛不知如来藏中，性风真空，性空真风，清净本然，周徧法界。

风大之性，它从哪里而来？它不是从衣服而来，也不是从虚空来，也不是从对方的脸中产生，其实它是从我们一念如来藏性而来，也就是我们现前一念心性而来，众生本具，诸佛陀所证的现前一念，不变随缘，随缘不变的心性中而来。怎麽说呢？因为「性风真空」，风大之性是本自真空的，它是一个“空如来藏”，所以我们会找到觅之了不可得。「性空真风」在真空的心性当中，又本自具足十法界的染净的风大之性，它是“不空如来藏”。在一念心性当中具足了空跟不空二种如来藏，在一念心性当中法尔具足，你说它有，你找不到它的存在；你说它没有，它又有这样一种潜伏的功能，存在那个地方。

所以说它是「清净本然，周徧法界。」它本身是离一切相，所以他有无量相的可能性，它不但是有无量相的可能性，而且周徧法界，它周徧整个十法界，它可能会显现出天堂温暖的风，也会显现地狱的暴风。生命有无量的可能性，都在我们心中同时具足。

它到底是怎麽显现，是好的，是坏的呢？

相用个别

随众生心，应所知量。阿难！如汝一人微动服衣，有微风出，徧法界拂，满国土生，周徧世间，宁有方所？循业发现。

身为一念心性，它具足这麽多无量可能性的风大，它产生的原因有三个条件：第一、你内心迷悟的差别，一个不相信因果的人，这风大显现出来就很可怕了，非常可怕！一个相信因果的人他的风大就比较温和，一个能够培养极乐世界心情的人，他就出现极乐世界的微风；你有各式各样的思想，这世间上就出现各式各样的风出来，跟我们内心的迷悟的思想是有关系的。

第二、跟你所造的业力有关系，你有什麽思想，遇到什麽因缘就会造很多很多的业。这时候就把你心性当中本具的风大，就把它表现出来。

所以佛陀说：阿难！你一个人去震动衣服就有一个处所产生微风出现，假设法界当中都去震动无量无边的衣服，就有无量无边的风在国土当中吹起。所以风大之性是周徧整个世界当中，哪有它固定隐藏的处所呢？你说它从哪里来，它就从法界中来，从无量无边的一念心性中来。

壬三、斥迷惑

世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义

一个愚痴的凡夫跟外道，他根本缺乏大乘的观照力，所以心外求法，就把它当做因缘而生，或者自然而有，都是虚妄的分别计度，只有言说相，没有真实的义理。

181到了大乘的佛法，破因缘、破自然。我希望我们在破的时候，你要知道它所破的不是它的理论基础，是破它的自性执。因为因缘自然，在日常生活我们有时候也会善巧运用，比方说我们中国的文化，在佛教没有传到中国之前，华人社会的立身处世之道，其实就是二个观念，一个因缘，一个自然，二种而已。

因缘的思想最有代表性的就是儒家的孔孟之道。有人跟孔子讲一句话说：孔夫子！我讲实在话，你提倡周礼在这个时代已经不合时宜，你不可能成功的。春秋五霸每一个人要的就是把军队弄大，版图弄大，追求的名闻利养，每一个人都想称霸天下，你这种遵守礼法的礼节根本不可能实践。孔夫子说：我知道不能实践，但是我知其不可而为之。

所以我们可以看得出来，在孔孟之道是强调因缘的，他强调世间上要有所作为。因缘就是有所作为，鞠躬尽瘁，死而后已。所以你看到整个思想，齐家治国平天下，立德、立功、立言，它都是从因缘当中去建立他的人生观，有所为。

道家老庄的思想，是完全相反，他强调无为。你看老庄很强调自然之道，人不要去想那麽多，做下去是多馀的。他讲出一句话说：「天道有常，不因尧存，不因桀亡。」

天道明明当中它一定的规则，你不要多事，他不会因为尧，一个贤圣的君王出世而存在，它也不会你一个桀而毁灭。你该怎麽样，你就会怎样，你一切的努力都没有用的。老庄的思想就是你生命当中只要做一件事情，顺其自然就好。生命的可贵就在于生命的自由自在，你去做这麽

多事，给自己弄这麽多痛苦，结果你也很痛苦，别人也很痛苦。

这二种思想当然在我们华人社会，就构成一个有所为跟无所为的道理。这二个思想你不能说它错，你看我们有时候，你看我们处理人事，你看身为执事，学院出了事情你怎办？你只有二种选择，第一个有所为，马上办。但是有些事情你不能处理，越处理越糟糕。你干过执事你就知道，有些事情不处理比处理还好，因为时节未到，所以你必须「忍而未发，待其时也」，等待是一个很重要的智慧。因为因缘没有成熟，你越处理，它事情来是一分变成三分。所以你不要以为无所为不重要，很多观念都在无所为当中，把事情让它自然化解掉。那到底事情是要无所为，还是要有所为？那就是看着办。

这二种思想错在哪里？错在心外求法，他们二个没看到生命的真相，是错在这个地方。蔼益大师讲一句话很重要，说你：「妙答无生」，你讲空也可以，讲有也可以，空有皆是方便。

你今天把《愣严经》读通了，你看儒家思想，看老庄思想，通通是善巧方便。你看顺境的时候有所为，君子要能够把握你的好时机，开创未来；处逆境要安住不动，要以无所为，这个时候少动，多做多错。你身心状态已经不对了，讲实在话，你不要讲话，一个人情况不对了，你讲话就得罪人，少讲话让它这段时间赶快过去。

其实你不能说因缘错，也不能说自然错。所以你看佛陀他诃责因缘，诃责自然。不是诃责这二种善巧方便不对，是这二种人没有看到生命的根源，心外求法产生自性执。你执着一定要因缘，执着一定要自然，是错在你一定要这样做，错在那个“一定”。你要知道一切法是无生，有时候因缘，有时候自然，这都是生命的善巧，你就通通是对，对跟错是一念之间。

所以你要是会读书的人，你把《愣严经》读通了，世间法就是佛法；你要是不会读书的人，什麽东西都是世间法，你讲的话全部都是世间法跟道不相应。
　　那麽问题点在哪里呢？

问题点你要知道生命从哪里而来，你知道这个根本以后，那你在整个生命过程当中，你就知道你有一个目标，在这过程当中，任何人的智慧圣贤之道，都是你一个善巧方便的法门。

所以我们一定要把根本问题参透，就是「你从什麽地方来？」这个关键参透了，所有世间的学问你都可以善巧的运用。「妙答无生」说空说有皆是方便，说因缘说自然皆是方便。
　　净业学园 45讲次 讲义91面
　　辛五、明藏性即空大性。

182当我们在修习《首愣严三昧》或者是大乘的圆顿止观之前，我们要先建立大乘的正见。
　　什麽是大乘的正见呢？

本经在引导我们去观察生命的时候，它主要把生命分成二个部分，一个是真实的，一个是虚妄的，一个是真实的功德，一个只是虚妄的因缘，从这二部分来观察生命。

在整个三卷的经文当中，佛陀所开显的，刚开始是讲到我们，能观的心，有真妄的差别。我们能观的心，在面对外境的时候，有所谓的一种攀缘心，跟常住真心。攀缘心是说我们的心对外境有所执着，仁者心动。我们这个心态的产生，是某一种人事因缘的刺激产生的，所以这个心是随境而生，也随境而灭。这种攀缘心是要不得的，你不管是念佛持咒拜佛，乃至修任何的功德，你用攀缘心来修学，你得不到真实的功德，因为它的根本是虚妄。

所以在修行之前，你一定要把心带回家，回归到你的不生、不灭、不垢、不净的本性。你要先远离外境的执着，回到你的清净本性，从这本性当中去发动你的修学，所有的功德都是《如来密因》，都是《诸菩萨万行》的圆满。

所以你在修行当中，第一个先找到你的真实心，这是非常重要。找到你的心以后，从你的心开始生起观照，这时候面对所观境，这一切人事的是是非非的因缘。
　　那麽这所观境应该怎麽去观察呢？

佛陀讲到了「会四科，融七大」。在前面四科的文，佛陀主要讲到一个观念就是说「妄相无体」，五蕴、六入、十二处、十八界，这种身心世界，它的相状只是一个「当处出生，随处灭尽」一种幻妄称相而已，它没有真实的体性。所以前面四科的文是在破除我们对妄相的一种执取，我们认为身心世界是真实的，那个就是“自我”。其实那个是我们自己想像出来的，我们捏造出来的，身心世界是变化的、是虚妄相。所以在四科当中，这主要发明的是一种「达妄本空」，那是一个即空、即假，即中的一个生灭过程而已，它没有真实体性。到了七大的文就不一样了，讲到「性本具相」。

四科是发明整个生命的过程，而七大是说明整个生命的根源。那麽这个幻妄称相，这即空、即假、即中的影像是从哪里来的呢？是我们一念心性变现出来的，我们这一念心，清净本然，周徧法界，含摄无量无边的性德。所以到了七大的时候，就讲到“性德”是真实的。

四大是讲相妄，七大讲性真。讲到其实整个地水火风空根识，它的体性是徧满整个法界的，你随时有因缘，它随时出现，你有一处的因缘，它就在一处出现，你有二处的因缘，它就在二处

出现，它的体性是徧满的。就像我们念佛一样，说我们念佛为什麽能够消业障？功德是从哪里来？它不是从佛号而来。如果功德是从佛号而生，那你放录音带就好了，你干嘛用心去念呢？你说我的功德是从我心生起，如果从你的心生起，那你就不要念佛嘛！

那麽我们念佛真实会产生一种灭恶增善的功德，这个功德从哪里来？

从本经的解释「相妄性真」，这功德的体性是徧满法界的，你一处念佛，它就一处显现，你二处念佛就二处显现，是个人的循业发现，相状是循业发现，但它的体性却是真实徧满。

所以我们能够从「四科七大」当中，去看到生命的过程，是“相妄”是“性真”，是“周徧法界的”。生命有无量的可能性，只要我们愿意努力，所有的功德都可以显现，而且所有的功德都是徧满法界的，没有一个地方欠缺。

所以说前面的三科，打下你整个大乘止观的基础。我们三科的文也即将圆满，阿难尊者也即将开悟。所以你要知道，要掌握你内心当中什麽是真实的，外境当中什麽是真实的？什麽是我们的主人翁？什麽只是暂时的过客？你要把它分清楚。

辛五、明藏性即空大性。

“藏性”指的就是我们众生本具的现前一念心性，它的体性是清净本然，周徧整个法界；“即”当下俱足。这广大的心性，它当下就俱足空大的体性，也就是空大之性当下就徧满法界，但是空大的相用却是要假借事造的因缘。

(分四：壬一、破妄执。壬二、明大均。壬三、显理性。壬四、斥迷惑)

壬一、破妄执。破除和合跟非和合二种妄执

总标空性

阿难！空性无形，因色显发，如室罗筏城去河遥处，诸刹利种，及婆罗门、毗舍、首陀、兼颇罗堕、旃陀罗等，新立安居，凿井求水，出土一尺，于中则有一尺虚空，如是乃至出土一丈，中间还得一丈虚空，虚空浅深，随出多少。

(说明虚空的体跟相)

(虚空的体性)阿难！虚空之性基本上是无形无相的，它没有大小方圆，青黄赤白的种种形相可得，所以虚空之性是徧满法界，而且是清净本然，它是“离相”。那麽这种离相的虚空，它是怎麽有的呢？「因色显发」，它必须假借种种的色相(包括万事万物)才能够把它显发出来，才能够感觉它的存在，要有色相的对比，才有虚空的显现。这是说明它的体性是无相的，是性空的，这以下讲它的缘起。

(虚空之相)相是怎麽生起的呢？比方说我们在室罗筏城当中，离开恒河比较遥远的地方，古时候的恒河是人群聚集的地方，离开恒河比较遥远的地方就是比较寂静的地方，很多人喜欢住寂静，就离开恒河遥远的地方而住，如刹利种(王种，王公大臣这些贵族等)，及婆罗门种(修行梵行的这些知识分子)、毗舍(做买卖的商人)、首陀(耕种的农夫)、颇罗堕(从事工巧技艺的技术人员)、旃陀罗(从事杀生的屠夫)，这麽多人都是喜欢寂静，喜欢远离恒河而住。他们这些人「新立安居。凿井求水」他们在住的时候，要先盖一个新的房子，盖好房子以后要凿一口井来求水，因为水是必需品，他整个求水的过程发发生什麽事？

出土一尺，于中则有一尺虚空。如是乃至出土一丈，中间还得一丈虚空，虚空浅深，随出多少。

在凿井的过程当中，假设他挖出一尺的泥土，泥土就显出一尺的虚空出来，如是乃至挖出的泥土是一丈，这中间就显现一丈的虚空。所以虚空显现的浅深是随其泥土挖出的多少来决定。我们本来是一大块泥土，我们没有感受到虚空的存在，但是你把泥土挖走了以后，诶！虚空显现出来了，这是一个很能够了解的状态。这以下我们就从这个地方，去追究虚空是从什麽地方来？

徵问原由　此空为当因土所出？因凿所有？无因自生？

这个虚空它的体性到底是从哪里而来？井中的虚空是从泥土挖出所产生的？或者是在挖凿泥土的过程中，因为不断的挖凿而产生的，把这虚空创造出来？或者虚空是没有因缘自然而生？

别破妄执

破无因生　阿难！若复此空无因自生，未凿土前，何不无碍？唯见大地，迥无通达。

我们看前面的经文佛陀都是先破自生，再破它生，是把无因缘生放在最后面。为什麽这一段佛陀将无因缘生放前面呢？古德说：因为我们习惯性会认为，这地水火风，它的产生是自生，所以佛陀先破。但是我们一般人会认为虚空是自然而有的，是无因缘生的，这方面的执着比较重，佛陀先破无因缘生。阿难！这虚空假设是没有因缘而自然产生的，那麽为什麽在没有挖凿泥土之前，我们没有去发觉这种无碍的虚空现前呢？我们只见到一片广大的土地之相，不像虚空一样是通达无碍的呢？所以你说无因缘生，其实是不合乎事实，我们一定要把泥土挖出来虚空才显现，所以你说无因缘生是不合理的。

破出土生

若因土出，则土出时，应见空入；若土先出，无空入者，云何虚空因土而出？若无出入，则应空土元无异因；无异则同，则土出时，空何不出？

若虚空的产生是因为你挖出了泥土，所以才出现虚空。这样子讲，当我们挖出泥土的时候，你

应该看到虚空进入才对啊！因为你这个虚空要等待嘛！等待什麽呢？等待泥土出来了你才能进去。那麽当泥土出来的时候，你看得到泥土出来，那你也应该看得到虚空进去才对啊！事实上，当泥土挖出来的时候我们是看得到，但是我们没有一个人看到虚空进去，那你怎能够说虚空是因为泥土出来而产生的呢？因为没有人看到虚空进去。

假设虚空根本没有出也没有入，那表示什麽意思呢？因为没有一个人看到虚空进去或者出来，那表示虚空跟泥土它本来就是合成一体的，既然是一体的，表示这二个同进同退，要嘛一起进去，要嘛一起出来，那这时候泥土挖出来的时候，虚空为什麽没有跟着出来呢？我们只看到泥土出来，虚空为什麽没有出来？我们看得出来，说是把泥土挖出来，虚空才生起，这个是不合道理的。

破依凿生　若因凿出，则凿出空，应非出土；不因凿出，凿自出土，云何见空？

说虚空是我们挖凿的过程，用铁锹去挖泥土，不断的挖、不断的挖，就把虚空给创造出来了，是挖凿的过程而产生的。那这样子我们在挖凿的过程应该是把虚空挖出来，而不是把泥土挖出来才对啊！虚空既然不是从挖凿的过程生出来，我们挖凿是挖凿出泥土，那又怎麽能够见到虚空呢？我们挖凿的时候是把泥土挖出来，不是把虚空挖出来，所以不应该说是挖凿的过程产生。

总破直审

汝更审谛，谛审谛观！凿从人手随方运转，土因地移，如是虚空，因何所出？凿空虚实，不相为用，非和非合，不应虚空无从自出。

阿难！你应该对这件事情详细的观察，而且是如实的观照。

这当中整个过程有几个因缘值得注意的：第一个“凿”，挖凿的动作是随顺于人的手，顺其方向而运转，挖凿是人的手产生的；而泥土是因为土地的移动而出现的。一个是在人的手，一个是在地上的泥土，那这虚空之相到底是怎麽有的呢？因为「凿空虚实」，凿是属于实，空是属于虚，因为挖凿是有形相的动作，所以它是属于实，虚空是无形相的。这二个不应该产生相应的作用，一个无形相的东西，一个有形相的东西，怎麽会创造一个无形相的虚空出来呢？这二个没有相应的作用，所以应该说非和非合，彼此间既非掺杂的相合，也不是上下结合。

到这个地方等于是破虚空是因缘生，它不是因缘生，因为它没有自体。以下是破非因缘生，就是自然生，不应该说虚空是无因无缘自然而有。这地方的意思是说，虚空它本身不自生、不它生、不共生，不是因缘生，也不是自然而有，总而言之当体无生。“当体无生”它只是一种虚妄相。这个地方它所要描述的，是破除我们相的执着，它只是一种「当处出生，随处灭尽」的幻妄称相。这地方讲到，相状是一种虚妄的影像而已，虚幻的影像当然没有一个生的地方，它没有生处。它如果有一个生处，这个东西就是真实的，它就不能有变化，它「来无所从，去无所至」，所以「当处出生，随处灭尽」。它哪有从哪里来，根本没有来处的，它不是从泥土而来，也不是挖凿而来，它只是一个因缘的具足显现出来而已。这地方是破除它的相状的实体，它是没有实体的。

壬二、明大均。

这一段是说明虚空的“性”是真实的；前面讲「相妄」。这地方讲「性真」。

融性合会

若此虚空性圆周徧，本不动摇，当知现前地水火风，均名五大，性真圆融，皆如来藏，本无生灭。

事实上这虚空的体性是圆满周徧的，而且是没有动摇的，没有生灭相。我们看到虚空，你在哪一个地方挖泥土，它随时可以显现，你冬天挖泥土，虚空就在冬天显现，你在西方挖泥土，虚空就在西方显现，可见得虚空的体性是周徧法界的，哪有固定的处所？而且不但虚空如此，包括现前的地水火风，都叫做五大。“大”是它的体性，是周徧一切处，这五大的体性都是真实的圆满的，当下就是我们现前一念心性所具足的，没有生灭之相。

这地方是讲到，其实虚空的体性它是本来存在的，本来就存在，当你去挖的时候，它本来就在那个地方，你因缘具足，它就显现给你看，你因缘消失了，它就隐藏起来。它哪有说从哪里而生，它本来就在那个地方，它也不是自生、也不是它生、也不是共生，它是本来就是在那个地方，本来如此。

这以下佛陀就诃责阿难尊者要去回光返照这个道理。

警令觉悟　阿难！汝心昏迷，不悟四大元如来藏，当观虚空为出为入？为非出入？

阿难！你为什麽遇到事情的时候不能生起圆顿止观呢？因为你缺乏大乘的正见，所以你永远不能觉悟这四大的体性，它当体就是如来藏，当体就周徧法界，它没有来去的。那我们怎麽知道这四大的体性是周徧法界呢？佛陀告诉我们一个观察的重点：「当观虚空为出为入，为非出入。」你只要了解虚空到底有没有出入，还是没有出入，你就能够悟到这个道理。当然虚空是没有所谓的出入的，我们这样讲，它的体性没有出入，相状是有出入的。你不能说相状没有出入，体是徧满的，但是相状的确是会变化，这叫「相妄性真」。

183「相妄性真」不是只指虚空，任何一件人事都是「观相原妄，观性原真」。这地方对我们在修观是非常重要的。

有一个禅师他开悟以后，他讲一句话，他说我们怎麽去观察人生，一个大乘的佛弟子，对人事的变化要怎麽观察？他说：「觅即知君不可见，不离当处常湛然」。世界上的任何事情是很妙

的，你越追求它，它越消失掉，但是你不追求它的时候，它反过来追求你，当下就显现「觅即知君不可见，但是它不离当处常湛然。」因为它的体性徧满，但是徧满的东西，你越找它越消失掉。

你把这个道理，这个公式你套在任何事情上，通通可以受用。你看世间上人世间的财富，有些人他拥有三千块他就很满足了，有些人他拥有一千块他就很满足，外境是没有标准的。我们对于财富，对于人事都是这个道理，你越要去追求它，越执着它，你就感到越缺乏，越没有安全感。你说：好！我把它彻底的放下，诶！你就感到你非常的满足，非常的安定，任何事情都不离开这个道理。

所以我们讲说「心境决定你的处境」这句话一点不假。说我现在很痛苦，要改变一个环境。其实你错了，你还境改变不了，因为循业发现。你有这个业，你到另外一个环境，它还是这个因缘出现，你改得了吗？

每一个环境都有好的体性，都有不好的体性，因为它体性是徧满的，不是这个地方才不好，哪一个地方都有好坏。那怎麼办呢？你改一个心态，你心态一转，诶！「心境决定处境」、「觅即知君不可见，不离当处常湛然。」你越把它放下，越作正面的思考，你就越满足。

这个人生很像在捉迷藏，捉迷藏就是说你要找它，它躲得越厉害。说：好！我不跟你玩了。诶！它自己就跑出来，就是这样子。你试试看，你下次对某一个东西很执着，好，我把它放下！你放下以后，你觉得它突然间现在你的面前。我们经常面对一个重要的考试，你越执着越考不好，「觅即知君不可见」，相妄性真。

其实每一个好的体性，每一个不好的体性，都是充满法界，只要你能够善用其心，做正面的思考，它就会随你的心而出现，是这个意思。相是虚妄的，但是十法界当中，这种染净的四大的体性却是真实的，这道理是不能改变的。

壬三、显理性。

性体圆融　汝全不知如来藏中，性觉真空，性空真觉，清净本然，周徧法界。

阿难!你现在还不能够了解，在我们的如来藏当中，众生本具，诸佛所证的现前一念心性当中「性觉真空」；就是我们这本具的觉性，当体是真空的，所们讲「色即是空」讲到“空如来藏”。但是「性空真觉」，真空的体性它有具足十法界染净的觉性；“不空如来藏”空即是色。这地方讲到性具，这以下讲到性体。

它的性体是什麼呢？是「清净本然」，虚空的体性是无形无相的，是离一切相的；虚空的量是周徧整个法界。你说哪一个地方没有虚空呢？我们讲「不生、不灭、不垢、不净、不增、不减」，你一听就知道它在讲性体，虚空哪有增减呢，它本来就在那个地方，它的体性本来就是离相的，它本来就是圆满俱足。这个讲它的性体，那麼我们看虚空的相状跟作用是怎麼出来的？

相用个别

随众生心，应所知量。阿难！如一井空，空生一井，十方虚空，亦复如是，圆满十方，宁有方所？循业发现。

「随众生心，应所知量，循业发现」虚空会产生是因为我们内心一种迷悟的知见，产生一种染净的思想，进而推动一种善恶的业力，所以就这样出现了。比方说，阿难！你在一个地方挖井，虚空就在一个井中出现，你在十方的地方挖井，就产生十方的虚空。所以说虚空之性是圆满十方，哪有固定的方所呢？没有固定的方所，你怎麼能问它从哪里来呢？它根本就没有来也没有去，它本来就是周徧法界，只是我们思想跟业力的结合把它显现出来，是这样子的。

壬四、斥迷惑

世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义！

184我们凡夫外道把虚空当做是因缘生或自然有，都是我们虚妄分别心的计度，这样子讲只有一种虚妄的言说相，而得不到真实的义理！

其实这一段只讲四个字「相妄性真」。虚空之相是“当处出生，随处灭尽”，没有一个地方来，也没有一个地方去，它只是一个过程的生灭相。但是虚空的体性却是周徧法界的，是随时存在的。

我们可以发觉现在的人生，你看看这人世间，虚空的相越来越少，因为高楼越来越多，空气污染越来越大。我们讲由心可以看相，但是由相也可以看到人的心，我们现在对有相的东西比较执着，所以你看虚空越来越少。

有一个很有名的画家，他很抱怨，他说古代人在画画，空白的地方留很多，他画一棵树上面画一只小鸟，他不画了！你有很多想像空间，虚空很多，这只小鸟可能往东边飞，也可能往西边飞，也可能会飞到我家来。他说现在的人画画，画得太多了，没有留太多空白。

那我们会想为什麼古代的人虚空比较多，现在的人虚空比较少，那虚空到哪里去了呢？

有一个欧洲的研究机构，他们研究说：古代的圣贤到哪里去呢？古代那些很有智慧的圣贤，如爱因斯坦、爱迪生、跑哪里去了。

其实《愣严经》讲得很清楚「随众生心，应所知量，循业发现」。你说圣贤跑哪里去，佛陀跑哪里去？

当我们众生的心都不再想着圣贤，不再想着佛陀的时候，他就消失了，你跟他不相应的时候，他就没有因缘出现。但是这些圣贤是徧满法界的，但是你不再忆念他的时候，他就消失掉，是这麽回事。
　　所以我们习惯性说，诶！这东西跑哪里去了？孔夫子跑哪里去了？

其实你心中跟他不相应，他就消失掉了。所以「随众生心，应所知量，循业发现」，就是说世间上所有的东西，法界通通具足，孔夫子的体性本来也就具足，但是我们的心跟他不相应的时候，他就没办法显现出来。所有的东西在我们心中消失的时候，这东西就再也不出现了，它回到了它该去的地方去了。

这些道理你要把它参透，你才会想到说我怎麽去创造极乐世界，你知道这个事情是怎麽来，这个是怎麽去，你就能够去创造你的人生。你都不知道这东西是怎麽来怎麽去，你就只是在事相上用功，你就很难产生很大的力量。
　　辛六、明藏性即根大性。

我们现前一念心性，当下就具足六根的体性，六根指的是见闻嗅尝觉知这六种功能。六种功能的体性是周徧法界的，是我们一念心性本来俱足的。但是六根的相用是要假借种种因缘的造作，才会显现出来，所谓的「理具事造」或者讲「相妄性真」。
　　(分四：壬一、破妄执。壬二、明大均。壬三、显理性。壬四、斥迷惑。)
　　壬一、破妄执。
　　总标根性
阿难！见觉无知，因色空有；如汝今者在只陀林，朝明夕昏，设居中宵，白月则光，黑月便暗，则明暗等，因见分析。
　　这个地方先把六根的体性跟它的相用做一总标。

(体性)阿难！见闻觉知这六根的体性，它的本质是无知的，也就是说，当我们把六根摄用归体的时候，这时候是能所双亡，它没有能知跟所知的差别，你六根把它回归体性的时候，它是没有能知所知的。但是若有色空明暗的因缘，这种外境的刺激，它就会把见闻觉知的功能再把它显现出来。所以六根的体是周徧法界的，是无形无相的，但是六根的相用是假借色空因缘的刺激，它就会暂时的显现出来，等到因缘消失了，它也跟着消失。

(因缘的作用)什麽是「因色空有」？比方说你阿难尊者，你现在安住在只陀林的只桓精舍当中，整个精舍的环境是「朝明夕昏」，白天的时候太阳出来，光明显现，到了晚上的时候，就是昏暗的相状就慢慢的现前。白天出现光明，晚上出现黑暗，而且即使在黑夜当中，也还有明暗的差别。比方说，你安住在半夜的子时(居是安住；中宵就是半夜的子时)，在子时当中，假设是这十五号的晚上，白夜你就看到月亮的光明，如果在初一的晚上这个黑夜，子时就会产生一种黑暗的相状。光明黑暗二种相状的刺激，就使令我们六根当中能见的功能，产生一种明了的作用出来。

这地方的见闻觉知，佛陀是引用“见根”，引用见根，其它的相你就能比况了之，用见根来发明六根的体，性体跟它的相状。
　　徵问原由　此见为复与明暗相，并太虚空，为同一体？为非一体？或同非同？或异非异？

这地方先做一个假设，说这能见的功能假设是有真实体性的，它不是因缘所生的，有真实的体性。我们先做这个假设。

身为一个有自体的能见的功能，它跟所见的明暗之相，还有明暗相所依止的虚空，它们之间的关系假设都是有自体的，那既然有自体，它们是同一个体？还是不同体？或者是或同非同？或者是或异，或者是非异？

(同是同体，或不同体；异是有所差异，还是没有差异。其实主要是一体跟非体的之间的差别)
　　这地方等于是先做一个假设，首先破“同”
　　辛六、明藏性即根大性。　净业学园 46讲次　讲义93面

前面的地水火风空，都是一个没有明了性的色法，这以下的根大是讲六根的作用，它是一个心法，六根的见闻嗅尝觉知，这六种功能到底是从什麽地方来？未来又将往哪里而去呢？这个的确是值得我们去探讨的，因为我们不能知道它从什麽地方来，从什麽地方而去，我们就不能去改变我们现前的六根。

佛陀在发明六根的体性跟作用的时候，他的道理跟前面一样都先破妄，破除我们原先的执着，然后再显真。
　　别破妄执
　　破同
阿难！此见若复与明与暗，及与虚空，元一体者，则明与暗，二体相亡，暗时无明，明时无暗；若与暗一，明则见亡，必一于明，暗时当灭，灭则云何见明见暗？若明暗殊，见无生灭，一云何成？

(破除能见的根跟所见的尘它们是同一体的。这个道理是不能成立的。)

阿难！假设这能见的功能它是有自体的，而这种自体跟明相、跟暗相、跟虚空相，这三个都是同一个体的话。先做这样的假设。

光明相跟黑暗相这两种相状的体性是互相侵夺的。怎麽说呢？因为黑暗现前的时候，就没有光明，光明显现的时候就没有黑暗，这二个是互相侵夺的。既然身为一个能见的功能，它跟所见的明暗是同一体的。那同一体的是什麽意思呢？就表示不能分开，就像我们身体是同一体的，有的时候大家都有，没有的时候大家都没有。既然能见的功能跟黑暗是同一体的，那黑暗消失的时候，那这个“见”也应该跟着消失才对啊！那麽当光明出现的时候，你就应该看不到光明才对啊！这跟现实不符。

其次，假设这个“见”
是跟光明同一体的，那当黑暗出现的时候，光明消失了，你这见的功能也应该消失才对啊！因为你跟光明同一体，当能见的功能消失的时候，那你又怎麽能够见到光明相，怎麽见到黑暗相？事实上跟我们现实生活是不相符合，我们现实生活是「若明暗殊，见无生灭」光明跟黑暗是不断的变化，有时候光明有时候黑暗，这二个情况是变化；但是我们能见的功能并没有变化，我们是明时见明，暗时见暗。所以你不应该说，我们这个见跟明暗是同一体的，因为明暗变化，我们的见没有变化，同一体应该是同进同退才对，所以这样的假设是不合理的。

破异
若此见精，与暗与明，非一体者，汝离明暗及与虚空，分析见元，作何形相？离明离暗及与虚空，是见元同龟毛兔角，明暗虚空三事俱异，从何立见？

假设能见的见精，跟黑暗相、跟光明相，它们彼此不同体的，你跟我不同，我跟你不同，你走你的，我走我的，各走各的互不相关，这当然跟事实不符。

那你可以试一试，你离开了光明相，离开了黑暗相，跟离开了虚空相，当你离开所有的所缘境的时候，你那能见的见到底是什麽相状呢？你没有一个所见的相状，能见的见能够表现出来吗？事实上当我们能见的功能离开了明相、暗相跟虚空相的时候，这能见的功能就像是龟毛兔角根本不存在。所以说当光明相、黑暗相、虚空相这三种相状俱异，“异”藕益大师解释，这个“异”是离开的意思。

当这三个都离开的时候，我们这个“见” 根本就不能建立起来。

我们常说离尘无体，离开所缘的尘境，这能分别的见，根本就是龟毛兔角，根本就是觅之了不可得，所以说是“异”也是不合道理的。

破或同异　明暗相背，云何或同？离三元无，云何或异？

光明跟黑暗二种相状是互相违背的，有光明就没有黑暗，有黑暗就没有光明，所以你不能够说同体，也不能说破异，离开了三种的尘相，光明、黑暗跟虚空，能见的功能也不存在，所以也不同体。

破非同异　分空分见，本无边畔，云何非同？见暗见明性非迁改，云何非异？

(破非同)当我们详细的分析“空”，“空”就是所缘的明暗，虚空的相状，以及分析能分别的“见”的时候，我们发觉，不管是能分别的见跟所分别的虚空，它们二个都是没有边际可得的。都没有边际的时候，我们怎麽能够说它们不是同一体呢？因为你找不到二个边际，二个都没有边际，那二个只好融为一体，所以说非同是不合理。

(破非异) 见暗见明性非迁改，云何非异？

我们能见的功能，暗时见暗，明时见明，它的体性并不能随明暗的改变而有所改变，所以你不能够说非异，因为明暗是生灭的，我们见是不生灭的，所以它们不应该是同体的，所以非异。

总破直审
汝更细审，微细审详，审谛审观！明从太阳，暗随黑夜，通属虚空，壅归大地，如是见精，因何所出？见觉空顽，非和非合，不应见精无从自出。

我们应该对人生的道理要详细的观察，深入的观照，乃至于如是的观照！光明是从太阳而有，黑暗是随顺黑夜而有，通达是属于虚空之相，而壅塞是归大地而有。光明、黑暗、虚空、大地，各有各的因缘，它们之间相互作用，创造一个能见的见精，它到底是从什麽地方而来？因为「见觉空顽」，能见的根，见闻觉知，它是有明了性的，而虚空却是一个无情的东西，一个有情跟无情，它们二个既非彼此掺杂的和合，也不可能上下的结合。因为体性不同，一个有明了性，一个没有明了性，你怎麽能够说它是有自体的，它是从什麽地方而来。

这地方是破和合相。

不应见精无从自出。

你也不应该说它是自然而生。 破非和合相。

总而言之，六根之相是不自生、不它生、不共生，是非因缘，非自然，它是当体无生，它的相状是「当处出生，随处灭尽」，是即空、即假、即中的生灭的影像而已，它没有真实体性。破它真实体性的执着。

壬二、明大均。

前面是破除它的相状是虚妄的，这以下说明六根的体性，是真实的而且是周徧法界的。

融性合会

若见闻知，性圆周徧，本不动摇，当知无边不动虚空，并其动摇地水火风，均名六大，性真圆融，皆如来藏，本无生灭。

事实上，见闻嗅尝觉知，这六根的体性是圆满的，是周徧法界的，而且它的体性根本就没有生灭相。相状是有生灭的，有因缘它出现，没有因缘它就消失掉；但是体性是不生不灭的，它随时存在那个地方等你去感应的。我们应当了知广大无边的虚空，以及这种生灭变化的地水火风，它的体性都是属于六大(大、为周徧法界)它的体性就是真实而圆满法界，都是我们现前一念心性本自俱足，本无生灭。

这地方把相状的虚妄相破了以后，看出它的本来面目就是我们的一念心性，清净本然周徧法界，是随时随地存在的，根本就没有生灭。

警令觉悟

阿难！汝性沉沦，不悟汝之见闻觉知，本如来藏。汝当观此见闻觉知，为生为灭？为同为异？为非生灭？为非同异？

阿难！长久以来，我们心都是对外相产生坚固的执着，不能够回光返照它的见闻觉知的体性，我们在相状的执着，而失去广大的体性，这个体性，当体就是如来藏，当体就是我们众生本具的一念心性，就是我们的本来面目。我们应该假借这个因缘回光返照，这见闻觉知的体性，到底是生是灭？是同是异？或者是非生灭？或者是非同非异？

这前面都说过了，从这个地方去相互的对比，你就可以知道，其实这六根它本来就无生，本来就没有生灭。

185我们在生命当中有一个很严重的问题，就是对某一个相很执着，结果我们就忽略了它一个广大的体性。就像一个大海，大海被风一吹，产生一个水泡，我们对那个水泡很执着，结果失去整个大海，因小失大啊！

我要讲一个禅宗的公桉，诸位体会一下：

禅宗平常都是打坐、观想，你从什麽地方来？你来到这地方之前，你的本来面目是什麽？找到生命的根源。平常各自用功，有一天老禅师就考试了，把所有禅师集合在大殿，大家入座的时候，这大殿的正中央放一个脸盆在中间。

禅师考一个题目：这个东西不能叫做脸盆，大家道一句，这个叫什麽？有人说：这个不能叫脸盆，那叫大斗碗；有人说这叫大的盆子。大家就开始讲话了，后来有一个禅师看到大家都讲了差不多了，他就站起来，向老禅师顶礼以后，面对这脸盆脚一踢，就把脸盆踢走了，踢走了以后再跟禅师顶礼再入座。

禅师说：这个人答对了。

为什麽答对呢？

因为我们习惯性被自己的名言思想带动，而看到脸盆的相状，没有看到它的体性是徧满的。那麽这个禅师他一来，把这相状给踢走以后大家回光返照，哦！原来这个脸盆，是一个当处出生、随处灭尽，一种即空、即假、即中的影像而已，你有因缘它就显现，没有因缘它就消失。但是我们被脸盆这二个字产生很多的想像，这个可以干什麽、干什麽…，而忽略了脸盆的本质是从哪里而来。所以这禅师脚一踢的时候「打破虚空笑满腮，玲珑宝藏豁然开」。

我看这个公桉有一种个人的想法，我觉得这个禅师，他从大乘角度要圆满一点，他把它踢走以后，最好再把它拿回来再放着。

为什麽？我讲个道理，让诸位听听看：

佛法不是破相，是破执着，那把这相破了以后，你还是要假借这个相借假修真。

你说六根是觅之了不可得，但是你念佛难道不需要六根吗？你拜佛不需要六根吗？你要创造来生更大的功德，你还得靠你现前的六根。所以诸位要认清楚，我们是破除心中的执着，不是破除相，「但除其执，不除其相」。你说六根你看它也不是自生，也不是它生，也不是共生，那我从现在开始，我也不吃饭了，也不照顾它了，让它自己败坏，那你也完了！你没办法修行。

诸位要知道“相妄”，虚妄的意思不表示它不存在，虚妄的意思就是它是暂时存在的，你只能够“借用”，你可以借用它，但是你不可以认为它是经常存在的。“虚妄”是说你可以借用你这个身心世界来积功累德，但是你要有心理准备，它因缘到的时候，它消失的时候，它不告诉你，它不管你的，它要走就走，你没办法控制它的，觅之了不可得，因为它来无所从。你现在的身心世界是有一个地方来的，那就不会改变，这永远就是你的，你今生是这样，你来生也是这样，事实上不是这个意思。

你今生所有的因缘都是暂时借你用的，所以你现在就是跟生命在…看谁比较快，我要赶快利用这因缘，既然是假，但是你要借假修真，你用这个因缘来积功累德，来拜佛、念佛，忏悔业障，积集资粮。然后你这因缘结束了，你一个新的心态，新的业力又创造一个好的六根出来。

那这好的六根从哪里来？它本来就存在。它本来就存在，那为什麽你之前不会显现呢？因为你过去没有这个业力。

诸位要去体会“体性”是徧满的，“相状”是因缘显现的。

佛陀在前面的三卷，一再的重复这个观念，这是整个修《首愣严王三昧》的基础。
壬三、显理性。将六根的体跟用作一个总结。
性体圆融　汝曾不知如来藏中，性见觉明，觉精明见，清净本然，周徧法界。

(体性)阿难！你从来不知道这六根的体性，其实就在我们一念心性当中本来俱足。怎麽说呢？因为「性见觉明」，见闻觉知的体性是本自真空的，本自真空这「觉精明见」，这真空的体性又俱足十法界染净六根的体性，这叫性具的思想。它本来就存在我们一念的广大徧满的心中，而这个心，是清净本然是周徧法界，
是离一切相，是即一切法。

这地方是说明六根的体性，是本来就存在的，这个部份你不用去费心，它本来就存在的。这部份不是我们该用功，该用功的是第二段。
相用个别
随众生心，应所知量。如一见根，见周法界，听鼷尝触，觉触觉知，妙德莹然，周徧法界，圆满十虚，宁有方所？循业发现。

(相用)好的六根，不好的六根都存在，为什麽有些人出现好的六根，有些人出现不好的六根呢？因为随着众生的迷悟，它的染净的思想，它所产生的善恶的业力，而个人循业发现。比方说，我们六根当中的其中一个见根，能见的见性是周徧法界的，乃至其馀的听(耳根)鼷(鼻根)尝触(舌根)觉触(声根)觉知(意根)，整个六根的体性，都是俱足微妙不可思议的功德，就像白玉一样的清净光明，它周徧整个十法界，圆满十方虚空，哪有固定的方所？哪有说一定佛陀有殊胜的六根，而我们没有殊胜的六根？其实所有殊胜的六根到处都是，你有这个业力，你就可以显现，你没有这个业力，你到哪里都一样，它没有固定方所，它是清净本然周徧法界。
壬四、斥迷惑
世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义！
(这种道理前面都说过)

186我们从六根的相状来看，我们的确看到每一个人的六根不一样，你看有些人眼睛很好，看得很远，有些人的眼睛只能看近。你看阿罗汉的眼睛，他一入定的时候，看整个三千大千世界，就看手中的一颗槟榔果一样；菩萨能够观察百千大千世界，佛陀能够观察无量无边的世界。
为什麽六根的差别差这麽多呢？答桉很简单，你有什麽样的心量，你就有什麽样的六根。
我要讲一个小故事，诸位体会一下：

在非洲地中海的南边，有一个国家叫阿尔吉利亚，这个国家的乡村种了很多稻米，稻米到快要收成的时候，农夫辛辛苦苦一段时间，要期待收成的时候，来了一群的猴子，猴子就把这些稻米比较好的都拿走，剩下都是一些比较差的。这些农夫就感到非常无奈，也非常的生气。

后来在一个村庄有一个很有智慧的老者，他就想一个办法要来对治这猴子，他做一个铁器，这铁器就像花瓶一样大，这铁器的瓶口小小的。关键在这个瓶口，你的手是放松的时候，你的手刚好伸进去，但是你的手要把它握成一个拳头的时候，你的手就拿不出来。它那个瓶口就刚好你的手可以进去，拳头就不能出来。

然后这些农夫们晚上，就把瓶子放了很多新鲜的白米在里面，再把这铁罐绑在树上。结果第二天看到好几只的猴子，手上抓着白米不放，牠昨天一整个晚上就跟它瓶子在较劲，牠就是不肯把手上的米放了。不管这个村庄经过了几十年，几百年代代相传，几百年过去了，从来没有一只猴子，愿意把手上的米放掉，没有一个猴子做得到。结果这些猴子因为抓住手上这些白米，失去牠一生的自由，被抓到以后，被卖到动物园去，甚至有的牺牲牠的生命。

这个道理当然不只是发生在猴子身上，其实众生的心态都是这样，为什麽我们一辈子都做凡夫呢？问题在哪里？为什麽文殊师利菩萨，他就能够做文殊菩萨呢？
我们讲「心境决定你的处境」。

宗喀巴大师说：我们今生都是为了自己来谋福利。结果我们得到什麽？我们从早到晚所做的一切都是为了自己着想，结果我们得到一个非常卑贱的六根，生生世世都没有改变，就像这个猴子一样。

文殊菩萨、普贤菩萨，他所做所为都是为众生，他产生广大功德的六根，神通变化的六根。

那你会问说，那我的六根从哪里来呢？文殊菩萨的六根从哪里来？其实讲实在话，我们每一个人六根来的地方都一样。你说从哪里来？「清净本然，周徧法界，宁有方所」，本来就存在。

我们不能改变我们的心态，我们的生命就不断的这样下去嘛！这不是上帝创造的，不是这个意思，这个是生命一种不能改变的轨则，「随众生心，应所知量，循业发现」，心境决定你的处境。

所以，你看所有的修行者第一件事情「发菩提心」，先把你的胸量放大。当然你说那菩提心怎麽发得起来呢？先明白道理。你要把人生参透了，你能够彻底的放下，你才能够彻底的承当。

所以蔼益大师说：你没有高超的品德，你不可能产生广大的胸量，不可能有殊胜的修行。你看

佛陀到现在怎麽修行都还没有讲，讲了三卷的经文都在讲这个道理，「你从什麽地方来？十法界的众生从什麽地方来？」这个道理非常重要，你要从这个地方开悟了以后，你才能够知道怎麽修行，是这个意思。

阿难尊者也即将开悟了，再一科，阿难尊者就要开悟了。

我们大概最难的《愣严经》快要结束了，前面三卷最难，后面都简单了。你这三卷的道理了解了，后面都在运用，它开始在运用，为什麽牠会做一只蚂蚁、为什麽牠会变成一只鸟、会变成一只狗、会变成一只马，都有牠的因缘，都是“相妄性真”，各有各的因缘。

辛七、明藏性即识大性。

“藏性”就是我们现前一念心性，当下俱足“识”；识是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，六识的了别性。六识其实是我们一念心性，当下俱足的；六识的作用，是假借事相的因缘而显现的，所谓的「相妄性真」

(分四：壬一、破妄执。壬二、明大均。壬三、显理性。壬四、斥迷惑)

壬一、破妄执。

总标识性

阿难！识性无源，因于六种根尘妄出。汝今徧观此会圣众，用目循历，其目周视，但如镜中，无别分析，汝识于中，次第标指，此是文殊，此富楼那，此目犍连，此须菩提，此舍利弗。

先说明根跟识的关系：“六根”是五俱意识的第一刹那，它是一种自性的分别不带名言，所以它得到的是诸法的相状。“六识”是五俱意识第二念以后，我们的第六意识产生一种名言分别，产生很多的思想。看到这个花，这个花很漂亮，开始就着这个花，产生很多很多的名言妄想，这个就是所谓的计度分别，一个是带名言，一个是不带名言。

(六识的体性)阿难！眼耳鼻舌身意，这六种识，它的体性是没有一个根源，来无所从，去无所至。没有根源简单的讲就是徧满的意思，它是周徧法界的，它没有固定的处所。它必须假借六种的根跟六种的尘，六根去攀缘六尘的相互作用，这中间才创造了六识的了别出来。

根尘的相互作用创造六识的关系，以下就详细的说明。

比方说你在这《愣严》法会当中，你用你的眼睛去普遍的观察，诸位参加法会的圣众，“徧观”正是讲能见的根，“此会圣众”是所见之尘；根尘的作用就产生一定的效果。

用目循历，其目周视，但如镜中，无别分析

我们刚开始依止眼根循着次第一一的观察，在我们眼睛的范围观察，我们看到很多很多的圣众，这些圣众就好像镜子当中显现的一种影像，而我们能够对这个影像有所了知，但是不能产生一种名言的分别，不能带动名言，不能带动种种的思想，只有了知它的形相。

然后慢慢的「汝识于中次第标指」等到根尘的作用，第二刹那以后，就带动了所谓的六识的产生。六识就能够对于这所观境一一明白的指出：这是文殊菩萨、这是富楼那尊者、这是目犍连尊者、这是须菩提尊者、这是舍利弗尊者...。我们就能够把这些影像，加上很多很多的名称，对这个名称去思惟它的功德：目犍连尊者神通第一、舍利弗尊者智慧第一...等等。这种思惟的功能就是六识，只是取它的相状的是六根。

徵问原由　此识了知，为生于见？为生于相？为生虚空？为无所因突然而出？

眼识产生了别的功能，到底是从什麽地方来呢？是从眼根的见产生？还是生于外在的尘相？还是生于虚空？还是没有因缘突然而有呢？

先做一个假设，说六识是有自体的，有自体就有地方来。

别破妄执

破因根生

阿难！若汝识性生于见中，如无明暗及与色空，四种必无，元无汝见，见性尚无，从何发识？

阿难！假设我们眼识的了别性，是从眼根而生(这等于是自生)，眼根创造了眼识。但事实上没有明暗色空这四种尘境的刺激，在没有四种外尘的情况之下，我们能见的根都不能生起作用。能见的根尚且不能生起明了，又怎麽发动这了别的识呢？没外境，连根都不能生起，更不要说识，所以说自生不合理。

破因尘生

若汝识性生于相中，不从见生，既不见明，亦不见暗，明暗不瞩，即无色空，彼相尚无，识从何发？

假设我们这眼识的了别，是从外相四种的尘相所生，不是从见根而生，如此一来，在缺乏能见的眼根的情况之下，我们既看不到明相，也看不到暗相，明相暗相都不可见，乃至于一切的色法之相，一切的虚空之相都见不到，种种的尘相尚且见不到，那麽眼识又怎麽发动呢？眼识的目的就是了别这些尘相，结果你连尘相都看不到，要怎麽了别呢？所以不能够说从尘生。

破因空生

若生于空，非相非见，非见无辨，自不能知明暗色空。非相灭缘，见闻觉知无处安立。处此二非，空则同无，有非同物，纵发汝识，欲何分别？

说这眼识是有自体的，是生于虚空从虚空而来，这种情况叫「非相非见」，既然它从虚空而来，它不须假借外在的尘相，又不必假借内在的眼根，这叫非相非见。那麽在“非见”的情况下

，没有能见的眼根之下，我们事实上是不能辨别明暗色空之相；在“非相”的情况之下，没有所见的明暗色空之下，这非相缘灭。如果没有所见的明暗色空之相，那它的因缘也就消失了，见闻觉知也就不能安立了；没有所见的尘相，那所缘的尘相消失了以后，其实能见的眼根也没办法存在。所以处此二非，在此非相非见的二非当中，「空者同无，有非同物」这种情况，你说虚空能生起眼识，那麽在非见非相，没有见也没有相的情况之下，那虚空就好像跟无一样，又怎麽能够发动识呢？「有非同物」，即使你说虚空是存在的，但虚空又不像万物一样有种种的形相，它是无形无相，它创造识，它纵然能够发动识，又能分别什麽呢？因为虚空是处在一种非见非相的情状之下，就算它发动识，又有什麽作用呢？这个识就是要来了别尘相的啊！结果它的尘相消失了，你发动这个识又有什麽作用呢？所以这空产生识不合理。

破无因生　若无所因突然而出，何不日中别识明月？

说眼识是没有因缘的。那是怎麽有？是突然之间冒出来的，没有任何理由。

那佛陀就反问了：那麽为什麽你的眼识，你不在面对太阳的时候，突然间去看见晚上的月亮而生起了别呢？因为你说无因缘，你为什麽不面对太阳去看到月亮呢？不可能嘛！你面对太阳你只看到太阳，你面对月亮你只看到月亮，你因为太阳的因缘而看到太阳，你因为月亮的因缘而看到月亮，这个都是要因缘，不是说没有因缘就可以出现，如你要拜佛，你也要有个佛像，什麽东西都是要有因缘，所以无因缘生是不合理的。

总破直审

汝更细详，微细详审！见托汝睛，相推前境，可状成有，不相成无，如是识缘因何所出？识动见澄，非和非合，闻听觉知，亦复如是，不应识缘无从自出。

我们应该在这样的一个六识的因缘当中，好好的详细的深入的观察！能见的眼根是寄托在眼睛之内，而所见的尘相是属于外在的境界，一个是内一个是外。凡是有形相是属于色相，而没有形相的就是属于虚空，所以能见的眼根所见尘境，色相虚空，各各不同。在这四个不同的因缘当中组合之下，创造了你的眼识，这眼识是被四个不同的东西创造出来，那你说它从什麽地方而来？「识动见澄」眼识是动态的，它是一个了别的，六根的明了，这根是静态的，根它是不能够带名言，这二种体性不同，所以你不应该说「非和非合，闻听觉知，亦复如是」，它们既非是一种互相掺杂的和合，也非上下的结合，其馀的闻听觉知的五识，亦复如是，它们都不是和合而生，当然也不应该说无因无缘自然而有。

这地方等于破除六识它不自生、不它生、不共生，它的结论是本自无生。187本自无生也就是说它只是一个虚妄相状，来无所从，去无所至，是一个即空、即假、即中的生灭的相状。因为它有一个来的处所，那这个东西就永远不会消失掉。

永远不会消失其实对我们是不利的，非常不利！如果你的身心世界是有实体的，前生的你跟今生的你完全一样，来生的你跟今生的你也长得一模一样，思想也一样，你觉得这样好不好？

生命都不能改变，你怎麽做都不能改变，这样子就麻烦大了！你永远是你，佛陀永远是佛陀，那麽这业力就没有关系了，就不能所谓的循业发现，那你修行干什麽呢？修行不能改变生命，那修行干什麽？所以说一定要它没有真实的体性，所以你的修行才能够改变。

你今生的想法跟前生的想法是完全不一样的，你前生有可能是一个做生意的，做生意的价值观，跟你出了家以后思想是完全不同，你来生如果没来到极乐世界，你变成一个天王，你的想法也不一样。所以我们常常说，换一个位子就不同的想法，这是事实。

为什麽？因为它没有实体，它没有实体所以它随因缘变化。

这地方是说明无生，破除我们对相的执着，它只是一个「当处出生，随处灭尽」一个暂时的相状。当然这个相状我们也不应该排斥，我们要假借六识来思惟极乐世界的功德，来产生我们一种往生的愿望，借假修真。

三卷过以后，整个《愣严经》的基础就讲完了。后面的半卷的「广破馀疑」，其实是从这观念发挥出来的。

我希望大家把「相妄性真」的观念好好的体会一下，譬如你持《大悲咒》、持《愣严咒》，这《大悲咒》的功德从哪里来？你说功德从《大悲咒》来，不对！《大悲咒》能找到功德，那不用你去持，你放个录音带就好。你说从你的心中而来，那你干嘛持《大悲咒》？你自己的心就能发挥功德。答桉是《大悲咒》功德是周徧法界，清净本然，你因为持它的关系，把它的功德显现出来，一处持咒，显现一处的功德，十方持咒，显现十方的功德，这个就是所谓的「相妄性真」。

净业学园 47讲次 讲义96面

壬二、明大均。

188在本经的正宗分开始的时候，阿难尊者是请佛陀开示《首愣严王三昧》修学的法门。佛陀是花了三卷的时间，来详细说明生命的真相。也就是说我们首先要对生命有正确的了知，才能够生起正确的观照。

前面三卷的经文，我们可以会归成二个重点：

第一、相妄性真。藕益大师在注解当中，经常提到说「观相原妄，观性原真」。

“相”的意思就是我们整个五蕴、六入、十二处、十八界，只要你看得到的，听得到的，摸得

到的东西，都是虚妄的，都是生灭变化的。这种相状当中我们很容易产生我爱执，产生一种颠倒想，而产生了起惑造业，乃至于生死的流转。

佛陀其实前面三卷的经文就是在破除这个虚妄相，把五蕴、六入、十二处、十八界，这个虚妄相经过我空、法空的智慧，我们修「不迷、不取、不动」，把虚妄相破了以后，显出了现前一念心性，清净本然，周徧法界，这个就是真实的。诸佛所证、众生本俱的现前一念心性，这个是不生不灭的一个真实的功德。

所以我们一个大乘的佛弟子，在看生命的时候，是二个方向：第一个、当我们把生命「摄用归体」的时候，把整个身心世界回归到真实的时候，那就是一念的心性；当我们「依体起用」，我们一念心性受了业力的薰习，就会随缘而显现种种的五蕴身心，一个男人的身心，一个女人的身心，所以这就是一个“体用”的关系。

比方说一个大海，这大海就是一个法性的本体，业力风一吹的时候产生一个水泡，当然这水泡有各式各样，有大水泡有小水泡，这水泡就比喻我们的身心世界是生灭变化的，这个身心世界最后结束了，又回归到大海。

所以当有人问我们说：你从什麽地方来？

答桉只有一个，我们每一个人的生命是从我们的「真如本性」而来，从现前一念心性而来。你死掉以后，经过几十年以后你的身心世界消失了，你又将往哪里儿去呢？你还是回到现前一念心性。

生命就是这样不断的变化，「无不从此法界流，无不还归此法界」。而我们的一念心性本来就无生，也就没有灭，「常住真心，性净明体」它是不生不灭的，它也就是我们整个修行当中，所要找到的「本来面目」。

我们讲《大佛顶》就是讲这一念心性，你把《大佛顶》找到了，你才能够成就《如来的密因》，你才能够依止修学成就《诸菩萨的首愣严王》它是整个《愣严经》的核心思想。说开悟的《愣严》，那你悟到什麽东西呢？你就悟到了整个生灭的因缘当中，你从生灭的假相当中，找到不生灭的心性，这个就是明心见性。

「观相原妄，观性原真」这个就是所有大乘佛弟子，在修学止观的一个根本思想。你绝对不能依止相而修，依止生灭的相而修，你不可能成就不生灭的果，不可能！所以着相修行是不能成佛的，你一定要找到你的本性「称性起修」，以真实的因地，才能够成就真实的功德。我们在三卷的经文，我们可以知道「相妄性真」的道理，这是第一点。

第二点、我们更进一步要了解，其实「真妄是不二的」。其实佛陀刚开始是把“真”跟“妄”作一个很详细的分别，真实的心性是不生灭的，虚妄的相状是生灭变化的。但是佛陀到最后的时候，他告诉我们，生灭中有不生灭，不生灭中也有生灭，相中有性，性中有相，波浪当中是有大海的，大海当中也有波浪。

这个是告诉我们什麽事呢？

我们的目标是要趋向于现前一念心性，但是你要怎麽回家呢？你还是要用你现在的身心世界嘛！你说：诶！我这身心世界是假的，是暂时的，那我就把这身心世界自杀，我不要我这个身心世界，那你也没办法回家了。你就是要借假修真，你这个身心世界是生灭的，但是你从这个地方观进去，就能够找到不生灭的家。你当初从真如本性流转出来，一念妄动变成这个身心世界，你回家还得要循着这个身心世界，回到你的家去。

你看看后面的经文讲到二十五圆通，二十五圆通其实就是前面的五蕴、六入、十二处、十八界，特别讲到六根，你还得从生灭的六根门头，去悟入不生灭的本性。

所以我们常说「借假修真」，你要假借生灭的因缘来成就智慧。你为什麽会有智慧？你要听音声。诶！音声是生灭？

音声是生灭的，但是它所诠释的道理是不生灭的。你还得要假借你的身心世界去拜佛、去修福报，所以你必须假借你生灭的因缘来积功累德，来成就你不生灭的清净的功德。这就是我们在前面三卷经文得到的第二个思想，就是「真妄不二」的道理。

你把这二个思想掌握住了，前面三卷的经文你大概就知道了，第一个「相妄性真」。第二个「真妄不二」。这是整个前面三卷的思想，也是整个《愣严经》修止观最重要的观念。

壬二、明大均。

这一科是讲到“识”，六识的相状是虚妄的，但是六识的本性却是真实的，如来藏妙真如性。这段是说明七大，“大”是包括整个七大，“均”是周徧整个法界，七大的体性是周徧法界的。

融性合会

若此识心本无所从，当知了别见闻觉知，圆满湛然性非从所，兼彼虚空地水火风，均名七大，性真圆融，皆如来藏，本无生灭。

既然这六识的识心，六识是一种相状，也是一种作用。只要是相状就是生灭的，本经在发明生灭的法是毕竟空，它主要的思想就是「本无所从」，就是你从什麽地方来？说为什麽我们有这个了别的心识呢？最后的结论：它不自生、不它生、不共生，觅之了不可得，它只是一个业力去薰习真如本性，所显现的一种「当处出生，随处灭尽」的一个假相而已，它没有一个真实的来处，它没有一个真实的来处，也就没有一个真实的去处。

从六识的自性空，我们也应该了知这六根的了别，所谓见、闻、嗅、尝、觉、知，它的体性也是圆满，也是湛然不动(湛然就是不生不灭)，它的体性也是一样没有一个生处，它本自无生。这一段把六根也会归到一念心性（心法）。

(色法)乃至于兼带的像虚空地水火风，这些七大它的体性，都是真实而圆融无碍的，当下就是如来藏妙真如性之所显现，而它的本质、它的体性，都是不生不灭的。

七大的相状是生灭变化的，但是七大的体性，当我们把七大的相状把它破坏以后，看到它本性就是如来藏妙真如性，就是我们现前一念心性，这个就不生灭。这一段等于是相妄性真的意思。

警令觉悟

阿难！汝心麤浮，不悟见闻发明了知，本如来藏。汝应观此六处识心，为同为异？为空为有？为非同异？为非空有？

189这段是佛陀对阿难尊者的一个警策。

阿难！你过去当中身为一个小乘的学者，你在研究诸法的时候，看到「诸法因缘生，诸法因缘灭」。从大乘的角度来说，你这个都是心外求法，可以说是向外攀缘，看到生命的缘生，看到了缘灭。这缘生缘灭到底是从哪里而来？你从来都没有去观照过，所以说是一种粗躁浮动的心思。为什麽呢？因为你都是向外攀缘，而你不能真正的去回光返照，去发觉六根的见闻觉知，以及它所发动的六识的了别，它的本性都是一念心性。

也就是说我们过去只看到因果的思想，造善业召感安乐的果报，造恶业召感了三恶道的痛苦果报。但是这果报是怎麽来的没有人知道，是业力创造的。换句话说，我们只是在相上，在生灭的相上打转，我们永远找不到我们不生不灭的真如本性，所以我们就不能够成佛。这地方等于是佛陀对阿难尊者，乃至所有佛弟子的警策。

那我们应该怎麽去发明去了解这如来藏妙真如性呢？佛陀这以下告诉一个方法：他说你应该从什麽地方去观察这体用的关系。

你观察这六识的识心是同是异，是空是有，是非同非异，是非空非有。佛陀告诉这四个方便。

蕅益大师说：其实这四个方便，说穿了就是二个方便。就是我们学了《愣严经》我们以后该怎麽去看事情。蕅益大师说：你应该从“体跟用”，体是不变，用是随缘。

你说这六识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这六识的作用是相同还是有差别呢？

它的“体性”是相同，都是一念心性，当你把六识摄用归体的时候同体性；但是当六识是依体起用的时候，那是个个不同。你看眼识，是看色尘，耳识只能够听音声，所以它们体相同，“异”作用差别。

“空有”它的体性是毕竟空的，但是它的相状的确是有它的假名、假相、假用，有它随缘的作用。

“非同非异”、“非空非有”道理都是一样。为什麽说它不是非同呢？因为它同一体性。为什麽说它非异呢？作用差别。

这个观念，你只要掌握“体跟用”这二个角度。“体性”，当我们摄用归体的时候，诸法是随缘不变；当我们依体起用的时候，不变而随缘。摄用归体这时候现出的是清净本然，周徧法界；依体起用就循业发现，个个不同。

这个就是整个《愣严经》要我们从这个角度来看生命。

前面是破除虚妄相“破妄”，这以下显真。

壬三、显理性。

性体圆融　汝元不知如来藏中，性识明知，觉明真识，妙觉湛然，徧周法界。

当我们把整个六识，每一个人的思想把它会归到体性的时候，佛陀说：其实你到现在还不知道，在我们一念心性当中，它所俱足的“识大”其实当体是真空。说你现在有很多的想法，你看到佛像想要拜，想要皈依有这个信心，但是这个信心当你回归到一念心性的时候，是觅之了不可得。虽然是觅之了不可得，但是这真空的体性又俱足十法界染净的四大功能，虽然觅之了不可得，但是它又有这种可能性。

当我们把每一个人差别的思想回归到一念心性的时候，换句话说，我们这一念心性虽然是毕竟空，但是它却有无量的可能性，它可以去塑造，你遇到好的因缘，你就产生好的思想，你遇到不好的因缘，你就有不好的思想。比方说黄金，黄金可以打造成佛像，黄金也可以做成一个马

桶，黄金它俱足任何的可能性，我们这一念心也是这样，我们这一念心它本来就俱足十法界的染净的功能，这就是所谓的「性识明知，觉明真识」，这讲到性具。「妙觉湛然」是讲到性体，“妙觉”它是寂而常照，“湛然”指的是照而常寂；「妙觉湛然」也等于是前面的清净本然的意思，它是离一切相的，这以下“寂照”来发明，这观念是一样的，这讲到性体。
(性量)这个心性是普徧整个十法界的，每一个地方都有我们的心性。

这是讲到把六识的作用，回归到本体的时候，它的相貌是这样。简单的说，是清净本然，周徧法界，俱足十法界的德能。
　　相用个别　含吐十虚，宁有方所？循业发现。

“含”指含摄，理具；“吐”指的是事造。它由业力的造作，它就会显现出十法界的各式各样的心识出来。

心识的活动，心识的出现，它不可能有固定的处所，它是个人有个人的业力，它就个人显现，这叫“循业发现”。

什麽叫“循业发现”？比方说，你前生本来是一个女众，你是一个女众，女众有女众的想法，跟现在的想法不一样。因为女众的思想比较保守，相夫教子，诶！你今出生变成一个男众，你的想法变成一个男众的思想，因为男众跟女众的社会地位不一样。你说：诶！我前生是一个女众，今生怎麽转成一个男众，是怎麽回事呢？很简单嘛，就是循业发现。

你前生是一个女众，但是那个女众只是一时的相状，你用女众的心去造作很多男众的业力，你造了很多各式各样的业力，这个业力去薰习你这个清净的本性，你今生就变成一个男众，因为你造了很多男众的业力。

你说：诶！为什麽他前生是个人，后来变成一只蚂蚁呢？人的思想跟蚂蚁的思想怎麽会是一样呢？蚂蚁的思想就是：我就是一只蚂蚁，我一辈子只做一件事情，把这个东西搬到西边，再把这个东西搬到那个地方去，就听招呼就好了。那麽他前生是一个转轮圣王，七宝天子，怎麽后来第二生变成一只蚂蚁呢？这思想转变是怎麽来的？当然就是业力，循业发现。他的体性是清净本然，但是他受业力的薰习，而产生很多的变化，它业力结束的时候，他又回归到清净本性，又再创造另外一个生命。

当然这地方我们要知道的就是说，这个“识”是对我们影响很大的。在整个六根、六尘、六识当中，这心识的活动，它主导了整个业力，你造善造恶，是它主导的。
　　壬四、斥迷惑
　　世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度，但有言说，都无实义！」

190一般的凡夫外道乃至于二乘人，在看生命的时候，都很难看到生命的全貌，比如说看到诸法的因缘生，你看到诸法的相状，没有看到诸法的本体，看诸法是自然而有，只看到诸法的本体，没看到诸法的相状。

我们很难看到生命的不变跟随缘，体用的同时观照，这是很难的。所以当我们去看到因缘生自然有的时候，其实都是落入个人识心的虚妄分别计度，这个只有言说相，我们都不能看到生命的真实义。这就是我们为什麽不能成佛，因为不能掌握生命整个全貌。

我们的内心状态有二种差别：一个是六根，六根它是一个感受，我们眼睛看到一个东西，产生一个感受，快乐的感受或痛苦的感受。当这感受传给第六意识的时候，就产生很多分别的想法。而根跟识呢？根是主导感受，识就主导了思想。
　　我要讲一个小故事来说明这个道理，让我们知道根识的差别：

有一个大学教授，他是一个心理学的教授，他找了十个人来跟他做实验。有一天他带了这十个人到了黑暗的房间，点了几根蜡烛。这教授带着这十个自愿者，慢慢的过了一座用绳子绑成的独木桥，左晃右晃，从这个地方走到对面去，大家感受到独木桥摇晃的快乐。走过去以后，大学教授问大家的感觉？大家都说感觉不错，这独木桥摇过来摇过去蛮有节奏感。

后来大学教授就把灯光打开一半，打开一半大家一看，不得了啊！这独木桥下面有一个很大的水池，这水池里面有十几只鳄鱼，在那个地方跑来跑去。

大家过去的时候心中只有一个想法，它是一个桥，这时看到鳄鱼的时候，大家开始注意鳄鱼，已经不是看到桥，心识开始活动了。

这时候教授说，我们刚刚这样走过来，大概花了一分钟的时间，就很快的走过来。我们现在还必须走过去，谁愿意跟我再走回去。只有三个人跟教授走回去，看到鳄鱼没有人敢叫，都软了没办法动。后来大学教授就带着三个人，沿路走回去，还有七个人在后面都不敢走。

大学教授这时候再把后半段的灯光全部打开，诶！在桥跟鳄鱼中间，有一个安全保护的绳索做成一个网子，你掉下去有网子在保护你。大家都看到网子了，大学教授说：你们放心，有一个安全网在这里，现在你们看到网子了，有谁愿意走过来？也有三个人鼓起勇气，他看到网子，他走过去了，其他四个人打死都不敢走。

这地方表示什麽呢？表示我们生命的行为，是由我们的思想来主导，我们讲「心境来决定你的处境」。

我们有时候会觉得这修行技巧很重要，其实不是，心态很重要。你看，走路谁不会走路，身为一个技巧，你说走路，你刚刚就走过来，为什麽现在走不回去呢？心态不同了。第一批能够走过去的人是开创型，他看到鳄鱼他无所畏惧，对自己有信心，他认为我心中没有恐惧，就没有危险，心能转境，这种人往往都是在事业上是开创型的，打天下的；第二种人看到了保护网，他也看到鳄鱼，他选择相信保护网，他是乐观派的，人生有顺境有逆境，他往光明面去想，这种人成功机率很高的；第三种人往往看到悲观的一面，他不相信乐观的一面，他看到了保护网，他也看到鳄鱼，他宁可相信鳄鱼这一部分，他不敢动，这种人注定是要失败的。

一个人的心态永远决定你的状态，你说这技巧重要吗？走路的技巧重要吗？身为一个技巧，谁都会走路，但是心态不同，影响你的行为。让我们看国际的比赛，网球比赛、羽毛球比赛，真正高手相对的时候，技巧一定是其次，你的心里素质，心态决定你的状态。这跟本经是一样的，『应观法界性，一切唯心造』，你有什麽样的思想，你就会有什麽样的业力，就变成什麽果报。你的生命完全是从你现前一念心性的活动显现出来，所以这个地方讲「循业发现」。

今天告诉大家一个修行的观念，你觉得你现在看谁都不顺眼的时候，其实你要赶快去忏悔，不是改变别人，因为你自己的心态决定你的状态。《愣严经》的意思是说你要知道，生命「从什麽地方来？」所有的东西都从你的内心表现出来。

丁四、大众圆悟

通过佛陀前面三卷的开示，整个《愣严》法会的大众，就彻底的觉悟了。觉悟到生命的本质，有真实的有虚妄的，真实的部分就是现前一念心性。虚妄的是什麽呢？就是五蕴、六入、十二处、十八界。我们讲不变而随缘，随缘而不变，对这个道理完全的了解。我们讲说「无不从此法界流」，我们一念心性一动的时候，变现十法界的五蕴身心，最后「无不还归此法界」，又回归到一念心性。对即空、即假、即中的道理，是完全彻底的了解。

(分二：戊一、经家叙益。戊二、当机偈赞)

戊一、经家叙益。(分二：己一、叙益。己二、叙仪)

“经家”就是结集经典的人，他来叙述法会大众所得到的利益。

己一、叙益。(分二：庚一、略叙。庚二、广叙)

庚一、略叙。

尔时阿难及诸大众，蒙佛如来微妙开示，身心荡然得无罣碍。

法会大众正当佛陀讲完「四科七大」三卷的经文以后，大众承蒙佛陀一而再，再而三的详细的来说明，所谓的「如来藏妙真如性圆三谛理」这微妙的开示。

微妙的开示我们前面说过，有二部份：第一个、相妄性真；第二个、真妄不二。原来在生灭的身心当中，我们当下就俱足不生灭的本性，我们就可以从生灭当中来就路还家，关键的是，你是不是能善用其心。

这样的微妙开示，我们得到了二种利益：第一个是色身的荡然而无有罣碍；“荡然”就是豁然开朗，了了分明，对色身的开悟。第二个对内心的开悟。

蒔益大师说：我们过去是执着四大，来当做自身相。我们把外在地水火风的四大，来当做自己色身的相状，这时候我们知道四大的身相是虚妄的，所以放弃四大的自身相，而顿悟了清净法身，所以感到色身的荡然。这是第一个理。

第二、我们过去妄认六尘的缘影为自心相，我们第六意识累积很多的想法，很多的思考模式，我们以这个当做自我，把生命的思想当做自我。这时候我们能够放掉第六意识的意识形态，顿悟常住真心，所以内心感到荡然，而没有罣碍。所以在法会当中，他看到了我们当下的身心世界，是刹那刹那的生灭，就像大海飘出一个水泡，它只是一个生灭相。从生灭当中找到我们不生不灭的真实的家，所以这时候身心感到非常的开阔，感到没有罣碍，内心当中找到了生命的依止处。

庚二、广叙(分二：辛一、圆悟三大。辛二、结属真因)

辛一、圆悟三大。

“圆悟”就是圆满的悟到我们现前一念心性，当下俱足“体、相、用”三大。

(分三：壬一、悟性量即是相大。壬二、悟性体即是体大。壬三、悟性具即是用大)

壬一、悟性量即是相大。

心性的量它本身是相大。也就是说，我们过去总是认为我内心世界是有狭隘的，我们在布施的时候很难平等广大。但事实上，这是我们自己障碍了自己，我们内心的量它本来是周徧法界。

是诸大众，各各自知心徧十方，见十方空，如观手中所持叶物。

这时候大家听到现前一念心性，即空、即假、即中的道理以后，每一个人开始…。因为我们过去都是向外攀缘，执着身心世界为自我，这时候开始回光返照，结果发觉我们这一念心其实是周徧十方法界的，回过来看十方的虚空，乃至于所有的山河大地，就好像观察手中一个小小的树叶而已，我们讲「心包太虚，量周沙界」。

我们的内心有二种的相貌，第一个是你本来的相貌，第二个是你现在的相貌，原来我这个人的心量就能够容纳这麼多，这个是可以了解的。因为我们无始劫来产生很多的习气，但是你要了解一个观念，我们的胸量是我们自己捏造出来的，我们有无量的进步空间，因为我们这一念心它原来的设计是周徧法界，是我们自己把它弄得这麼小。就是「法性量等虚空(法性量同太虚)，众生发心自小」。你说：诶！我们的本来面目是这麼大，那你再怎麼努力都没有用，因为你的本来面目就这麼大。这个房子设计是一千坪，结果我们只用了十坪，我们自己糟塌了自己的房子。我们的胸量本来是周徧法界的，后来被我们七弄八弄，变成这样的一个胸量。所以你现在观察生命，观你的本来面目是什麼，然后你现在的面目是什麼，哪些还有进步的空间，你就知道我要从哪里下手。我们开始回光返照，原来我们的心是这麼广大，你看虚空乃至虚空的东西就像树叶一样。

志公和尚偈云「法性量同太虚，众生发心自小。」

壬二、悟性体即是体大。

这时悟到我们心性之体，当下就是清净本然；体大指的是离相清净，它没有相的。

一切世间诸所有物，皆即菩提妙明元心，心精徧圆，含裹十方。

我们看到前面的经文以后，再回光返照，这世间上诸所有物，包括五蕴、六入、十二处、十八界，总而言之，就是身心世界这些生灭的因缘，它当下就是我们无上菩提所相应的，微妙光明的这一念心性。而这一念心性它是特别的精纯，不夹杂而且周徧圆融，无所欠缺的，而且能够含融包裹十方的世界。

也就是说其实我们这一念心，它本来是无相。本来是无相，表示你可以改变它，若我们的心本来就是这样的相状，那你就完了！你说我的心本来就是一个人的相状，我的心就是一个人的心，那你怎麼能够成佛呢？因为它无相，所以我们才可以加以改变，这一念心性它本来就是离一切相的「体大」。

壬三、悟性具即是用大　这一段讲到“循业发现”

反观父母所生之身，犹彼十方虚空之中，吹一微尘，若存若亡，如湛巨海流一浮沤，起灭无从。

当我们明心见性，当我们找到现前一念心性以后，我们回过头来观察我们这个父母所生的肉团身，就好像在十方虚空当中，吹起一个微尘，这微尘在虚空当中飘来飘去，上下的飘荡。而这虚空指的是我们现前一念心性，微尘指的是我们当下这个色身。从这个譬喻就知道，这个色身是变化的，虚空它是不动摇的，这是第一个譬喻。

第二个譬喻就好像一个湛然沉静的大海，被这业力的风一吹，吹起了一个小水泡，而这个水泡它是起灭无从，当处出生，随处灭尽。水泡指的是我们的身心世界，大海指的是我们现前一念心性。

在经文当中，它就是不断的告诉我们：「观相原妄，观性原真」，相状的东西是变化的、是暂时的，心性是永恒的，是我们生命的依止处。

辛二、结属真因　这是修学无上菩提的真实的因地。

191了然自知，获本妙心，常住不灭。

到这时候法会当中，彻底的了知，也就不再疑惑，原来我们众生本具的一念心性，是常住、是不消失的。我们的色身会死亡，但是我们的心性从来也就没有生，也就没有死亡。我们对死亡感到恐惧，那是因为我们对色身产生执着。夏莲居老居士常讲一句话：「本来无生死，生死由心现。」

为什麼有些人在临命终的时候，他对死亡不害怕？

你对死亡害怕，表示你的心是住在你的身心世界，你执着这个身心世界，你执着水泡的时候，那就完了！水泡是变化的，你的心就跟着它变化。你的心住在什麼地方，是非常重要的「云何应住」。你说他为什麼死亡来到的时候不害怕？因为它没有把心住在身心世界，安住在现前一念心性。

为什麼蔼益大师讲：「真因」。

你这个修行，你内心的依止处，这是真实的因，诸佛成就无上菩提的真因。你的布施用什麼心态来布施，你用什麼心态来持戒，用什麼心态来拜佛，用什麼心态来念佛，都是依止常住真心来修行，你才能够成就不生灭果。

净业学园 48讲次　讲义98面

辛二、结属真因

经文讲「了然自知，获本妙心，常住不灭」

192在本经当中，佛陀他很强调一个观念，那就是说「你的心态，是决定你的状态」。

当然我们很强调修行的法门是很重要，你是拜佛，你是持什麼咒，你持《大悲咒》，你持《往生咒》，法门当然有各式各样的功德。但是诸位不要忘掉，法门是由心来推动的，没有那一念心，法门是产生不了灭恶生善的效果。你看你把《大悲咒》放在录音带，你放一辈子录音带也不能灭恶生善，因为它没有一个心。所以你是用什麼心态来修学，是决定你的状态。

所以刚开始的时候，为什麽要以不生灭心为本修因，找到不生灭心，佛陀讲了三卷的经文，花了三卷的时间来找，什麽是你的本来面目？因为它牵涉到你未来的结果，我们一定是依止不生灭心，才能够成就不生灭之果。因为你用不同的心态来修学，它就会产生不同的结果。

比方说，孔夫子有一个很心爱的弟子颜渊，颜渊有一天他要坐船到另外一地方去，颜渊上船以后，唉呀不得了！风浪很大。这划船的舵手是个高手，不管这风浪多大，它就能够把这个船跟风浪打成一片，可以说这驾船的技术到了出神入化的意境。到了对岸以后，颜渊非常的赞叹，说你这个船能驾到这个程度，你的身体跟船几乎是合成一体的。颜渊说：你这个技术，如果我来跟你学习的话，学得会吗？这时驾船人就问颜渊一个问题说：你会游泳吗？如果你会游泳的话会学得比较快。后来驾船的人又问第二个问题说：那你会潜水吗？你要会潜水，那你学得更快，时间学得更短。说完以后这驾船人头也不回就走了。

颜渊觉得很奇怪，我跟你学驾船，你问我会不会游泳，会不会潜水，这有什麽关系呢？颜渊心里很多疑惑，回去请教他的老师。他问孔夫子说：我今天想要跟一个驾船人学驾船，他问我两个问题，问我会不会游泳、问我会不会潜水，这是什麽道理呢？

孔夫子说：善游者能忘水也。你要是会游泳你就能把这个水忘掉，你对它就无所罣碍，你才能把船驾好，这船是依止在水当中的，它不能离开水。

这个船假设是我们一个个体生命，一个五蕴身心，这大海就是真如本性。你说我们身心世界有很多痛苦，你要出离这个痛苦，你没有找到大海，你这身心世界的痛苦很难处理，因为你没有找到根本嘛！

所以本经的思想，好就好在哪里呢？你找到你生命的根本，枝末的东西就很好处理了。它这个地方讲「了然自知，获本妙心，常住不灭」。你一个人能够知道你的心性，你本来的面目是不生不灭，你怎麽会怕死呢？死亡只是一个生灭因缘的变化而已，你的心从来没有生也没有死。

这个就是一个观念的转变，观念转变，你的心态转变，你整个生命也就跟着转变，「心态就决定你的状态」，你能够无所畏惧。

我经常劝修「净土宗」的人，你要学学《愣严经》的思想，怎麽去正念真如，你才能够慢慢的达到临终的时候，内心无所畏惧，无所颠倒。忏公师父常说：我们要恢复到本来无一物，然后再把佛号提起来。那就非常好「禅净双修」。

己二、叙仪

礼佛合掌，得未曾有，于如来前，说偈赞佛：

法会大众到这时候，可以说是完全大开圆解。这时候大家为了感恩，拜佛而且合掌，内心非常的感动，非常的感激，未曾有这样的经验。这时在佛陀面前说偈诵来赞叹佛陀：

戊二、当机偈赞

阿难尊者他代表大众，用偈诵来赞叹佛陀，跟这一部的《首愣严王》的法门。

(分二：己一、赞叹述益。己二、誓愿请加)

一方面赞叹叙述自己的利益，一方面发请誓愿，请佛加被。

己一、赞叹述益。(分二：庚一、赞圆常人法。庚二、述所证浅深)

庚一、赞圆常人法。　赞叹圆满常住的人，跟圆满常住之法。

妙湛总持不动尊，首愣严王世希有！

一、「妙湛总持不动尊」。赞叹说法之人就是佛陀，身为一个佛陀，当然他所有的功德，都是从他一念心性所流入。所以我们不赞叹他个别的功德，而是赞叹他整体的功德，就是他一念的心性，他完全彻悟了现前一念心性。

一念心性　蕅益大师把它分成三段：

第一个是「妙湛」。这地方是指一念心性不变之体，所谓的「清净本然周徧法界」。前面经文说的「性真常中，求于去来，迷悟生死，了不可得。」就是那清净本然周徧法界的体性。

「总持」这地方是赞叹一念心性随缘的作用。我们前面说的「随众生心，应所知量，循业发现」。当然佛陀这地方的「总持」不是循业发现，应该是随顺他的愿力，普门示现，应以何身得度，则现何身说法，令其解脱。他能够总持一切的法门，来做种种的示现。这地方是赞叹一念心性随缘的妙用。

「不动」不动是把前面的不变之体跟随缘之用，把它做一个整合，体用不二。

身为一个佛陀，它一方面证得不变之体，一方面证得随缘之用，他可以说是九法界众生之所共同尊敬，值得尊敬赞叹所以叫做「尊」。

这段是赞叹说法的人，完全彻证清净的本性。

第二、赞叹法「首愣严王世稀有」。当我们要悟入这一念心性的时候，它必须要有一些方法，这个方法就是本经所说的《首愣严王三昧》。这种三昧以天台宗的解释就是“空、假、中”三观。说我们现在是一个生灭的身心世界，怎麽办呢？首先修“空观”，观察你的身心世界，是从什麽地方来？它不自生。你说是父母把你生出来，不对。父母没办法把你生出来，父母能够把你生出来，你应该跟父母完全一样，他把你生出来，你的思想应该跟他完全一样。事实上不

然，你是假借父母的因缘出现而已。我们从什麽地方来，我们找不到一个来处。所以从“空观”当中，破除我们对相的执取，破除妄相。“假观”我们开始去观察，这个身心世界有它的假名、假相、假用，我们怎麽断恶修善，趋吉避凶。“中观”就是空有无二的道理。

你能够把“空假中”三观好好的配合，你就能够进入《首愣严王三昧》，就能够从生灭的因缘回归到不生灭的本性。

不过这个地方我们注意，你看后面到了二十五圆通的时候，它偏重在空观，从假入空观。也就是说其实《愣严经》它的思想是偏重在“摄用归体”。我们怎麽从一个有漏的五蕴身心，回到我们的真如本性，《愣严经》是讲这个观念。《法华经》是依体起用，当你找到真如本性以后，你怎麽用你的真如本性来创造更大的功德，跟三宝结缘积功累德。《法华经》是“依体起用”，这二个思考不一样。《愣严经》偏重在破妄，摄用归体，《法华经》偏重在显真，显你自性的功德。开悟的《愣严》，成佛的《法华》是相互作用的。

身为一个《首愣严王三昧》，它能够破除我们的妄想执取，这件事情是非常稀有难得。因为它彻底的破坏，不像我们过去修无常观、无我观，只是个体的破坏，这是整体的破坏。所以从《首愣严王三昧》当中，我们能够“称性起修”。

蔼益大师说：其实我们也可从「性修二德」来称性起修，说是「妙湛总持不动尊」，这个是众生本俱的性德，而《首愣严王三昧》是修德，我们能够依止现前一念心性，来生起修德，最后再开显我们的性德。说是「无不从此法界流，无不还归此法界」，这样解释也可以，性修不二或者是赞美人法都可以。

庚二、述所证浅深

阿难尊者叙述自己在听了三卷的经文以后，他所证悟的功德浅深。

销我亿劫颠倒想，不历僧只获法身。

193阿难尊者他听了《愣严经》以后有什麽受益呢？有二个好处：

第一个、他知道这一念心性是本来不生，本来不灭，消除了无量劫的颠倒妄想。

我们前面一再的强调，我们的颠倒妄想是从五蕴身心生起的，你要没有身体你怎麽打妄想？你一定有一个身体，有一个思想你才能打妄想。

佛陀在讲本经的时候，把我们的虚妄相完全破坏了，祂一再的告诉我们，身心世界是来无所从，去无所至，它没有真实体性，它只是一个刹那刹那生灭的一个影像而已。我们所有的妄想都是以身心世界为住，所谓的「妄认四大为自身相，妄认六尘缘影为自心相。」所以当我们身心世界这个水泡的妄相被破坏以后，附在身心世界的妄想也跟着破坏。

「不历僧只获法身」我们破妄以后，我们并没有偏空，还能够不须要经历三大阿僧只劫，而能够证悟清净的法身。这清净的法身就是我们说的如来藏妙真如性，也就是清净本然，周徧法界的现前一念心性。

蔼益大师的意思是说：它这一段的「获法身」是一个解悟，不是证悟。

按照蔼祖的判教，阿难尊者在这个时候，是圆教的初信，断除三界的见惑，大开圆解。也就是说，他这个时候真实的「自我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」。

我们过去的思考都是绕着我们这生灭的身心世界，我怎样、你怎麽样，真正悟入真如本性的人，他看事情不是这样，他从一念心性出发，看到人生就像是一个水泡，起起落落如此而已。

阿难尊者这时候不再随妄相而转，这时候他自知「自己是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别。」这时候他的心已经观察到真如本性的存在，虽然他还没有回家。就像古德说：他看到家在那个地方。虽然还没有回家，但是他已经知道、相信家在那里。

因为他这时候还有无始的习气，六根中有很多习气，但是他见惑已断，他知见已经建立起来，大乘信心建立起来了，但是还有很多烦恼习气要对治，所以他后面还要发愿，还要产生很多的修学。

到这个地方，是阿难尊者他一方面赞叹佛陀、赞叹法，一方面把自己听闻三卷经文以后所得到的利益，把它表达出来。说是「销我亿劫颠倒想，不历僧只获法身」。

己二、誓愿请加(分三：庚一、发大愿。庚二、请佛加。庚三、喻不退)

他从生灭的因缘回到本性以后，他开始发愿，请佛加被。

庚一、发大愿。

愿今得果成宝王，还度如是恒沙众；将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩。

伏请世尊为证明，五浊恶世誓先入；如一众生未成佛，终不于此取泥洹！

阿难尊者所发的誓愿，蔼益大师把它分成二段：第一段讲到，四弘誓愿；第二段是讲到增上誓愿，更加殊胜，更加强烈的誓愿。

「四弘誓愿」称之为总愿，每一个人都要发的，而增上的誓愿就不是每一个人都发得起来的，个别的誓愿。

(总愿) 愿今得果成宝王，还度如是恒沙众；

这是依止“道灭”二谛，所发的上求佛道的愿。
我希望能够成就无上的宝王(无上的宝王当然是佛陀)。
还度如是恒沙众；
是依止“苦集”二谛，所发的下化众生。前面是跟智慧相应，这是跟大悲相应。
我希望能回入到众生的世界，来度化众生。
将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩。
你为什麽发这个愿呢？因为我必须把我这个深心

“深心”蔼益大师说：悲智相应，名为“深心”；或是上求佛道、下化众生之心，甚深广大，超越时空，无有穷尽，称之为“深心”。

我愿把我这一念上求下化的深心，献给十方尘刹的苦恼的众生，这样才能够报答佛陀对我的开导之恩。

这是说明他发愿的理由。这一段等于是一般菩萨所发的愿，上求佛道，下化众生，第二个愿就非常不得了，增上誓愿。

194（增上誓愿）伏请世尊为证明，五浊恶世誓先入；如一众生未成佛，终不于此取泥洹！
蔼益大师的意思，这一段不是所有的菩萨都发得起来。

希望无上的世尊您能够给我证明；“证明”古德解释就是一种加持，希望佛陀再给我加持。我虽然已经开悟了，但是我还有很多很多的烦恼还没有断，很多很多善法没有成就，希望佛陀不要放弃我，继续加持我。我希望我未来怎麽做呢？「五浊恶世誓先入」。

菩萨所发挥的空间很多，而五浊恶世它的特色有二个：第一、“法”，五浊恶世是去佛久远，魔强法弱，人寿从八万岁慢慢减弱到二万岁以后，进入五浊恶世。这时候离佛陀出世的时间相当的远，魔强法弱，让我们堕落、诱惑的力量愈来愈强，会刺激我们起烦恼的力量愈来愈强，会启发我们善根的法愈来愈少，外在的环境已经形成一个魔强法弱的环境。

第二、从众生的根机来说，生长在末法时代五浊恶世，是刚强难化的，这种众生的个性都很坚强，你很难改变他的，他要怎麽样就怎麽样。

面对这样一个刚强难化、魔强法弱的一个时代。阿难尊者说：我愿意先到这个地方来度化这样的一个苦恼众生。而且假如有一个众生尚未成佛，我絶对不会趋向于偏空的涅盘，只要众生还没有成佛，我不会放弃努力的。
蔼益大师说：这样的誓愿，一般人没有彻证清净的本性是发不出来。

你看一个人他要是对相状有所执着，心中还是向外攀缘的时候，他看到五浊恶世他害怕。《法华经》讲到阿罗汉回小向大以后，很多人不敢回到五浊恶世，他宁可到比较好的世界，度化比较善根的众生。也就是说，你对外相没有彻底的参透，你很难去抗拒众生的烦恼。
这个地方为什麽阿难尊者他敢发这个誓愿呢？

他不是一时的冲动，是真正的看到清净本性，本来无一物，何处惹尘埃，称性起修，他才敢去发这个誓愿；他一定要入到真如三昧，从无相的智慧发动，他才敢说五浊恶世誓先入。

这是依止清净广大的智慧，所发起的二种誓愿，一个是上求下化，一个是到五浊恶世来度化众生。当然这地方也包括来这方历练的意思。
庚二、请佛加。
大雄大力大慈悲，希更审除微细惑；令我早登无上觉，于十方界坐道场。
发下了誓愿，当然设定整个目标，但是他还是要请佛陀不断的加被。

阿难尊者对佛陀的赞叹是「大雄大力大慈悲」。“大力”是赞叹佛陀的般若德，他有观照的智慧，我空、法空的智慧，来破除对妄相的执取；“大力”破妄的力量。“大雄”法身德，前面是破除妄想，这地方是开显法身。前面是讲能观的智，这里是所证的理。依止能观的智去照见五蕴皆空，来发明法身的理体叫“大雄”，破妄显真以后，产生大悲的妙用，这个就是解脱德，产生大慈悲的妙用。以三德来赞叹佛陀，希望佛陀您能更加一步的为我开显二十五圆通。
这地方等于是为二十五圆通求法，前面是建立正见，这以下就正式的修止观。

“微细惑”指的是三界的思惑。前面阿难尊者讲到「销我亿劫颠倒想，不历僧只获法身」，他的三界的见惑已经破坏了，但是他六根当中积集了无量的烦恼习气，他必须要慢慢的消除，希望佛陀再讲三卷半的圆顿止观，始令我能够早日的证得无上的妙觉佛果，依止清净的福德智慧二种庄严，来坐十方的道场，来开显大乘法门。
他发了愿以后，继续的请法。请佛陀慈悲的继续讲下去。
庚三、喻不退
舜若多性可销亡，铄迦罗心无动转。
阿难尊者发了愿以后，用这二句话来表达他的心态。

“舜若多”是虚空的意思。即使虚空是可以消灭，当然我们知道虚空是不会消灭的，你盖一个房子，地震这房子破坏了，我们没有说哪一个人把虚空破坏了，不可能！他的意思就是说，即

使你可以把虚空破坏，我的这一念心(铄迦罗是金刚的意思)，我像金刚的心是永远不会退转，遇到任何的人事、任何的时空，我的心是永远不会退转的。

为什麽呢？因为他的心不是安住在相，你一个人的心安住在外相，那你很危险，因为相是会变化的，他安住在现前一念心性，所以他就不退转。

195这一段等于是阿难尊者，在佛陀讲完三卷以后，他开悟所发出的誓愿。他所开悟的，我们讲就是「明心见性」。

我讲一个小故事，来说明明心见性的重要。

在春秋时代鲁国的国君，他要举办一个国家的庆典，他有一个很好的钟，在庆典的时候把钟撞起来，声音非常的嘹亮，但是这个钟少一个钟的架子。所以他就请一个木匠，希望把这架子做起来，好把这个钟挂上去。

这个木匠经过三七二十一日以后把这架子做出来。这个钟一挂上去，哎呀，不得了！天衣无缝，不管是造型、不管是它的比例，那个钟撞起来的声音可以说是非常的圆满殊胜。法会结束以后，大家看这钟架做得这麽好，大家就打听这是谁做的。就找到一个木匠，说你这个钟架实在做得太好了，好到没话讲，你是怎麽做的？

木匠说，我在做之前，我要斋戒沐浴七天，我要息诸缘务。他说：我到第三天的时候，三天而“忘利”，我整天斋戒沐浴，到第三天的时候，我已经忘了我做这个钟会有什麽样的结果，做了别人会赞叹？会毁谤？国王会赏我多少钱？这样的利养的心完全忘掉，三天而忘利。但是我觉得不行，再斋戒，五天而“忘身”，到第五天的时候，我的身体忘掉了，身体的变化，感到热、感到冷，这个身体的变化也忘掉了。这个不行，继续再来，七天而“忘我”，到七天的时候，我那个自我意识也忘掉了，没有人我的对立。

三天而忘利，五天而忘身，七天而忘我，到第七天的时候，我的内心一片的平静，我已经忘了我在为谁做事情，我心中只有一个影像，就是架子。这时候我很平静的拿起我的斧头跑到山中去，我很自然的看到哪一棵树，它适合做这一个钟架，就把它砍下来，砍下来以后，很自然的就做成这个架子。我所做的事情无非是以天合天，以天然的心，去寻求一个天然的架子。

当然这当中包含的三个重点：忘利、忘身、忘我。

其实我们在打佛七的时候你会发觉，我们佛号念得最好的那一支香，就是第一个、我忘掉我为什麽打佛七，你要忘掉得失利益；第二个、你那个色身这一块肉，六七十公斤这个色身你要忘掉，最后谁在打佛七，也忘掉。这时候你这个心跟佛才打成一片。

你说为什麽我们会把佛号念不好？心有千千结嘛！我们就是在这五蕴身心里面到处惹尘埃，把自己的能量都耗损在这个地方。

所以那木匠的意思就是说，我不是有什麽样好的技术，我是调整我的心态而已。很多人说你是跟什麽人学什麽技术，不是！心态决定你的状态。我在做这个钟架之前，我善调其心，做了这个工作。

到这个地方为止，佛陀就是在告诉我们，一个菩萨应该用什麽样的心态来修学，会比较圆满。

净界法师：楞严经十卷（九）

丙二、广破馀疑

这段是广泛的破除二乘的无学之人心中的疑惑。

蕅益大师说：其实前面三卷的经文，佛陀对于现前一念心性，即空、即假、即中，不变随缘，随缘不变的道理，已经讲得非常清楚。但是二乘之人他有一个问题，法执特别重，烦恼障轻，所知障重。他对于前面佛陀所说的五蕴、六入、十二处、十八界，这四科的相状是生灭的，而都是一念心性所显现的，他产生疑惑。换句话说，我们一念心性“即空”它是不变，这一部份阿罗汉他同意，我们这一念心性是空性；“即假”，它能够随众生心，应所知量，循业发现，它会变现种种的五蕴，随缘这一部份，阿罗汉听了以后，听不懂！我们这一念心性又怎麽能够创造外境呢？说是外在的世界是内心所创造的，这怎麽可能呢？因为二乘人一路都是把心跟境是切开的，所以他这一段产生很大的疑惑。就是「心境之间的互动」，内心怎麽创造外境，外境又怎麽回到心性，这个观念它产生了很大的障碍。佛陀必须再继续的说明：

(分二：丁一、明事理性相本融。丁二、明迷悟因缘无性)

丁一、明事理性相本融

事相就是我们的五蕴身心，是会生灭变化的；理性就是现前一念心性。那心性怎麽能够创造事相，事相又怎麽回归到理性，这二个观念要怎麽融通呢？

佛陀必须要再加以说明：(分三：戊一、疑请。戊二、许宣。戊三、正说)

戊一、疑请。

二乘人心中的疑惑，来请佛陀开示(分二：己一、叙敬。己二、叹述)

己一、叙敬

尔时富楼那弥多罗尼子，在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬而白佛言：

佛陀讲完四科七大，阿难尊者也开了悟，用偈诵赞叹佛陀，也发了愿。

这时候富楼那弥陀罗尼子(满慈子)，他在大众当中站起来。因为他要请法，不能坐着，要站起来，站起来以后，偏袒右肩(这是印度表示恭敬的一种仪式)，然后右膝着地，双手合掌，内心恭敬来白告佛陀。
就是说他本来是坐着，这时候站起来请法。
己二、叹述 赞叹叙述佛陀的功德（分二：庚一、叹教。庚二、述请)
庚一、叹教。赞叹大乘教法的殊胜
「大威德世尊，善为众生敷演如来第一义谛！

「大威德世尊」是赞叹佛陀自受用的功德，佛陀以我空法空的智慧来断除心中的烦恼，所以叫“大威德”。「善为众生」是赞叹佛陀善巧的智慧，他能够用种种的善巧譬喻，来演说妙法，开导众生，这是佛陀利他的功德。这二个是包括佛陀自利利他的功德。
身为一个佛陀，他能够演布开演如来所证的第一义谛。

「第一义谛」也就是我们前面所说的，现前一念心性，即空、即假、即中的道理，它当体即空。当你入空观的时候，一念心性就是清净本然周徧法界“无相”；入假观的时候，它就变现了五蕴身心；然后你再入空观，又回到一念心性。这种可以说是不思议境，不可思议的，一念心性可以变现万法，万法又能够回归到一念心性。这个是很难讲清楚的，而佛陀竟然能够用这样的语言，把一念心性怎麽变现万法，万法又怎麽回归到一念心性「无不从此法界流，无不还归此法界」，这真妄不二的道理，讲这麽详细，实在是大威德，实在是善巧方便。
庚二、述请 正式的叙述他心中的疑情
(辛一、总述疑情。辛二、别述二难。辛三、请佛开示)
辛一、总述疑情。先拢总的叙述他心中的疑情。
叙昔未闻
世尊常推，说法人中，我为第一，今闻如来微妙法音，犹如聋人，逾百步外，聆于蚊(ㄨㄣ)蚋(ㄖㄨㄟ)，本所不见，何况得闻?
这个地方他自己叙述他个人的因缘。

我富楼那身为一个佛陀的十大弟子，在过去的场合当中，佛陀经常公开的赞叹说，我的身心世界的功德是「善为说法」，我能够成就四无碍的辩才。佛陀在过去不但赞叹在释迦法中说法第一，乃至过去七佛，乃至未来贤劫诸佛当中，我都是说法第一。我身为一个说法第一的阿罗汉，我现在听到佛陀的《楞严》法会，我现在的情况我也说一下。这地方的”说法第一”是讲他过去的状态，这以下讲他现在的状态。

我身为说法第一的阿罗汉，我听了前面的三卷经文，我把我的想法表达一下：我听了佛陀精微奥妙的法音，说是一念心性依体起用，全真成妄，摄用归体，全妄归真。这真妄不二，我讲出一个譬喻，好像一个聋子一样，这个聋子已经听不到声音了，你又远在一百步那麽远的地方，有一个小蚊子的声音，我不要是说见到，连听都听不到。

这个聋子就比喻一个二乘人，二乘人他从来没有听到一念心性的道理，他只知道诸法因缘生，诸法因缘灭，从无常无我当中，断除三界的见思，而进入偏空涅盘，这可以说是一个具足少知少见的聋子。百步之外，就是说他所觉悟的道理跟佛陀所讲的真如的道理，是距离一段很远的距离，所以他根本就证不到，过去连听闻都没有听闻过。
这是富楼那把自己的心态表达出来。
求今断惑 佛虽宣明，令我除惑，今犹未详斯义究竟无疑惑地。

世尊！如阿难辈，虽则开悟，习漏未除。我等会中登无漏者，虽尽诸漏，今闻如来所说法音，尚纡疑悔。
这地方他等于是讲到自己种性差别。

事实上我心中有疑惑，是我个人的问题，因为佛陀已经把前面四科七大的文，讲到「诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。」在一念的清净心当中而显现万法，所谓「即空、即假、即中」就讲得很清楚了。对我来说也破除心中一部分的疑惑，但是我另外一部分，还不能够详细的去了解这义理真实的去向，而达到完全没有疑惑的地步。

富楼那说：世尊！像阿难之辈，他是有学之人(他断了见惑而已)，他虽然开悟了，这四科七大都是一念心性所显现，但是他三界的烦恼没有断。而我等这些无学之人，已经成就了阿罗汉，证得我空的真理，断除了三界的见思，但是我对于佛陀的法音，还是缠绕了很多很多的疑滞。

这地方的意思是说，阿难尊者比较偏重在菩萨种性，菩萨种性就是烦恼障重，所知障轻，他的我执比较重，法执比较轻。二乘人的特色是烦恼障轻，所知障重。从一念心性的角度来说，他对一念心性，随缘不变的空性，他能够接受，但是一念心性能够不变随缘，显现十法界的妙法，这一部份他有障碍。
净业学园 49讲次 讲义100面
辛二、别述二难。

196当我们在修学《首愣严王三昧》的时候，基本上我们要注意二个重点：第一个就是「云何应住」；第二个就是「云何降伏其心」。我们知道整个生命是变化，所以我们这一念心跟外境接触的时候，首先你要想到，你要安住在一个什麽样的根本。从本经上来说，我们一定要找到

我们现前一念心性。这个现前一念心性，基本上它的特质，是一个清净本然周徧法界的，它不能有任何的相状。因为相状是变化的，所以我们心中只要有相状，相状一变化，你的心就跟着变化了。所以我们在修学的时候，你的依止处，这一念心不能有任何相状，你一定要找到「本来无一物，何处惹尘埃」的一个真实的心性，才能够安住下来。

这无相的心性找到以后，它有二个基本的功能德用：第一、它是一个不变性，第二、它是有随缘性。心性找到以后，第二个就是「云何降伏其心」，因为我们安住在一念心性，但是我们有很多的烦恼习气会不断的干扰我们，所以我们要随时的调整。

“调整”在本经当中就是用“空假中”三观，来加以调整。“空观”空观是破除我们对相状的执取，发明我心中“不变”的体性；所以我们心中开始执取的时候，我们先守住“不变”，「空观安住不变」。以“假观”来成就随缘的妙用，当我们把心中的虚妄相扫掉以后，我们根据佛法的施设，又安立了很多很多的假名假相；比方说们安立了布施的假相，来成就我们的福报，我们安立持戒的假相，来成就我们的尊贵身，我们安立忍辱的假相，来成就我们未来的庄严，乃至我们安立了忆佛念佛的假相，来成就往生净土、成就不退。

所以空观是在破除我们心中的执取，而假观是在建立种种庄严的假相，中观等于是把空假二观做一个平衡。

我们在修《首愣严王三昧》第一个以现前一念心性而住，以空假中三观来做调整。

曾经有人问我一个问题，说是《金刚经》也是在破相，《愣严经》也是在讲破相，这二种有什麽差别？

《金刚经》以空性的智慧破相以后，显出来的是一个“空性”；《愣严经》用空观把相状破坏以后，显出来的是「现前一念心性」，这个地方有所不同。

我们可以这样讲，破妄这二方面是一致的，但是显真有所不同。《愣严经》认为空性的智慧不能当安住，空观只是破除我们执着的一种方便，安住的是「一念心性」才能够安住。这个地方大家要清楚，《愣严经》它是破妄又能够显真，这样子才是比较圆满。

这科的大意是说，佛陀讲完三卷的经文，来发明相妄性真，真妄不二的道理以后，二乘的无学之人，他们对于真妄不二的道理，产生种了二种的疑问。

辛二、别述二难。个别叙述二乘的无学，心中疑惑所产生的二种难问。

(分二：壬一、从阴入处界文中起理违事难。壬二、从七大文中起相违性难。)

壬一、从阴入处界文中起理违事难。)

佛陀前面讲到四科的经文，五蕴、六入、十二处、十八界的经文当中，二乘的无学之人生起了，所谓的理性违背事相的这样的难问。佛陀在讲四科的时候，基本上是会事入理，把五蕴身心世界的生灭因缘，都说它们是不自生，不它生，不共生，是当体即空。在当体即空当中，佛陀又说它是一念心性所显现，当体就是如来藏妙真如性。这样子的观念，会事入理当中，二乘的无学产生心中的疑惑。

引述佛语　世尊！若复世间一切根尘阴处界等，皆如来藏清净本然。

富楼那尊者引用佛陀的开示，他说：世尊！正如你老人家前面四科的经文说的，在十法界的世间当中，这一切的有为诸法，包括了六根六尘相对于六识的种种的作用，乃至于产生五蕴、十二处、十八界，这种种的色心诸法，这种生灭变化的因缘法，您说它们是相妄性真的，它们的相状是生灭的，但是它们的本性却都是我们众生本具，诸佛所证的如来藏妙真如性，都是清净本然。

这一段正是佛陀前面说的，会事入理的一个观念，这一段是引用佛陀的法语，第二段正式说明心中的疑惑。

举自疑惑　云何忽生山河大地诸有为相，次第迁流，终而复始？

既然我们众生本具的如来藏妙真如性，是清净本然的，是离一切相的，那怎麽就能够产生众生的这种依正二报，这种身心世界，这种有为诸法呢？产生有为诸法以后，又会产生一种次第的迁流变化，乃至于终而复始相续的循环不断，有情众生的生老病死，无情世界的生灭迁流。

这段经文的大意是说：在二乘人的观念当中，他认为既然心性是无为法，身心世界是有为法，怎麽一个无为法能够创造一个有为法出来呢？这个是二乘人心中的疑惑。

说明：我们讲到现前一念心性的时候，它不是有为法，但也不是无为法。我们不像二乘人，二乘人讲空性那真的是无为法。我们讲心性的时候，它不是有为也不是无为，因为它随缘不变是跟无为相应，但是它不变又随缘，又跟有为相应，所以它是亦有为亦无为，非有为非无为。

从这经文当中我们可以知道，二乘人对于心性的随缘不变之体，他是认同，但是对不变随缘之用产生了疑惑。这就是我们前面说的，这一念清净心，能够随众生心，应所知量，循业发现，它能够受着业力的薰习，而变现身心世界。随缘这一部份，二乘人的确是产生了障碍，既然是清净本然，又怎麽能够变现这些山河大地，变现出来以后它又不断的流转。

壬二、从七大文中起相违性难。

第二个疑惑是从七大的经文当中，产生了事相违背理性的难问。

说明「理跟事」。本经要讲到理的话都是讲心性，以不变为理，心性是不变的。讲到事相就是讲到身心世界。前面是说一念心性是怎麽变现成身心世界，「理违事难」；这一段「相违性难」是说身心世界又怎麽能够回到一念心性。前面是说一心怎麽产生万法，这个地方是万法又怎麽能够回归到一心，在这个地方产生了障碍。

引述佛语　又如来说『地水火风本性圆融，周徧法界，湛然常住。』

世尊！您老人家在七大当中，讲到一个观念说：『地水火风乃至于空大』

当然身为七大的相状是生灭的，但是它的本性，所谓的如来藏妙真如性，是圆融无碍，是周徧法界，而且是湛然不动，是不生不灭的。相状是生灭的，而体性是不生灭的』。

这个观念是佛陀前面说过的「相妄性真」

举自疑惑

世尊！若地性徧，云何容水？水性周徧，火则不生，复云何明水火二性，俱徧虚空，不相陵灭？世尊！地性障碍，空性虚通，云何二俱周徧法界？

(地水之间的障碍)

世尊！身为一个地大，地大的体性是坚固的，是一种障碍；而水的体性是湿润的，有地大就不能含有水，有水就不能有地大。

在二乘人的观念是认为，地水这二种性质，是互相障碍的。你怎麽能够说是相互圆融呢？

(水火之间的障碍) 水性周徧，火则不生，复云何明水火二性，俱徧虚空，不相陵灭？

水大是湿性的，而火大是热性的，水火根本是不能够相容的，火能够把水烧乾，水也能够把火扑灭，水火二性是互相障碍的。怎能够说水火二性，这二个体性都徧满虚空，而不互相去陵夺，不互相消灭呢？认为水火二性是有障碍的。

(地空二法的障碍) 世尊！地性障碍，空性虚通，云何二俱周徧法界？

世尊！地大的体性是障碍的、坚固的，而虚空的体性是虚无通达的，而这二个又怎麽能够都周徧法界，都能够圆融无碍呢？

补充说明：197二乘人对法的观念，他是很坚固的法执。这坚固的法执是怎麽来的呢？因为他认为这个法是离开这一念心，而个别有体性，他不认为一切法是内心所变现的，他认为法是真实的。你看他观三界如牢狱，视生死如冤家，他对三界非常畏惧的。他看到三界的可怕，他把这一念心的我执消灭了，不再招感三界，他就认为大事已办，至于这三界是怎麽回事他不管。

大乘佛法认为一切法是如梦如幻的，地狱是我们一念心变现，极乐世界也是我们一念心所变现，所以一切法能够互含互摄。「互含互摄」的基础点要立在法空的思想，而这法空的思想要安立在一切法是唯心所现，你才能够建立法空的思想。

二乘人对于心外求法的缘故，所以他认为法法是不相容的，每一个法都有真实的独立的体性。

蔼益大师讲到这个地方，对于二乘人的二种疑问，蔼益大师提出他的看法。他说二乘人的思想「真不能容妄，妄也不能容真」。二乘人认为真实的空性，不能容受这种虚妄的有为诸法，有为之法也不能容下真实的空性；真实就是真实，虚妄就是虚妄，这个是二乘人的概念，二个永远是汉贼不两立。

大乘佛法是认为「真中有妄，妄中有真」，关键在一念迷悟的差别，你要是觉悟了，一切法都是真实，你要是迷惑的时候，一切法都是虚妄的，这是大乘不二的思想。

当然身为一个二乘有法执重的人，提出这个观念是可以理解的。总而言之，二种疑惑都是对于，「真妄不二」的思想产生的疑惑。

我们把二乘人的疑惑牒出以后，我们就知道，其实整个后面半卷的经文，都是在回答这二个问题。

辛三、请佛开示

富楼那尊者讲出了二乘人心中疑惑以后，这时候很恭敬的请佛陀开示。

而我不知是义攸往，惟愿如来宣流大慈，开我迷云，及诸大众。」作是语已，五体投地，钦渴如来无上慈诲。

富楼那尊者他讲出的心中疑惑说：我现今是真的不能够了知性相二义，所谓的「真中有妄，妄中有真」，一念心性能够变现万法，一心而产生万法，万法又能够产生一心，心跟法之间是不二的，这个观念我实在是很难理解。对这样的一种真妄不二，性相圆融的道理，这样的一个宗旨，它的去向实在是很难融会贯通。惟愿如来世尊，能够依止大悲心，来为我等广泛的宣说，来开示我心中的迷云，乃至于整个二乘无学之人，来破除我们心中的疑惑。」

作是语后，富楼那尊者就五体投地，心中怀着钦慕渴仰的心情，来等待佛陀慈悲的开导。

198这个地方古德的注解上说：富楼那尊者讲出这一句话，说明他这个人是有自知之明。佛法是很忌讳增上慢，也就说你知道就说知道，不知道就说不知道。因为二乘人基本上佛陀在开导

他们的时候是「为实施权」。

佛陀在讲小乘法的时候，并没有把整个生命的全貌讲出来，只是讲到诸法是无常无我的，从无常无我当中而证得我空真如，趋向偏空的涅盘，对于我们这一念广大的现前一念心性，清净本然周徧法界，并没有广泛的开显。也就是说，佛陀在小乘法当中，只是引导他们怎麽从有为法而悟入空性，至于空性怎麽出来，怎麽从空出假，这个教法佛陀并没有宣说，所以他们自然是产生了障碍。

我讲一个小故事，诸位体会一下：国王的名言。

古代有一个国王，是非常的贤能，每天处心积虑要照福老百姓，设立很多的制度，也帮助很多的弱势团体，做了很多福利的制度。但是众生的心是有各式各样的想法，他怎麽做都有人赞叹他，怎麽做也是有人毁谤他，所以他觉得非常的苦恼，我怎麽做才能够让大家都满意呢？

有一天他睡觉的时候，有一个老者，一个老人家白发苍苍。这个老人家就告诉他说：你要让大家满意，有一句话你要记住，这一句话你能够实践它，一定会让大家都满意。这个国王听了就非常欢喜…，听了这一句话以后他醒过来，诶！把这句话给忘掉了。唉呀，糟糕！这一句话是让我离苦得乐，趋吉避凶的法宝，怎麽忘掉了呢？这时他就倾他所有的财产，去做一个世界上最大的钻石，诏告天下，哪一个人能够把我梦中的那个名言找出来，解除我心中的痛苦，让每一个人都能够满意我，我把这个钻石送给他。

后来有一个在山中修行的老者，听到这个传闻以后就走下来，以大悲心来到国王的面前说：国王！请你把那钻石拿给我。国王说：你知道了答桉了吗？老者说：你先把钻石给我。老者拿了钻石以后，刻了几个字就把钻石还给大王，然后掉头就走。国王看到钻石戒环旁边，所刻的字就是：「一切都将过去」。国王听了以后恍然大悟，这就是我梦中里面的名言「一切都将过去」。

这句话从佛法的观念，我们这一念心，我们说「不是风动，也不是幡动」，什麽事情都是我们心在动。因为你不执着，他不会伤害你的，色不迷人，人自迷。我们要知道外境不会伤害我们，一定是你对它有执着，它才会伤害你，这大家都知道的。当我们对它产生执着以后，他对我们产生牵动。「一切都将过去」等于是无常的智慧，这时候你的心等于是收回来，开始把外境收回来。

我觉得「一切都将过去」那只是破妄，其实它只是一种止痛药。「一切都将过去」然后呢？然后就没有了。我们应该说「这一切都将过去，我们现前一念心性即将到来。」破妄显真。因为你把一个东西破了，那它云何应住呢？我们佛法是有所破坏，有所安立，它讲「离一切相又即一切法」，一定双向思考。

这种双向思考的观念，二乘人是很难理解的，所以他以一种真妄对立的心，提出他的看法。

戊二、许宣。

尔时世尊告富楼那，及诸会中，漏尽无学诸阿罗汉：「如来今日，普为此会宣胜义中真胜义性，令汝会中定性声闻，即诸一切未得二空，回向上乘阿罗汉等，皆获一乘寂灭场地，真阿练(为弓)若正修行处。汝今谛听，当为汝说。」富楼那等，钦佛法音，默然承听。

这个地方佛陀正式的允许他的迷惑、他的难问，来宣说真妄不二，性相圆融的道理。

就在富楼那尊者讲出他心中的疑惑，而且请佛开示以后，佛陀就宣告富楼那尊者，以及整个法会当中，这些已经漏尽的无学。

“漏”指的是烦恼，特别指的是三界的见思烦恼。身为一个阿罗汉他的特色，就是证得我空的真如，而断除了见思烦恼，分段生死已了。所以他在整个小乘法当中，已经“无学”了，已经圆满。

我们前面讲过二乘人的特色，就是烦恼障轻，所知障重；他的见思烦恼澹薄，但是他们对于这些性相圆融无碍的道理，是容易产生疑惑障碍的。

「如来今日，普遍的为此法会当中，来宣说大乘胜义当中的真胜义性。

199什麽叫“真胜义中的真胜义性”？

在古德的注解，在《唯识》的教法当中，把这“胜义”的道理分成四种：

第一、

世界胜义。世界胜义，主要的是一种人天乘的道理，讲到世间的因果，造善一定可以召感安乐的果报，造恶决定召感痛苦的果报，这个叫做「世界胜义」这个道理特别殊胜。

第二、道理胜义。这是一个二乘的教法，讲到「四谛十二因缘」讲到出世间的因果，我们应该怎麽去知苦、断集、慕灭、修道，来成就出世的涅盘，这叫「道理胜义」。

第三、证得胜义。是整个《般若》经典所说的，我们应该怎麽把一切法看它是缘起性空，把一切的有为诸法会归到我空、法空的真理，所谓的「因缘所生法，我说即是空」这个叫“证得胜义”。这是大乘别教的道理。

第四、胜义胜义。讲到了「相妄性真」，这一切法的相状是虚妄的，但是一切法的体性，却是

真实的如来藏妙真如性。「万法惟是一心」的道理，这是整个教法当中最为殊胜的“胜义胜义”。就是说明了「观相元妄，观性元真」，而真妄是不二的。这是佛陀的教法当中最为殊胜的。

使令法会当中的这些定性声闻，也就是说这些都已经证入偏空涅盘，决定不能够回小向大的，他们的内心是，沉空滞寂，对有为诸法不生好乐；乃至于不定性的声闻，一切尚未证得我空法空的，只证得我空真如，已经回小向大的这些阿罗汉，包括了定性声闻，包括了不定性的声闻，从这个当中都获得一佛乘的寂灭场地。

「寂灭场地」指的是我们的常住真心，以一念心性当做整个修行的根本。根本开始从体起用，产生了一种修行。这修行就是我们前面说的「空、假、中」三观的调伏，以“空观”来发明我们心性的不变之体，以“假观”来发明我们心中随缘之妙用，以真空妙有来调伏内心，这才是真正的阿(丫)练(ㄌㄢˋ)若。“阿(丫)练(ㄌㄢˋ)若”就是寂静，也就是依止不生不灭的心性，当作一个场地，在这场地当中修行空假中三观，这就是胜义中的真胜义性。汝等应该好好的把握这个机会，好好的听闻，我也会为你们详细的说明。」

富楼那尊者跟这些二乘的无学之人，听到佛陀的法音以后，内心生起恭敬，默然来承受听闻。

这段经文蔼益大师说：从这一段可以看得出来，本经是《法华经》的前方便。因为《法华经》开显了每一个众生都有真如的本性，所谓的“相妄性真”。虽然我们每一个人的长相不同，你的长相跟他的长相不同，我们的长相跟蚂蚁的长相也不同，但是这个长相是生灭的，因为你前生长得跟今生也不同，你来生的长相跟今生也不同。但是在不同当中，我们找到了一个共同的本性，在《法华经》里面就是「开示悟入佛之知见」，把整个生灭的相状，“啪”！整个破坏了，开显众生本具的心性。但是在《法华经》当中，是所有人听过以后没有人产生怀疑。《愣严经》是圆教中还带一点别教的思想，有些人还是产生怀疑，佛陀还要再宣说。所以它只是《法华经》的前方便，因为它是方等时，四教并谈，以圆教为根本，但是含有藏通别的教法在里面。

戊三、正说

佛陀正式说明，胜义中真胜义性，所谓的真妄不二，性相圆融的道理。

(分二：己一、答迷真起妄以释理违事难。己二、答相随性徧以释相违性难。)

己一、答迷真起妄以释理违事难

佛陀讲到理违事难，说我们清净本然，怎麽就产生山河大地呢？说你这个心是无相的，无相怎麽就产生这些身心世界的男人相、女人相出来呢？

佛陀的回答只有四个字，因为「迷真起妄」。「迷真起妄」要注意“真”就是我们的现前一念心性；“妄”就是无明妄想。

我们只能够说「迷真起妄」不能说「从真起妄」

真怎麽能够生起妄呢？因为佛陀的观念里面是说：「妄本无因，因迷故有」，妄想是没有理由的。说妄想从哪里来？它本来就没有根本，「达妄本空」，你说它从哪里来？它只就是一念的迷情，「妄本无因，因迷故有」。你不能够说妄想从真心出来，那就完了！清净本然怎麽会有妄想？我们只能够说，因为我们迷失了本性，所以会产生了妄想。

后面佛陀会讲一个故事，他说：什麽叫迷真起妄呢？说有一个健康的人早上起床照镜子的时候，突然间觉得，诶！我的头不见了！他的头还在，但是他认为他的头部不见了，产生这一念的迷情，就到处找，说我的头到哪里去了，到哪里去了…。一个有智慧的人过去，一个巴掌“啪”打过去。诶！他醒过来了，他醒过来的时候他的头就在了。但是他在迷惑的时候他头也在啊！他只不过是一念的迷情。

所以我们凡夫跟佛差在哪里呢？梦里明明有六趣，醒后空空无大千，就只是一念的迷情，所以虚妄的显现了三界，当我们返妄归真的时候，最后觅之了不可得，这个就是所谓的「迷真起妄」。

这四个字佛陀后面会详加说明，什麽是迷真起妄？

(分二：庚一、总辨真觉。庚二、别明迷悟)

分二：庚一、总辨真觉

佛陀先拢总的来辨别众生真实的觉性，众生的本来面目是什麽？

(分二：辛一、直指觉性本来寂照。辛二、双破觉非明与不明。)

辛一、直指觉性本来寂照。

我们真实的觉性，本来俱足“寂跟照”二种功德。

牒定所疑　佛言：「富楼那！如汝所言『清净本然，云何忽生山河大地？』

(牒示按定富楼那尊者的疑惑)

佛言：「富楼那！正如你所说的疑问，你说我们这一念心性是『清净本然』。

当你在大乘经典看“清净”这二个字的时候，你要怎麽解释它？“清净”的意思就是离一切相，也就是说它不是杂染，但是它也不是清净，它不是清净相，你说它是清净相，那就完了！它是清净相，它怎麽能够现出杂染相呢？所以“清净”就是说，它不是杂染相，它也是不清净相，它是离一切的对立，叫做“清净”。（这个观念要清楚。）

身为一个众生本具的“心性”，它是离一切相的，而且是本然的，这样的一种相貌是本来如此

的，不是经过后天的造作而有的。这样的一个清净本然的相状，就怎麽能够产生山河大地、身心世界出来？
(这段经文是先按定富楼那尊者心中的疑情，以下就正式的，直指人心，见性成佛。)
直指觉性　汝常不闻如来宣说，性觉妙明，本觉明妙？」
富楼那言：「唯然世尊，我常闻佛宣说斯义。」

佛陀说：富楼那尊者！你过去应该经常跟随在佛的旁边，那你是不是曾经听过佛陀讲出一个观念说是，性觉妙明，本觉明妙的观念呢？

“性觉跟本觉”都是一个东西，都是讲到「如来藏妙真如性」当中的一个本觉的理性，这本觉的理性它是妙明的，是具足光明的。

“妙明”光明放在下面的时候表示它是寂而常照；“寂”指的是如如理，“照”指的是如如智。以如如理而生起如如智，这叫“寂而常照”。
“明妙”是刚好相反，是照而常寂，依如如智还照如如理。」
我们众生的本性是觉性当中有光明，光明中有觉性。
(先把众生的本来面目指出来)
富楼那回答说：「是的，世尊！我经常听闻佛陀宣说如此深妙的义理。」

这个地方是先按定本性，也就是说在我们还没有迷真起妄之前，到底我们的相貌是什麽？就是这样子「性觉妙明，本觉明妙。」

我们学过大乘佛法，我们会知道，我们现在这个相貌，我们并不是很满意，不管色身、不管内心，很多妄想，我们都不是满意。但是这个相貌都不是我们原来的相貌，都是很多的流转，生了很多的妄动然后才有的。那麽到底我从什麽地方来？我们开始去探本求源，说那我刚开始是怎麽样？当我们把生命回归到原点的时候，我刚开始是怎麽样呢？佛陀先说明「性觉妙明，本觉明妙。」我们这一念心是清净本然，在一念的清净心当中，它寂静而有光明，光明而又不障碍寂静，「寂照不二」这个是我们的本来面目。
先把我们这样一个真实的面目，先把它标出来。
辛二、双破觉非明与不明

身为一个觉性它本身不是觉悟，它也不是迷惑，觉性它是超越迷悟的；我们说佛陀是觉悟了，这是方便说。你说你觉悟，那这觉悟当中是不是还有个迷惑的对立呢？有对立你的功德就不圆满。所以身为一念心性它不是“明”，它不是觉悟也不是迷惑，超越觉跟迷的对立。
双徵　佛言：「汝称觉明，为复性明，称名为觉？为觉不明，称为明觉？」
这以下就开始来测试富楼那尊者对本来面目的想法。
佛陀说：「正如你刚刚所认定的觉明，

「觉明」是我们的真如本性，如果讲“明觉”那就是一个无明妄想。这地方要注意，“觉”在前面的话是觉明。

佛陀说：你刚刚说这个觉明，觉性中有光明，光明中有觉性，寂而常照，照而常寂，这个观念是真实的本来面目。以下佛陀提出一个问题说：为复性明，称名为觉？还是，为觉不明，称为明觉？
佛说：富楼那尊者，你认为这个觉性 (未完待续...)
净业学园 50讲次 讲义102面
辛二、双破觉非明与不明

200这一段是佛陀回答富楼那尊者的第一个问题。那麽第一个问题是什麽？就是「清净本然，云何忽生山河大地？」

在二乘人的思想当中，清净本然是我们一个真实的体性，山河大地是一个生灭的有为之相。从这个问题我们可以知道，二乘人的想法是认为清净的东西不能有相状，相状也不能有清净，认为真妄是互相对立的，真不能容妄，妄也不能容真。
佛陀对这问题以简单的四个字来回答说。清净本然，云何忽生山河大地？

一言以蔽之，就是「迷真起妄」。不过就是一念迷情的妄动，而产生了很多的虚妄相出来。整个修行当中，无量的法门其实在对治的，就是我们心中的一念迷情，真正的关键在这个地方。

佛陀必须将迷真起妄的观念详细的说明。这一科就是说明我们真觉的佛性，是非明而且是非不明。
双徵　佛言：「汝称觉明，为复性明，称名为觉？为觉不明，称为明觉？」

佛陀先按定我们的本性叫「觉明」，觉性中有光明，光明中有觉性，是觉明不二的。在“觉明不二”当中佛陀提出二个问题，来问富楼那尊者。
佛陀说：为复性明，称名为觉？

在你看来，这真觉的佛性，是本来就具足般若的光明智慧，才称名为觉；身为一个觉性，它本来就具足光明的智慧？

为觉不明，称为明觉？

还是说我们真觉的佛性是本来没有智慧光明，必须假借外来的修学，才能够产生智慧的光明，这样子的智慧光明，去照了这个觉性，这个觉性才能称为觉性。也就是说身为一个觉性，到底它本来就具足光明，还是这个觉性本来没有光明，必须假借外面光明的照射，它才有光明？

佛陀提出这二个问题，请富楼那尊者来加以回答。

堕妄　　富楼那言：「若此不明名为觉者，则无所明。」

富楼那言：「真觉的体性，基本上是不具足般若光明的，它只是一个觉性，也就是说它本身是没有具足光明智慧的，它只是一个觉性，它没有具足光明智慧。」

从这一段的回答我们可以知道，富楼那尊者心中所想的是认为，在真觉的觉性当中，必须另外有一种光明的智慧，来照了觉性，觉性才能够产生这种光明。也就是说，觉性本身是没有光明的，必须假借外来的光明来照射。

这是富楼那尊者的回答。佛陀对这个回答加以否定

双破　　佛言：「若无所明，则无明觉。有所非觉，无所非明，无明又非觉湛明性。」

佛陀说：「若无所明，则无明觉。正如你所说的，假若真觉之性是不具足光明的，那就成为无明所相应的觉性。觉性没有光明，那这个觉性就是无明的觉性。有所非觉。如果在觉性之中，一定要有一个有所明的智慧来加上去，那这个觉性就不是真实的觉性。无所非明。若觉性本身不具足光明智慧，那这觉性就不能称为觉明，而成为一种无明，这个觉性就变成一个不觉，变成一种无明。而此没有光明智慧的无明，它绝对不是我们真觉佛性这种湛然光明的体性。」

佛陀的回答等于否定了富楼那尊者的观念。

补充说明：201我们在修学的过程当中，当然有所谓的对治，有所谓的安住。从对治的角度，大乘佛法的差别不大，基本上就是“空假中”三观。但是安住的问题却是非常的不同，比方说《唯识学》，《唯识学》讲到生命的根源，说这生命是从哪里来呢？你从什麽地方来，它一直追究，到最后找到阿赖耶识，一个真妄和合的阿赖耶识。也就是说，阿赖耶识它内心有很多很多的种子，由种子的薰习就产生了根身器界，你前生有这样的业力，所以变现这样的身心世界出来。

从大乘「圆教」的思想，是不同意我们从阿赖耶识中来，他认为阿赖耶识是第二义谛，不是第一义谛，它是一念的妄动以后才有的。所以阿赖耶识在破坏以后，显出了寂而常照、照而常寂，清净本然，周徧法界的真如本性，才是我们的本来面目。

蔼益大师在讲《唯识学》时候他说：《唯识学》的修学法门非常的好，但是有一个缺点。

什麽缺点？说这只龙画得很漂亮，头部也很漂亮，脚也很漂亮，身体也很漂亮，缺乏眼睛。

说学《唯识》就像龙没有眼睛一样，不知道要会归到哪里去，因为你不能够说，破妄以后会归到阿赖耶识，阿赖耶识是一个无明的根本，真妄和合，它是一个清净的本性跟无明妄想的结合，你云何应住呢？你敢住在阿赖耶识吗？它是有情众生生命的根本。

《唯识学》是很矛盾的，它依止阿赖耶识为住，最后还有把阿赖耶识给破掉。在〔天台宗〕的思想是认为，我们一开始就要安住在真如本性。当然我们不能忽略了《唯识学》，因为《唯识学》它很多的对治法门(相宗)，它安立很多的相状，什麽是杂染相？什麽是清净相？让我们能够分别善恶，分别染净。

所以蔼益大师认为说，从对治的角度，从治病的角度，我们要取法于《唯识学》；但是从根本的依止，要依止大乘圆教的「现前一念心性」。所以安住跟对治是不一样的。

过去有一个医学的杂志它讲出一个公桉：

有一个妈妈带一个小孩子，这小孩子上学的时候，这妈妈就提醒这小孩子说：小华，你要注意，你天生肝脏就不好，你不要玩得太过火。她每次给他的名言就是「你天生就是肝脏不好。」

我们知道名言会产生思想，思想久了以后会产生一个相对的执着，所以他认为他的肝脏就是不好，我天生肝脏就不好。所以那医生就觉得很奇怪，我开了很多肝脏的药吃了半天都没改善。后来这医生就找他妈妈，问这是怎麽回事呢？然后就，哦！原来你每次都给他一个暗示：你天生肝脏就不好。

你这个人业障深重，所以你不要老是讲业障深重，你讲业障深重到最后你一定是业障深重。

后来他妈妈就换了一个口气说：小华，不错哦！你的身体本来是很健康的，你肝脏不好是暂时的，已经改善很多了。小华他就很有信心了，结果这药一吃了以后，结果产生一定的对治的效果。

所以你看在忏悔法门〔天台宗〕讲忏悔，它是从事相的忏悔，我们思惟我们真的造了罪业，我们一念心造了一些罪业。但是它最后一定要入无生观，观想我们这一念心是本自清净，本来无一物，是何处惹尘埃。

所以天台智者大师警告修行人，说你不要老是认为你业障深重，你一天到晚认为你业障深重，你的结果只有一个，你真的业障深重，因为你执着它。

理事要圆融，在理体上，我们入根本观的时候，我们要观察，我们这一念心是何期自性本自清净，在因缘上我们也是一样，要面对断恶修善。

所以你看大乘佛法的信心，说你受菩萨戒，你是怎麽得菩萨戒体？你说我要行菩萨道，你要行菩萨道就能得戒体啊！没有那麽容易，那是一时的冲动，那不叫戒体。“戒体”来至于一种智慧观照，你能够「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别」。虽然我现在业障深重，但是那个是如梦如幻的，当我把如梦如幻生灭的假相剥开以后，我看到我这一念清净的真实体性，跟十方诸佛是没有差别的。从这样的一种称性起修，发起了四弘誓愿，「众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。」
所以我们讲「烦恼无尽誓愿断」的时候，那是怎麽发起的？

那是因为烦恼无自性，所以我们才敢说，烦恼无尽誓愿断，那只不过是一念的迷情。你说你刚刚做梦的时候，明明有梦到某某人做什麽事情，那只是一念的梦心变现出来，你在做梦的梦心，所以你醒来的时候，觅之了不可得。

在整个修学过程当中，「迷真起妄」，真本来是没有妄，是因迷故有，就只是一念的迷情而已。我们本来是健康的，怎麽有病呢？那是后来才有的，那是因缘所生才有的。这个观念是非常的重要，这个是大乘的信心。

所以佛陀在这个地方，先按定二乘人的执着。二乘人是认为我们心中，是本来就有病的，再慢慢的对治，这个观念不对。我们应该认为我们本来是没有病，这个病是虚妄的，用虚妄的药来对治虚妄的病，这就是所谓「迷真起妄」的观念。
这一段是一个总说，一个简单的说明。
庚二、别明迷悟

这地方是详细的说明，我们是怎麽样产生迷，佛陀是怎麽样的悟，而产生差别的作用；将迷悟的差别相，详细的说出来。
(分二：辛一、明众生迷真成妄。辛二、明诸佛悟妄惟真)
辛一、明众生迷真成妄。

说明九法界的众生，为什麽就是迷真起妄呢？它的虚妄性，山河大地、身心世界是怎麽产生的？
(分三：壬一、明所起妄因。壬二、明所感妄果。壬三、结果归因)
先说明虚妄之因，再讲它所感虚妄之果，最后将因果做一个会归。
辛一、明众生迷真成妄。

先说明我们产生九法界的因果，主要的最初的原因在哪里。这一段的经文把整个九法界，说是清净本然怎麽就产生身心世界的整个过程，把它做详细的说明。这个地方是由细而麤。
迷真起妄　性觉必明，妄为明觉。

身为一个性觉，我们众生本具的觉性，本来就具足光明，但是我们凡夫就是多事，没事找事，就产生一个“必明”。我们在这觉性当中，我们又强加了一个要去明了的智慧出来，一个颠倒的智慧。这个智慧，在佛陀说是一种攀缘心，我们总是觉得安住在清净心好像是不快乐的，应该要去向外攀缘才能够成就快乐，我们产生一个错误的认知，所以产生一个“必明”，我们强加了一个无明的力量，在这个觉性当中。这就是所谓真如不守自性的一念妄动，所以就使令这一种觉性变成一种虚妄的“明觉”，就是“觉”当中强加一个“明”在上面，就整个变成一个“不觉了”。本来是一个觉，但是强加一个无明，而产生了不觉。

这个一念不觉其实是很细的，古德说是在「九相之初」，在三细六麤之前，这是很早很早的一个颠倒的妄动而已。
能所对立　觉非所明，因明立所。所既妄立，生汝妄能。
“觉非所明，因明所立”这是在三细当中的第一个细相出现。

事实上众生本具的觉性，它本来不是所明的境界，但是我们一念妄动以后，强加一个明了的功能在这觉性上，而产生一个“所”，这个“所”就是三细的第一细叫“无明业相”。转本觉的理性而成为无明的业相，也就是说这时候已经把真如本性转成了阿赖耶识，阿赖耶识是一个个体生命的开始。我们的生命为什麽会有所差别？为什麽你长得跟我不一样，我长得跟你不一样？那就是“阿赖耶识”。阿赖耶识就是我们从一个平等的法界当中，创造一个有情生命的开始，就是阿赖耶识。而这阿赖耶识是怎麽来的呢？“觉非所明，因明所立”当我们无明妄动以后，就把整个觉性转成一个无明业相，这个是阿赖耶识的开始。
“所既妄立，生汝妄能”

所明了的无明业相产生以后，就产生一个能明了的“能”，这个“能”就是能见相，也是三细的第二个。既然产生一个所明了不觉的体性，就会产生一个能明了的一个功能，转本有的智光，而变成能见相。有所就有能，这个都还是在第八识。
众生相续

无同异中，炽然成异；异彼所异，因异立同；同异发明，因此复立，无同无异。
“无同异中，炽然成异；异彼所异，因异立同”
这地方是讲到三细的第三相是境界相，就是整个世界产生。

在整个真如本性当中，本来是没有所谓的“同”，也没有所谓的“异”。但是我们前面因为有“能、所”的对立产生相互作用，就产生一个异相出来，这个“异相”就是我们说的依报的世界产生。山河大地当然是有差异，像桌子跟椅子不同，椅子跟石头也不同。

“异彼所异，因异立同”第一个“异”当动词，是不同的意思；第四个“异”当名词，不同于这些差异相，又产生一个同相。既然有异相就有同相，这个“同相”是虚空。你的世界要以什麽而住呢？当然以虚空而住。

到这个地方等于是，因为前面能所的相互作用，而产生了虚空，而产生了世界，在有情众生的依报的环境就产生。
“同异发明，因此复立，无同无异”这个讲到正报的身心世界。

虚空的同相跟世界的异相，会产生一种相互的作用，在相互的发明当中，就创造一个无同无异的一个众生相出来。众生为什麽说无同无异呢？因为众生是「相妄性真」。你看相状个个不同，但是他的佛性个个却相同，你也不说它是同，你也不能说它是异，无同无异就是众生相世界。

我们常说先有鸡蛋还是先有鸡？其实我们的生命开始是先有依报的环境，先有山河大地，然后再有有情众生。它这一段是这个意思，先有世界，然后才有众生。先有世界，然后才有众生，众生跟世界二个开始作用，才有所谓的因果的问题。
业果相续　如是扰乱，相待生劳，劳久发尘，自相浑浊，由是引起尘劳烦恼。

“如是扰乱，相待生劳”前面整个世界众生的产生都还是第八识，到了这一段“如是扰乱，相待生劳”第七意识的作用。“扰乱”怎麽说呢？前面的依报的世界还有正报的众生，众生开始看到了依报环境，他要去受用去追求整个依报的环境，想把它占为己有。这时候就产生一个“扰”，扰动的意思就是一种思虑，也就是我们说的「恒审思量」，也就是第七意识的产生，开始去思量什麽是我的，什麽不是我的(这地方的“扰”主要是第七意识)。
劳久发尘，自相浑浊，由是引起尘劳烦恼。
第六意识产生，前面是偏重法执，这地方我执产生。

“劳久”思虑产生久的以后，产生一个“尘”，这个“尘”指的是第六意识的一种执取相。我们在看到了很多的树，树上有很多的苹果，就对这个相状产生了执取，有执取就产生了爱取烦恼。劳久发尘，这个“尘”是一种具生的我执烦恼，是微细的；自相浑浊”是一个分别起的烦恼，是麤的。

自相浑浊是什麽意思呢？这个“浑浊”是五蕴身心。执取相有二种，一种是任运生起的，第二个要假借名言，我要去思考才会产生。“自相浑浊”是一种分别的烦恼，它不是具生的；就是我们对于五蕴身心的种种的分别，而捏造一个自我的相状出来，这是分别的我执。“劳久发尘”这个“尘”是具生的我执，是比较微细的。

由第六意识产生以后，产生了爱取的执着，就产生了种种尘劳烦恼；尘劳就是烦恼，因为它是染污的叫灰尘，因为它是躁动的叫做劳。有烦恼当然就产生了业力，产生果报，产生因果的循环。

202◎我们这样子讲，你从什麽地方来？这个答桉有二个：一个是「迷真起妄」，刚开始是一个真如本性的一念迷情妄动，而创造了世界，创造了众生。
创造出来以后这个相状，又怎麽产生相续呢？

那就是「执妄为真」，在妄当中又产生第六意识的爱取，第六意识的爱取，第七意识的执着，产生很多的业力，使令众生世界又能够相续。相续是业力产生的，而刚开始生起的第一个相状是一念妄动，所以「迷真起妄」产生我们生命的第一个相状。第二、「执妄为真」使令这个相状辗转的相续下去，又产生了业力。
这地方的观念是，我们整个身心世界其实就在我们的一念心所变现出来的。
比方说我们讲到一个小故事：老和尚心中的妄想

清朝有一个居士叫王鼎实居士，这个居士从小就很聪明，悟性很高，他看什麽书一看就懂，而且福报也很大，生活上的受用都非常好。他十六岁的时候去参加一个考试，考完试的时候是住在他亲戚家，考完试的时候觉得身体不舒服，也不吃饭，后来病情就愈转愈严重，他就跟他亲戚说，你拿笔跟纸来，我要写我的遗书，写给我父亲。

他说：父亲！我的生命即将要结束，你不要伤心，其实我跟你只有十六年的因缘。其实我前生是净山寺的一个老和尚，我身为一个老和尚，我出家以后，修学数十年，几乎成就大道。

我做老和尚的时候，拿着念珠在外面经行的时候，我看到了二件事情才心动：第一个、少年登科者，年轻人考上状元，功名成就以后，敲锣打鼓到寺庙来还愿的时候，我啊！“仁者心动”

，产生羡慕之心，这个妄想没有对治掉。第二个、我看到那个大富人家坐的那种美好的车子，有很多的眷属来山上祈福的时候，看到大富人家我也心动。这二个心动的关系，我必须为我这二个妄想的心动酬偿我的业力，所以做你的儿子。他说他死了以后，还要投胎一次，他这一生做功名掌握权力，下一生要偿还下一个妄想，来做一个大富人家。

所以我们常说，你从什麽地方来？我们不要讲那麽远，说从真如本性来，这样太远。其实我们现在的身心世界，是从你前生的妄想而来。所以你现在的妄想，当然我们有很多的妄想，其中一个强大势力的就是你的来生。

《愣严经》一再的告诉我们，外在的世界，是我们内心的世界创造出来。所以我从什麽地方来？我从我前生的其中一个妄想而来。

《净土宗》说修行一定要对治烦恼。因为老和尚你看他的戒定慧的善根很强，但是他二个妄想没有对治，还好只有十六年，这个妄想打得不是很重。所以我们可以看得出来「性觉必明，妄为明觉」，一念的妄动，产生了世界，产生了众生，众生世界相互作用产生了因果，然后产生生命的相续。这是所谓的迷真起妄，这个是讲到妄因。

壬二、明所感妄果。(分二：癸一、牒上略明二相。癸二、广显三种相续。)

癸一、牒上略明二相。

牒示前面的经文而略明，众生世界二种的相状。

起为世界，静成虚空，虚空为同，世界为异，彼无同异，真有为法。

“起”就是一念无明妄动，心中那种动荡的相貌叫做“起”。因为我们有动荡，所以产生世界的差别相，但是我们有时候也会保持寂静，也不是一天到晚动，寂静的部分就变成了虚空，广大的虚空。我们静态的部分变成虚空，动态的部分变成世界，虚空是一种同相，世界是一种异相。

到这个地方是说明了，有情众生依报世界的产生。

彼无同异，真有为法。

无同无异是世界跟虚空相互作用，产生了一种众生相，众生的五蕴身心。前面的世界乃至于众生，都是有为诸法，众生是生老病死，世界是生灭迁流，都是有为之相。

癸二、广显三种相续

这二种相，众生世界就会产生造业，因为爱取，你要这个苹果，他也要这个苹果，这就会有问题，会有很多烦恼出来，烦恼就会产生业力，业力就会使令整个生命相续下去。广泛的显示世界众生的业果，三种有为相的相续。

这当中有三段：(分三：子一、明世界相续。子二、明众生相续。子三、明业果相续。)

子一、明世界相续。

生成四大

前面是讲到一念的妄动而产生了世界，这以下讲世界它生起的过程，先有四大。

◎风大　觉明空昧，相待成摇，故有风轮执持世界。

“觉”是众生本具的觉性，“明”是我们心中的光明。

觉中又产生了明(觉明是正确的，明觉是不对的)，觉性中本具的光明，本来是对的，但是一念妄动以后就变成了空昧，就把觉性当中的真空转成一个晦昧的一个顽空。然后相待成摇，明跟晦昧的顽空二个相互的作用，而产生一种摇动之相，而这摇动之相正是风大形成的。在整个地水火风当中，先有风大来执持整个世界。如我们的地球，外面是一个大气层把它摄持住，这个就是空大。一念的摇动产生了风大。

◎地大　因空生摇，坚明立碍，彼金宝者，明觉立坚，故有金轮保持国土。

「因空生摇」是承接前面的经文，「觉明空昧，相待成摇」把它做一个总结。因为顽空跟我们心中无明的作用而产生摇动这是风大。摇动以后，无明的这个“明”跟“所明”的这个顽空，无明一定要去发明顽空，发明久了以后就产生一种坚固的“妄明”，坚明立碍。就是这个明一定要去观察这个顽空，观察久了以后无明就变得更加的坚固，而这坚固相正是地大的产生。所以说「彼金宝者，明觉立坚」，金宝就是地大的代表，就是金刚石，整个地大的精华。

为什麽世界上会有金刚石，会有这种地大的石头出来呢？就是「明觉立坚」，一念的无明心中，这个“明”需要去观察顽空而产生妄觉，才有这所谓的金刚石，所以这坚固的金轮来保持国土。

地大是从风大而来，是先有摇动，摇动久了以后，我们产一种坚固的对立，这个坚固相正是地大。

◎火大　坚觉宝成，摇明风出，风金相摩，故有火光为变化性。

一念坚固的地大，而产生一种金刚宝石，「坚觉宝成」是衔接前面的地大。「摇明风出」一念的无明妄动而产生了风，那麽「风金相摩」。

前面风大的摇动跟地大的坚固，风去吹金，二个互相摩擦，就产生一种热性的火光。这个火光为什麽叫变化性呢？因为火能够生成万物，它也能够毁灭万物。你看泥土要没有春天的温度，没办法生长万物；你看，春天百花开，为什麽？因为春天带来泥土的温度，所以火能够生长万

物，但是火一烧的时候也可将万物毁灭，所以它是变化的。
也就是说整个火大，是风大跟地大的互相摩擦而有的。
◎水大　宝明生润，火光上蒸，故有水轮含十方界。

“宝”指的是前面的地大金刚宝。金刚宝的表面是充满了光明的，而产生很多光滑的润相，这样的润相跟火光相接触的时候，因为火本身它是上蒸的，金刚宝遇到火光的燃烧就产生了水，火烧金产生水，就有湿润的水含摄十方世界。

203为什麽这世间上有地水火风呢？说穿了，还是我们一念心变现出来的，我们一念心的摇动相产生了风大，摇动以后产生坚固的执着，这个坚固的执着就是地大。风金二个互相摩擦，产生火大，火去燃烧金产生水大。地水火风还是一念心变现出来。
有一个小故事讲到小鸟的故事

在喜马拉雅山有一个老修行者很有智慧，每一个人跟他请示问题，他都能够给他一个非常圆满的答桉。有一个年轻人他就不服气，出一个难题，他手上握了一只小鸟，就请问这个老和尚，他说：请问老和尚，这只鸟是死的还是活的？

因为你说牠是活的，我用食指一掐牠就死掉，你说牠是死的，我一打开，这只鸟就展翅飞翔，所以你怎麽答都不对，你说牠是死的是活的，这只鸟握在我手上，请你回答牠是死的还活的？
老和尚就说：这只鸟的生死，在你一念之间，你要牠活牠就活，要牠死就死。

◎这个意思就是说：一切法的生，一切法的消灭，其实就是我们一念之间。整个地水火风，整个身心世界，就是我们一念心创造出来的。

我们这样子讲比较现实一点，一念的妄动这是很严重的问题，但是从现实的角度，你不能让你的心不动，你做不到，因为你已经动，这个刹车刹不住。

所以你看小乘人就是你要动，我就把你断掉，其实这不是很好的方法。大乘佛法是好，你要动那我疏导你，引导你往好的地方动，忆佛念佛，布施持戒；大乘佛法在对妄动的思想是「转识成智」。

我们没办法让无始的妄动停下来，你说我要硬压的，所以你看有些禅宗的人在打坐的时候，坐到最后吐血，强压嘛！

我们已动了无量劫，动成这样子，你压得住？你的修行短短几十年，它动了无量的生命。所以我们讲「理可顿悟，事要渐修」，它这个是强大的势力，我们只能够引导它，不能叫它不要动，这是不可能，你做不到。

我们现在能够做的就是这一动，就产生了世界，产生了众生，那没关系，我们引导它往好的地方动，往念佛的地方动，往善良的方向动，那我们就有一个美好的未来。
大乘佛法不叫断烦恼，不能这样讲，叫转烦恼。为什麽叫转烦恼？

因为「无明实性即佛性，幻妄色身即法身」，烦恼本性是迷真起妄，它是真实的，迷惑了变成烦恼。所以我们大乘佛法不讲断烦恼，讲断烦恼那是小乘讲断烦恼，我们是“转”，把这个念头转到另外一个方向去，我们转到一个自利利他的一个理想目标去，转到往生净土的地方去，用疏导的方式，不是断灭的方式。
净业学园 51讲次 讲义103面
子一、明世界相续。

204《愣严经》前面三卷经文，佛陀等于是讲到大乘佛法当中的胜义中的真胜义性。也就是在整个大乘的教法当中，对生命的解释是一个最圆满的解释。这当中有二个重点：

第一、相妄性真，相状就是我们整个五蕴的身心，这个身心世界是生灭变化的。比方说我们前生可能是一个天人，今生变成一个人的相貌，这样的一个相状是变化的，不管是色身，不管是内心的感受想法都是不断的在变化。一般来说我们眼睛所看到的，耳朵所听到的种种的相状都是一种虚妄相，因为它是一个动态的是变化的。

第二、现前一念心性，它是真实不变，我们讲说是「在凡不减，在圣不增」，你前生做一个蚂蚁的时候，你的心性也是这样子，你变成一个人、变成一个菩萨乃至成佛，你那一念心性永远都没有改变，都是如此的「清净本然，周徧法界」，所以这心性是一种真实的。

佛陀刚开始是把相状跟心性做一个很明确的说明，所谓的「相妄性真」。到第二大段的时候讲到「性相不二」。也就是说真实的心性跟虚妄的相状，是不能分开的，相状当中有心性，心性当中也有很多的相状，这二个是不可分的，永远分不开的。

讲了这些道理以后，其实阿难尊者已经是大开圆解了，发了菩提心了；但是富楼那尊者跟这些二乘的无学，这时候对性相不二的道理产生了质疑。

其中第一个问题是说：清净本然，云何忽生山河大地？我们这一念清净本然周徧法界的心性，

怎麼就产生了虚妄相呢？为什麼产生这些山河大地出来呢？
　　佛陀的回答很简单，主要的重点只有四个字「迷真起妄」。

我们这一念心性本来没有生死，这个观念很重要，本来是没有生死的。那麼没有生死怎麼就有生死呢？一念的迷情，一念的妄动，就在清净本然的心中，产生很多很多的虚妄相出来，蚂蚁的相状产生了、人道的相状产生了、天人的相状产生、阿修罗的相状产生，这个就是一念的迷情妄动而有。
　　所以我们在观察人生的时候要知道「真本无妄，因迷故有」。
心性本来是没有虚妄相，后来怎麼有呢？只就是一念的迷情而有。

从这个地方我们可以看得出来，整个《首愣严王三昧》它的一个对治的重点，重点不在相状，重点在心中的那一念的迷情，那一念无明的妄动，那一念向外攀缘的心识。这一念迷情妄动以后，产生了三种相续，所谓的世界相续、众生相续、业果相续。

我们在这一科当中讲到世界的相续，这个世界就是依报的器世间。分成三段：第一、生成四大，第二、结成二居，第三、辗转相续。
　　结成二居

前一段是讲到一念无明的妄动而使令四大的生起，这一段是说明四大的相互作用，而产生二种的器世间，水地跟山林，或者我们可以分成四居，详细来说分为水居、地居、山居、林居。
　　水地
火腾水降，交发立坚，湿为巨海，乾为洲潬(ㄉㄢ)；以是义故，彼大海中，火光常起，彼洲潬中，江河常注。

这个地方是就着我们一般说的，高山跟平地，约着平地来说。平地当中有水居跟地居二种。
　　火腾水降，交发立坚

(总说)火的体性是温热的，所以它是往上升的，水的体性是湿润的，是往下降的。火、水二种的一升一降当中，产生了交互作用，而生起的一种器世间。
　　立坚，“坚”指的是一种依报的器世间的产生。
　　为什麼会有大海，为什麼会有平地呢？就是水火的交互作用而产生的。
　　湿为巨海，乾为洲潬；

(个别说明)假设水大的势力强，湿润的力量大就变了大海；如果是火的势力强，就变成一种乾燥的洲潬。“洲潬”，泥土积聚的地方，比较大的叫洲，比较小的叫潬。也就是说火大比较强盛的就转为大洲跟小潬。
　　以是义故，彼大海中，火光常起，

因为整个水火二种体性的交互作用，所以我们看到在湿润的大海当中，也经常会有火光产生。表示说在整个水当中，是有火的体性的，比方说我们烧热水，这水为什麼会转成滚热呢？这水当中有火的体性，水火是互相含摄的。
　　彼洲潬中，江河常注。

在大洲小潬的陆地当中，也经常会有一些大江小河恒常的在那个地方流动，也就是说明了地大之中有水性。

这一段是说明在整个水火二种体性的交互作用，而产生了江河，产生了陆地，这个都由地水火风的作用产生的一种器世间。
　　山林
水势劣火，结为高山，是故山石，击则成焰，融则成水。土势劣水，抽为草木，是故林薮(ㄙㄡ)，遇烧成土，因绞成水。
　　高山树林生起的因缘。这个世界上为什麼会有高山呢？
　　水势劣火，结为高山

水火的相互作用，假设火的势力强大。我们前面讲过，火的势力是上升的，所以水火在作用当中，假设火的力量大，这时就把陆地抽拔成高山，因为火是一种上升的力量。我们从这个道理可以看得出来，山中的石头，你用铁器去敲击的时候会出现火焰，你用火去烧它这石头就转成水。可以看得出来地大之中是有水火之间的相互含摄。
　　土势劣水，抽为草木，是故林薮，遇烧成土，因绞成水。

树林的产生。假设水的势力强而土的势力弱，这时候土就随着水的势力而成为一种湿润的力量，这时候这湿润就抽拔去滋养草木的产生。
　　我们看这一切的树林当中，遇到火烧就成为灰土，遇到扭绞就成为水分。
　　这地方是说明整个地水火风四大，基本上都是互含互摄交互作用，而产生器世间的生起。
　　这样的生起是一个什麼样的力量，让它相续下去？
　　辗转相续　交妄发生，递相为种，以是因缘，世界相续。

(总结)前面我们讲一念的妄动，基本上还是阿赖耶识的依他起性。“依他起性”就是它变现出一个水的山林的器世间。那是什麼的力量让这个器世间一而再、再而三的在我们的清净本性当

中出现，乃至于相续呢？
　　交妄发生，递相为种，

“交”指的四大的交互作用，而产生了水地、山林这四种的器世间出来。“妄”指的是我们第六意识，妄心的一种执取。

我们这个明了的心，跟外境接触的时候，产生了一种爱取的力量，爱取的力量就会产生一种造业。你看到这书很喜欢，或者你看这个东西很讨厌，就会很多种种的造作，就有业力，业力的力量就使令递相为种。“递相为种”就是外境去牵动我们的内心，我们内心当中对外境又产一种执取，又创造另外一个外境。因为这样的一种辗转力量的因缘，使令整个有情的器世间，就因为这业力的因素，就成住坏空，周而复始相续下去。

205◎我们刚开始这世间上是没有这些环境的，没有山河、没有大地，那怎麽就有呢？就是我们无量劫当中一念迷情的妄动，就把这世界创造出来。

创造出来以后，为什麽这个世界会在我们生命当中不断出现呢？你看有些人他经常会出生在海边，他经常就出生生长在海边，有些人就经常出生在高山，有些人就经常出生在都市。为什麽某一种的环境，在某些人的心中会不断的出现呢？这地方讲到「交妄发生，递相为种」，其实我们对它产生爱取的力量，所以这个环境会不断的在我们心中产生出来。

这个地方值得我们注意的就是，处所跟内心的互动。环境我们是改变不了的，但是你内心的感受跟想法是你可以决定。所以我们常说：「心境决定处境」，我们这一念心跟外境接触的时候，第一刹那是一种直觉的感受，这个时间很短暂的，大概在十秒钟左右，我们就产生一种想像，名言的分别，这时候我们内心就会被外境牵动。而其实这外境对我们的影响，主要是经过我们的想像而产生。

比方说你看到半杯的柳橙汁，我不知道诸位想法会怎麽想，有些人会说：真是感恩啊！还有半杯柳橙汁存在。这种人大部分是做正面思考的，他的生命当中充满了快乐；有些人说：糟糕！

剩下半杯，他看到的是空的这一部份，他做了负面的思考，这个环境对他产生一定的伤害。

其实外境在伤害我们的时候，大概只有十秒钟而已，就是你的直觉跟外境接触的时候，其实最早的那个十秒钟，是真正外境在伤害我们。但是当我们开始想像力生起的时候，是我们的想像力在伤害我们，我们产生很多名言分别。这时候外境就产生二种方向：第一个是正面的力量，第二个是负面的力量。而这个力量是我们自己可以决定的，「境无好丑，损益在人」。说是一个珍宝你拿得不好，你会被它割伤，但是你好好拿，你可以欣赏它美妙的光采，它对你产生伤害、它对你产生一定的加分，其实是我们的心态，我们的想像决定出来的。这地方是讲到外境生起的因缘。
　　子二、明众生相续。
　　众生指的是我们五蕴的正报身心世界，它的生起跟相续的因缘。
　　迷真起妄　复次富楼那！明妄非他，觉明为咎。

佛陀再一次告诉富楼那尊者说：「明妄」，“明”当动词，就是我们一念无明的妄动，而生起了种种虚妄的相状，而这样的虚妄相状的生起并没有其它的原因，主要的是以觉明来当做它的过咎。

也就是说在我们清净的觉性妙明心中，突然间想要有所发明，而这种有所发明的心，就是无明的妄动，也就是一切虚妄相生起的一个主要的过咎。

这个地方是说明，这虚妄相是怎麽来呢？就是清净心当中一念的妄动而有的，「真本无妄，因迷故有」。
　　能所对立　所妄既立，明理不踰，以是因缘，听不出声，见不超色。
　　一念妄动是很微细的，这个地方讲到一念妄动以后产生了一种三细，也就产生阿赖耶识。

既然有一念的妄动，就有所明的无明业相生起。「所妄既立」指无明业相的生起，三细的第一个。「明理不踰」，理者体也，无明业相之体。既然有无明业相，当然就有能见的相状生起。能见的见分去发明无明业相的时候，就产生六根去攀缘六境，这时候我们就产生一定的限制。六根去攀缘六尘的时候，整个活动范围就不能超越阿赖耶识，不能超过无明业识。也就在一念无明妄动的因缘当中，产生了三细，使令我们听闻的功能不能超越音声，见的功能不能超越色尘。

到这个地方，其实都是一念的妄动，产生了阿赖耶识的三细，这个地方都还没有产生业力，因为第六意识的爱取还没有活动，只是一个依他起性。
　　下一段就产生业力的力量
　　心境分隔　色香味触，六妄成就，由是分开，见觉闻知。同业相缠，合离成化。
　　色香味触，六妄成就，由是分开，见觉闻知。

其实是把前面的观念重复一次，就是有色身香味触法，六种妄尘的成就，就使令我们这一念清净的心性，这精明之体就分成了，见闻嗅嚐觉知，在眼睛叫见，在耳朵叫闻，产生了六根的作

用，本来是一念心性，元依一精明，因为外境的牵动而分成六和合，产生六根的作用。
　　这一段是把前面阿赖耶识的依他起，六根、六尘、六识的生起做说明。
　　同业相缠，合离成化。

这地方就产生业力的问题，第六意识的爱取力量生起，就是我们说的「境界为缘长六粗」。

“同业相缠”，六根去攀缘六尘的时候，这时候会产生六种识，这六种识就产生一种爱取的心而生起造业，而造业的时候就产生了一种“合离成化”。就产生所谓的胎卵湿化四种众生的身心。

“同业相缠”指的是胎生跟卵生，因为胎卵二生都必须要跟父母有共同的业力而招感。我们要胎生要卵生一定要有个父母，有父母的因缘才能够生起，你必须跟父母有某种的共业，因为你起码要有二十岁乃至于三十岁的时间，要跟父母住在一起，所以有一定的共业。

湿生跟化生，因为它生起的时候不必假借父母，所以它跟父母就没有什麼共业。湿生为什麼叫“合”呢？因为它合湿而成形，有的动物牠是在水沟自然生起来的，只要有水牠就能够生起来，牠是因为合湿而成就牠的身形。有的化生，什麼是化生呢？离旧而成化，牠离开旧有的体而成化，比方说蝴蝶，蝴蝶本来是毛毛虫，牠是化生，牠从毛毛虫化生成蝴蝶，牠离开旧有的形体变化而成。

这地方是讲到，四生因为它心中爱取的不同，就形成不同正报的受生的相貌。这地方是简单的总说，下一段就详细说明：
　　四生成就
　　详示胎生
见明色发，明见想成，异见成憎，同想成爱，流爱为种，纳想为胎。交遘发生，吸引同业，故有因缘生羯罗蓝，遏(ㄜ)蒲(ㄆㄨ)昙(ㄊㄢˊ)等。
　　因为我们人道都是胎生，所以佛在讲四生的时候把胎生讲得详细一点。

见明色发。这个“明”就是我们众生在中阴身的时候，本来是一片黑暗，你跟有共业的父母亲，父母亲在交媾的时候，你就会发现一道光明的色相；中阴身见的一种光明相状，而光明相状生起以后，会产生什麼事情呢？明见想成。中阴身这时候看到光明相状的时候，会产生一个情爱之心。而情爱之心是怎麼生起呢？这个情爱是什麼相貌呢？异见成憎，同想成爱。“异”指的是同性，比如说你这个中阴身，你要投胎做男众，而做男众的时候，你看到父亲，看到父亲叫做“异”；如果你要投胎做女众，你看到母亲也叫做“异”，同性见到同性的时候，内心产生一种忌妒瞋恨。反过来异性相见，你要投胎做女儿的你看到父亲、或者你要投胎做儿子的你看到母亲，就产生内心的一种爱着，看到父亲看到母亲的心态有所不同。
　　流爱为种，纳想为胎。

因为这种爱着心不断的在心中流动，来当做是一种受生的因种，然后再假借临命终一念的情想为助缘就入胎了，这就是我们整个入胎的过程。
　　交遘发生，吸引同业，故有因缘生羯罗蓝，遏蒲昙等。

(增上缘)你的投胎，除了我们心中的爱取烦恼以外，还要有父母交媾的因缘发生，才能够吸引跟自己共同业力的众生来投胎。因为有这样的因缘作用，包括我们心中的爱取，包括父母的交媾就有羯罗蓝；“羯罗蓝”是我们投胎的的第一七的时候，翻成中文叫“凝滑”，是我们最早投进去的父精母血叫羯罗蓝。第二七叫做“遏蒲昙”叫做水泡，它在母亲的胎当中，吸收养分，慢慢长大变成水泡，总共有七七，最后六根成就长成人形。
　　这是以人道的胎生做解释，这以下广泛的说明四生的生起因缘。
　　略示四生　胎卵湿化，随其所应：卵惟想生，胎因情有，湿以合感，化以离应。

整个六道众生包括了，胎卵湿化四种受生的因缘，随其它的情想合离的不同而互相的感应。比方说卵生的众生，主要是因为它受生的时候，有一个很愚痴的妄想，卵生的大部份都是动物、畜牲道，它心中有愚痴的妄想；而胎生的大部分都有一定的男女的情感；湿生的它是闻其水中的香气，而产生一定的感应；化生的是因为内心一念的喜新厌旧，而产生彼此的复合，这是所谓的「情想合离」，创造了胎卵湿化四种受生。
　　辗转相续　情想合离，更相变易，所有受业，逐其飞沉，以是因缘，众生相续。

206(总结)这个地方，就把我们为什麼有些人会做人、有些人会做畜牲、有些人做鬼道的主要的因缘讲出来。在这因缘当中主要的亲因缘，我们要看第二段「所有受业，逐其飞沉」，我们在六道轮回的亲因缘，就是我们心中的善恶的业力，这是主要的因缘。善业强的就飘生为三善道，恶业强的就堕落到三恶道去，为其善恶的业力，有些是飘生，有些是下沉。

所以说众生的五蕴身心，它的一个主要的主导性，其实我们的业力是主导。而它的助缘是临终时候那一念的「情想合离」，那一念的情感，那一念的想像，那一念的合湿、离化的心情在心中的变化，看哪一个力量强，就产生不同的受生的力量。

我们的受生当然业力是主导性，但是增上缘…「情想合离」这是约临终来说，约平常来说就是爱取烦恼。

有些在大乘的方便教法当中，讲到菩萨的「留惑润生」。他说菩萨对烦恼应该全部断除，但是这菩萨有大悲心，他不能离开众生，他必须在人道里面继续的广度众生积集资粮。那他把烦恼断了怎麽办呢？菩萨要保留一定的情感，你要跟众生保持一定的情感，否则你没办法受生，你跟众生完全没有感觉，那你就没办法来三界，一定要有一定的情感，情想合离。

我们看高僧传有很多例子：有很多高僧他不求生净土，特别是禅宗的，修行得非常好，很有德行，他的信徒给他很多的供养，彼此间师徒有很深的感情，后来来生他投胎到信徒的家中，做他的儿子、做他的孙子去。这个就是所谓的互相的感应，因为彼此间有一份的情感。我们受生除了你的业力以外，你跟父母亲那一份的情感，也是一个重要的助缘。

子三、明业果相续。

其实众生跟世界会相续，最主要是因为有业力的相续，才有所谓的果报的相续。「业果相续」的“业”，指的是我们善恶的业力；果报指的是世界众生的依正二报，也就是说世界跟众生，固然是由一念的妄动而生起，但是它要相续，它必须靠业力的支持，第六意识要有种种的造业才会相续。

业果之因　欲界受生的业因

欲贪

富楼那！想爱同结，爱不能离，则诸世间父母子孙，相生不断，是等则以欲贪为本。

207我们会在三界不断的相续，主要的心态就是男女的欲望。

佛陀称呼了一声富楼那说：想爱同结，“想”就是我们对外境接触的时候产生一种的情想，这个情想就转成一种男女的贪爱。这种情想跟贪爱彼此互相的吸引，时间久了以后，就产生一定坚固的力量，产生“结”。这种坚固的力量到最后是爱不能离，彼此不能分开。

我们说情爱就好像枷锁，牢牢的把二个人给绑住，没办法分开。也就是这种情想跟彼此的贪爱，所以这世间上父母生儿子，儿子生孙子，使令世世代代彼此相续不断绝，这样一个相续的力量，主要是贪爱男女的欲望为根本。

有一个禅师他在参学的时候，刚好经过一个结婚的喜宴，他讲了四句话，其中第一句话他说：「孙子娶祖母」。为什麽孙子娶祖母呢？因为祖母她在世的时候，特别喜欢这个孙子，感情很深，每天都逗着他玩，日久生情，情久生爱。结果祖母死掉以后，她前生有这样的一种”想爱同结”，爱不能离的力量，看到彼此间感应就非常的强，所以二个就结婚。

在美国也做了实验，发觉家庭的组合有一种冥冥的力量，比方说二个兄妹，他从小的时候，另外一个被领养，时间久了以后，突然间见面以后。他们本来没有见过面的，兄妹从小就分开了，但是他同为一家人的时候，他感觉就特别亲切，一种莫名的亲切。身为一家人，他有一定的情感，有一定过去爱的力量，这个就是一种父母子孙，彼此相生有一种不断绝的力量。

杀贪

贪爱同滋，贪不能止，则诸世间胎卵湿化，随力强弱，递相吞食，是等则以杀贪为本。

“杀”断有情生命。杀生也会构成我们来三界的力量，因为你杀人家的命，欠人家的命债，来生要去还的。

「贪爱同滋，贪不能止」说这杀生的因素是怎麽来的呢？因为我们在世间有一个色身的时候，我们很惯性会爱着我们的色身，我们想要有一种共同的希望要来滋养我们的色身，使令我们的色身变得健康美貌。而这种贪爱色身的心，是很难克制的，很难调伏的。也因为这样的缘故，在世间当中胎卵湿化四种众生，他们就随着他们个人势力的强弱，彼此间可以说是弱肉强食，互相的吞噉，就造成了一种杀生的力量，也造成了一种轮回的力量。

我们的六道轮回除了贪欲以外，这个杀生也是一种力量。

盗贪

以人食羊，羊死为人，人死为羊，如是乃至十生之类。死死生生，互来相噉，恶业俱生，穷未来际，是等则以盗贪为本。

“盗”不与而取他物。

以人道来食羊来做一个例子。因为在印度的时候，古代印度在吃都是吃羊肉、牛肉为多，羊肉特别的多，所以佛陀在举例子的时候，就以人来食羊做例子。

「羊死为人，人死为羊」你平常经常吃羊，但是身为一个羊，牠也不是很喜欢被人家吃的，所以你把牠杀死的时候，牠内心基本上有瞋心，而想要去报仇，只是牠的力量不够，但是牠报仇的心是存在的，所以牠临终的时候，结下一个很强烈要报仇的恶心。而这种恶心...我们知道诸法因缘生，那什麽叫因缘呢？就是彼此内心的动作，心一动就是一种因缘。所以羊死为人，等到牠羊的业报尽的时候，牠善业的力量跟牠报仇的心结合，这个时候牠变成人。吃羊的这个人，他把福报享尽变成了羊，所以彼此间就互相的来吞噉。

如是乃至十生之类，不但是人跟羊的互动，这十生可以说是死死生生，彼此之间杀害对方的生命来噉其肉。

古人说，你今生吃他八两，你来生要还他半斤，跑不掉的！

所以这种互相噉食的恶业是俱生的，说是假使百千劫，所造业不亡，因缘会遇的时候，果报还

自受，是如影随形的，而且是穷未来际的，这就是以盗贪为本。盗取他人的生命，来当作轮回的根本。

所以我们在整个业因当中，佛陀把它会归成主要三个，欲贪、杀贪跟盗贪，这是我们会不断的在三界轮回的三大因素。

辗转相续

汝负我命，我还汝债，以是因缘，经百千劫，常在生死。汝爱我心，我怜汝色，以是因缘，经百千劫，常在缠缚。唯杀盗婬三为根本，以是因缘，业果相续。

（总结）是什麽样的力量，让整个轮回会相续呢？

杀盗婬，　佛陀在总结的时候偏重在杀生跟婬欲。

杀生。「汝负我命，我还汝债」

其实这个地方是有四句，四句有二种因素：第一个是命债，第二个是肉债。命债有二种：比方说「负则欠也」，你今生欠我的命，汝负我命，你来生就汝还我命；如果是我负你命，来生就是我还你命，这个就是命债。第二个、肉债也是一样，你欠我的肉债，你来生还我的肉债；我欠你肉债，我来生我就还你肉债。总而言之，欠命债就还命债，欠肉债就还肉债，因为这二种命债、肉债的二种因缘，经百千劫，常在生死。这个跟杀生有关系。

婬欲的生起有二种，一种是爱，爱他的心，第二个爱他的色。说「汝爱我心，我爱汝心，」这是一种情感的作用；「我怜汝色，你怜吾色」这种欲望，我们讲日久生情，情久生欲。在整个男女结合当中，就是情感跟欲望结合，因为这样的缘故，也经百千劫常在三界轮回当中。

总结呢？整个生死的业力就是杀、盗、婬三种业力为根本，因为这样的因素，使令整个业果相续。也就是说因为有杀盗婬三种业力，使令前面的众生世界二种果报，就不断的一次一次的出现，众生跟世界是靠业力来支持的。

净业学园 52 讲次 讲义105面

子三、明业果相续

208这个地方讲果报是指的众生跟世界二种的果报。那麽这个果报为什麽相续呢？主要是一种生死业力的推动，而使令它相续。生死的业力在本经当中讲到杀、盗、婬三种业力为根本。所以我们在持戒的时候，佛陀不管在家出家，都是以杀盗婬妄来当做根本重戒，因为它是生死轮回的根本。

在修学当中持戒为本以外，印光大师还提出了一个忏悔的重要，因为我们杀盗婬的业力，今生即便不犯，但过去生还是有累积很多的业力，应该如法的忏悔。智者大师在《小止观》当中，讲到忏悔我们重大的罪业，有十个法门，这十个法门俱足的话，一切的重罪都可以消灭。十个法门我们把它分成三大类：

一、修前方便　修前方便有三段：

第一、深信因果。我们忏悔的人，第一个要对因果深信不疑，我们要相信罪业决定会招感痛苦的果报，对这样的道理深信不疑，要有一定的信仰。

第二、生重怖畏。我们对于当来的果报，这种痛苦的果报要生起怖畏之心。

第三、生起惭愧。我们在忏悔的时候对已经做的罪业，要有后悔诃责的心情，要惭愧。这个就是在修前你内心的准备。

二、正修仪轨有三段：

第四、求灭罪法。你不是只有心态，你要有一个法门，比方说八十八佛，比方说大悲忏等等，要有一种灭罪的法门来修学。

第五、发露罪过。我们在忏悔之前，要在佛前把自己过去所造的罪业发露出来。

第六、断相续心。我们要发愿从今以后永不再造作，要有断除恶念相续的决心。

这个是在正修的时候，三个重点。

三、增上，功德增上有四段：

第七、起护法心。我们忏悔以后要对佛陀的正法，要生起护持的心情。

第八、发大誓愿。发大誓愿等于是悲悯众生，发大悲心，希望一切众生都能够离苦得乐。

第九、念十方佛。忆念诸佛的功德而生起好乐。

第十、观罪性空。观察我们无量劫所造的罪业，其实就是一念的心性当中，一念的迷情而生起的；所谓一念的迷而生死浩然，假设这一念迷情消失了，整个生死的因果就全部消失了。为什麽呢？因为我们心性本来没有生死，也本来没有这个业的。观罪性空就是回归到清净的本性。

这十个法门，如果如法的修学，一定可以灭除一切的重罪，这个就是在减损生死的业力。

壬三、结果归因

这一段是总结前面的，世界、众生、业果三种相续，把它归于我们内心一念的迷情，这样的一种虚妄的因缘。

缘 生　富楼那！如是三种颠倒相续，皆是觉明明了知性，因了发相，从妄见生。

这三种相续是怎麽来的呢？这三种颠倒相续都是我们在“觉明”；“觉明”就是在清净的觉性当中，我们又强加一个想要有所发明的力量。而这有所发明的力量也正是一念无明的妄动，叫

做“觉明”。也因为这样的“觉明”的明了之性，这种虚妄力量的一种明了性，因了发相。也因为这样的一种无明功能，而发动了无明业相、跟能见性、跟境界相。发相这个“相”就产生阿赖耶识的一种三细的力量，这个就是“依他起性”。前面的“因了发相”就是一念不觉生三细，“从妄见生”是境界为缘长六粗。我们从虚妄的三细当中，又产生了第六意识的爱取，而造作了业力，就产生了很多很多的痛苦果报出现。

“从妄见生”，这个“见”就是指的第六意识的爱取。刚开始是迷真起妄，在一念清净的心当中有一念的迷情，而产生一种虚妄相，最后执妄为真。第六意识再把这个“妄”把它当做真的来爱取，来造作业力。迷真起妄再加上执妄为真，就产生三种相续的力量出现。

相 续　山河大地，诸有为相，次第迁流，因此虚妄，终而复始。」

因为前面一念的妄动三细六粗，而形成了一种生死业力，才使令众生的依报的山河大地跟正报的五蕴身心，这种有为诸相次第的迁流，终而复始，而这种虚妄的力量也就没有停止的时候。

这个地方，209当然我们刚开始是透过持戒，透过持戒来断除生死的业力。但是你根本上你内心的止观，就是我们讲的「正念真如」，你要不断的从妄想当中去回光返照「何期自性，本自清净」，回光返照这一念心性。

师父要讲一个小故事诸位好好体会一下，什麽叫做「回光返照」

水精柱的故事：发生在欧洲一个真实的故事

有一个考古学的大学教授，带着十几个学生去探讨一个千年古洞，去探险这千年古洞的时候，当然之前很多准备动作，准备手电筒，准备很多饮食等等。教授带着大家一路往前走，到了山洞的过程当中，果然这个山洞可以说是迂回曲折，过了一层又一层，过了一层又一层，好不容易大家走到山洞的尽头。哎呀！看到了这山洞里面，有很多很多漂亮光彩的水精柱，大家真的是叹为观止，就觉得不虚此行。

大家对千年所形成的水精柱，欣赏的欣赏，把它采收的采收，放在包包里面。大家就坐下来吃吃东西，喝喝水休息一下。大家起身要走的时候，突然想到一个问题，糟糕了！看看那个洞，我们来的洞有七八个，长得几乎都是一模一样，我们已经不知来时路，不知道哪一个洞是我们来的路了。这时大家都很紧张，生死遇到了威胁，来的时候是想到水精柱，不知道怎麽回去了。

这个大学教授就说：不要紧张，我们只要循着古人的印记，古人来到这个地方一定留下很多记号，我们只要找到古人的印记，就能找到回家的路。这大学教授就在这七八个洞当中，看到某一个洞，有一个小小的白色粉笔做的白点。这个地方就是古人的印记，大家就选择这个洞。

在很多选择的叉路当中，都是一次又一次的透过这大学教授，透过古人的印记而找到正确回家的路，最后全体安然的离开那千年的古洞，走出来看到阳光，大家可以说是喜极而泣，重见光明。大家在欢呼的时候，这大学教授从口袋里面，拿出剩下一半的粉笔说：其实没有古人的印记，是我去的时候做好了印记，这是一个绝境，去的人没有一个回来。

这个地方值得我们注意，我们每一个人去追求外境的时候，就像追求水精柱，我们没有想到回家的路，你看我们现在离家越走越远。我们一念的清净本性，一念的妄动产生了爱取不断的轮回，我们现在真的是不知来时路！

本经的好处，《愣严经》的特色它是从根本下手，直接要你「正念真如」。凡是你遇到事情，你念头一动的时候，你一定要找到你回家的路。怎麽回家呢？你只要问一句话就好：「你从什麽地方来？」

我们烦恼活动的时候，攀缘心活动的时候，你只要问它一句话，你从什麽地方来？所有的烦恼最怕你回光返照，它最怕！它不怕你对治它，因为你不是它的对手，它无量劫来薰习而成，你怎麽对治了它，你念佛压它也是暂时的。但是你只要问它一句话说：「你从什麽地方来？」它就完蛋了！因为它没有根源，一个没有根源的东西，你问它从什麽地方来，它就完蛋了！

你直接从根源下手，把它的根照破，它的力量就薄弱了，这时候你再提起佛号，那就不一样了。

这个地方它讲到说，其实这三种的颠倒相续，其实就是我们一念的迷情而生起的，只就是一念迷情而有，不是说真实有业力可以断。

辛二、明诸佛悟妄惟真(分二：壬一、领义起疑　。壬二、举喻答示。)

这一段跟辛一是相呼应的，前面的102面是讲到辛一明众生迷真起妄，是从众生的角度，来说明妄是怎麽生起的。这个地方是从诸佛的角度，他觉悟了妄，这个妄就是现前一念无明的妄动。“惟真”就是这一念无明的妄动其实当下就是真如本性。也就是说这世间的杂染因果，它的真实性是了不可得的，其实它的本性就是「如来藏妙真如性」，悟妄惟真。也就是说不是离开了妄想，有另外一个真实，只就是这一念妄想当中，你去回光返照，这个妄想就转成真实，因为它的本质就是真实的，只就是一念的迷情而产生了变化。

壬一、领义起疑

这一段是讲到富楼那尊者，他领纳了佛陀前面迷真起妄的义理，但是他又生起了一个疑惑。

富楼那言：「若此妙觉，本妙觉明，与如来心，不增不减，无状忽生，山河大地诸有为相。如来今得妙空明觉，山河大地，有为习漏，何当复生？」

富楼那尊者听到佛陀讲到迷真起妄以后，他说：「假若我们众生本具的本妙觉性，这觉性是充满无量无边的光明智慧。所谓如如理而生如如智，如如智来还照如如理。众生的这一念心性，跟如来经过三大阿僧只劫修行，所证的那一念清净心，可以说是不增不减，在圣不增，在凡不减。身为生死众生，我们这一念清净的本性，它既然能够无缘无故的一念的无明妄动，而产生了山河大地诸有为相。

身为佛陀，证得我空法空的光明智慧，显现了这一念清净心。什麽时候又会产生山河大地，乃至于整个有漏的因果呢？这在什麽时候又生起？」

210他的意思是说：我们的本性是清净本然，也就是一念的妄动才有所谓的山河大地的生起。

那麽佛陀经过三大阿僧只劫的正念真如，面对境缘的时候，不迷、不取、不动，把这一念的无明妄动慢慢的消灭了，又恢复了清净本然。这个清净本然，什麽时候又开始一念妄动呢？

从富楼那尊者的提问，蕅益大师说：可以看得出来，这个尊者心中有二层的迷惑。蕅益大师说：他不能够了达众生的现行无明跟山河大地，它当体都是缘生无性当体即空。也就是说它不能了解，虚妄是没有边缘的，所谓的「妄本无因，因迷故有」，他认为“真”能够生起妄。

我们要知道，真实的心是不能生起妄，这个非常重要；如果你认为妄是有根源的，你就很难断烦恼。

你说：我起贪欲，这没办法，我的个性就是这样。那你完了！你认为你的个性就是这样，那你的个性就变成这样。你不能这样想，你要想说这不是我的个性，我的个性本来不是这样，我的个性本来是清净的，我是后来被带坏了，被环境的薰习妄动才有。

所以你在断烦恼之前，你的心理建设很重要。你说：哦！我的烦恼是没办法断的，因为我生出就这种烦恼，那你就完了！

富楼那尊者的思想就是这样，他认为真中本来就带妄，那你恢复真了以后，那妄什麽时候又要开始活动呢？

他不知道真里面没有妄，就是一念的迷情才有妄，这迷情被破坏了，那就好了。

所以他认为妄是有体性的，这是一个问题，不能了达现行无明，当体即空这第一个。

他的第二个迷执是说：他不能了达，生佛虽然理同，但是事修不同。

众生跟佛陀在理性上都是一念清净本然，但是佛陀在清净本然当中，他的性德之外多了一个修德。他除清净本然，又多了一个戒定慧的观照，修德有所不同。

所以他不懂得佛的心跟众生的心，还不完全一样，众生的心只有性德，佛陀在性德之外多了修德。

这个地方等于是先道出，富楼那尊者的迷情。

壬二、举喻答示

佛陀这个回答他提出四种譬喻来解释心中的疑惑，二种譬喻是说明「达妄本空」，另外二种譬喻是发明「知真本有」。

(分二：癸一、喻妄因妄果其体本真。癸二、喻真智真断不重起妄)

癸一、喻妄因妄果其体本真。

先从众生这种虚妄的因果当中，来解释其实众生的体性，是本来清净，虚妄是没有根源的。虚妄没有根源当中分二段：一、无明本空，第二是诸法如幻。

一、无明本空。蕅益大师他的大意是说：这段是说明「妄因本空」，虚妄的因是空的。诸法如幻，蕅益大师是说明「妄果非有」，虚妄的果也是非有的，众生世界是了不可得。

无明本空

喻无所从

佛告富楼那：「譬如迷人，于一聚落，惑南为北，此迷为复因迷而有？因悟而出？」富楼那言：「如是迷人，亦不因迷，又不因悟。何以故？迷本无根，云何因迷？悟非生迷，云何因悟？」

佛陀告富楼那说：「好像有一个迷失方向的人，这个人搞不清楚东西南北，他靠着自己的知觉就走到一个人群聚集的村落。来到这个村落的时候，他把南方当作北方，他一直认为这个是北方，但事实上是南方，产生这个迷情。他往南方走，他一直认为他往北方走。佛陀就问了这问题说：他这一念迷惑方向的心，到底是怎麽来的呢？他为什麽产生这个迷惑呢？是因迷而有，是自己产生的，是迷惑产生的，由迷惑产生迷惑，是自生？或者是他本来是觉悟的，由觉悟的心而产生迷惑，还是他生呢？」

富楼那说：「这个迷失方向的人，那一念的迷惑之心，也不是迷惑心生起的，也不是觉悟心生起的。为什麽这样讲呢？因为“迷本无根”。

这是关键这四个字，道尽了我们断烦恼的一个重要的关键。就是迷惑的心根本就没有根源。我讲实在话，迷惑有根源的话，我们断不了，我们只能够把它压制。为什麽能够断烦恼呢？因为迷惑是没有根源的，找不到根。所以你问它你从什麽地方来，它就完了！它只就是一种当处出生，随处灭尽的一种幻妄称相，一种有它的假名、假相、假用，但是它根本没有根源。所以你怎麽能够问它说是因迷情而有，还是悟非生迷，或者是觉悟而有呢？觉悟不可能生起迷惑。」

富楼那尊者的回答，简单的讲就是「迷本无根」。

喻不复起

佛言：「彼之迷人，正在迷时，倏(尸乂)有悟人，指示令悟，富楼那！于意云何？此人纵迷，于此聚落更生迷不？」「不也！世尊。」

佛陀说：「这个迷失方向的人，正在迷惑的时候，假设突然间有一个觉悟的人告诉他说：你这个方向错了，你把南方当作北方了。你上高速公路你要往北走，你却往南走。指示他正确的方向，这时候他转迷为悟。佛陀就问富楼那尊者说：那你的意思怎麽样？这个人纵然过去迷惑了很多天，他觉悟了以后，知道这个地方是往南，这个地方是往北，那他的迷惑还会再生起吗？他一旦知道以后，他还会再生起吗？」富楼那尊者说：「不会啦！他知道以后，他永远不会生起！」

合无所从　「富楼那！十方如来，亦复如是，此迷无本，性毕竟空。

佛陀这以下合法说：「富楼那！十方如来那一念清净心，亦复如是，“此迷无本，性毕竟空”。」身为一个众生，这一念清净心，他本来就没有所谓的无明，无明本来就没有根源。只就是一念迷情妄动，虚妄的动而产生了三界六道的轮回。假设我们经过佛法的修学，戒定慧的观照，这时候把那一念迷情的假名假相破坏以后，就恢复到清净的本性。

所以这个“迷”，不管是在迷的时候，不管是在觉悟的时候，它的体性都是毕竟空的。

合不复起　昔本无明，似有迷觉，觉迷迷灭，觉不生迷。

身为诸佛，他过去也是从众生而来的，他心中的无明也是没有根本的。但是因为一念的妄动，产生一种相似的迷觉，产生一念相似的迷情。重点在「觉迷迷灭」，当我们觉悟的心生起的时候，我们透过我们正念真如，我们经常遇到妄想生起的时候，回光返照。问它说：你从什麽地方来？这时候保持不迷、不取、不动。觉悟的观照生起的时候，迷情的心就慢慢的熄灭了。这时候恢复觉悟的心，就不再产生迷。

这个地方主要是说：「迷本无根」，迷惑的心是没有根源的，所以它断了以后就不会再生起了，因为它没有根源。

前面一段讲到妄因本空，这以下讲到妄我非有。由迷情产生的生死的因果，也是不可得。

诸法如幻

举喻

亦如翳人，见空中华，翳病若除，华于空灭。忽有愚人，于彼空华所灭空地，待华更生。汝观是人，为愚为慧？」富楼那言：「空元无华，妄见生灭，见华灭空，已是颠倒，敕令更出，斯实狂痴，云何更名，如是狂人，为愚为慧？」

佛陀说：好像有一个眼睛有翳病的人，眼睛有一层翳病，他见到虚空当中，有一朵花在那个地方狂乱的飞舞。这时候他去找医生把他眼睛的翳病治好了，这时他那虚空的花自然消灭。因为他的花是有翳病才有花的，空中没有花，只就是那一念的翳病才产生有。所以你把翳病治好以后，这个花就消失了。

花消失了以后，如果有一个愚痴的人，他又停留在这虚空当中那花消失的地方，再等待这狂华再一次的出现。说：这个华什麽时候再出现呢？佛陀问富楼那尊者说：那你认为这个人，在等待狂华出现这个人，到底是愚痴的人还是有智慧的人呢？」

富楼那说：「虚空中本来就没有狂华，只不过是眼睛的毛病，而虚妄见到狂华的生起。所以你把眼睛治好了，狂华自然消灭。

见到狂华消灭的时候，这个已经是一层颠倒，因为你已经颠倒过一次了，那你现在又期待狂华再一次出现，这个人可以说是癫狂愚痴。不但是颠倒还是痴狂之人。这又何必再问这个人是愚痴还是智慧呢？当然是愚痴，这不用问。」

这个譬喻是什麽意思呢？

合法　佛言：「如汝所解，云何问言：『诸佛如来妙觉明空，何当更出山河大地？』」

佛言：「正如你所理解的，那你还要问说：『诸佛如来，证得妙觉佛性以后，什麽时候这妙觉佛性，又产生一念妄动，而产生山河大地呢？不太可能，因为那个妄的力量已经被观照的智慧破坏掉了，所以那生死的果报不会再出现。因为清净心本来就没有生死。」

癸二、喻真智真断不重起妄

又如金矿，杂于精金，其金一纯，更不成杂，如木成灰，不重为木。诸佛如来菩提涅盘，亦复如是。

前面的妄因妄果其体本真，偏重在「达妄本空」。这一段是讲「知真本有」，真实的心性它俱足菩提涅盘二种功德。

比方说有一个金矿，身为一个金矿当然有很多的泥沙，但是它也夹杂了很多精纯的黄金。这个黄金就是菩提的智慧，也就是一种涅盘的安乐。「菩提」就是照见五蕴皆空的智慧；「涅盘」就是断除二种生死，那种寂静安乐。

在金矿当中，其实本来就夹杂了精纯的黄金，只要我们把这个金矿拿到火中种种的锻链，把沙的杂质去掉，显现出精纯的黄金，这时候就再也没有杂质了。
　　这是第一个譬喻，第二个譬喻…
　　如木成灰，不重为木。

说：这木头你用火去烧，烧成了灰烬。烧成灰烬这个本质改变了，这个灰烬什麽时候要转成木头呢？不可能。

诸佛的这一念，从虚妄的分别心，而转成菩提涅盘，这个时候，菩提涅盘也不可能再生起生死轮回的果报「诸佛如来菩提涅盘，亦复如是。」
　　菩提涅盘一旦成就以后，一得永得，永远不会失掉。
　　211智者大师他讲一个譬喻也不错，我们可以听听看…

说：我们凡夫的清净心，跟佛的清净心有什麽差别？我们的心是清净本然，佛的心也是清净本然，那有什麽差别？

智者大师说：我们这一念清净本然的心，就像太虚空一样什麽都没有。佛陀的清净心就像太虚空多了一个太阳，多了一个修德。
　　我们解释一下：

我们的净心只是虚空，我们不能抗拒乌云的生起。也就是说我们这一念清净心，对烦恼没有对治的力量、没有对治的力量。没有错啊！你是清净，但是对烦恼没有抗拒力，所以乌云一来的时候，乌云遮日，又是一片黑暗。虽然一片黑暗，你的清净心还是没有消失掉，那麽太阳一出来的时候把乌云照破了，又恢复清净。这时候，佛的心在虚空之外，多了一个三大阿僧只劫修来的这个太阳的观照，差在这个地方。
　　「观照」，我们再讲一个寓言的故事，给大家参考参考。

有一个人在逛商店，看到一幅很漂亮的画，他觉得这幅画非常好，很有意境，就把它买回来。买回来以后，看一看，诶！挂在客厅不错，就找了铁鎚、找了铁钉就把它钉上去。钉上去的时候，发现这铁钉的力量太薄弱了，撑不住这幅图画。他想说：唉哟！应该找一个木板，先钉上去做一个支架，然后再把铁钉钉在木板上，所以他要找一块木板。找到一个木板，而这木板太大了，就找一个锯子，而这个锯子没有手把，他又去找一个手把。一直找下去，找到最后，把所有的工具都齐全以后，都忘了他不晓得要干什麽了，我到底想干什麽？

我们讲「舍本逐末」，我们这一念心，开始在攀缘外境的时候，我们已经忘了我们生命的本质是什麽？这个很重要！你一个修行人，你要进步的快，你要知道你的生命的目的是在干什麽？

我讲实在话：你如果要进步的快，你从今以后，遇到外境，不要管对错；不要管说你错我对，我对你错，很浪费时间。你所有的事情「法法消归自心」，你看到事情就回光返照我这一念心：「达妄本空，知真本有」，妄想是空的。

我们今天来到人生，不是在跟人家争对错的，你跟人家争对错，基本上就是向外攀缘，你已经浪费时间了嘛！

修《愣严经》的人，第一个、你要站在一个真如本性的角度来看事情，看你的念头有没有在动就好了。你念头一动就是你错，世间上没有对错，你念头一动就是你错。你用这种观念修行你进步很快，不要向外攀缘，先不要管别人怎麽样。

你就是观照你这一念清净心，保持不迷、不取、不动，反正我先不动。就算我做对了，别人毁谤我、看不起我，这也是我的业力，我也认了，事出必有因嘛！

这个故事的意思是说：我们要知道，事情的本质是什麽，我们生命的本质是什麽？我们生命的本质，是来开显我们自性的功德，把这一念的智慧跟慈悲开显出来，其它的外境都是助缘。如果你知道，你的生命是在开发你自性的功德，你对外境会看得澹一点，那是参考用的。

就像佛陀说的，你是金矿，我们真中有妄，我们生命的目的是把妄的部分消灭掉，把真的部分慢慢开显出来，在我们死亡的时候就觉得今生很值得。

所以说：你要知道，你生命的目的只有一个：「开显我们内心自性的功德」，不是在外在的环境，争成败得失、争对错。这个是《愣严经》的基本思想，正念真如。
　　有些观念诸位要好好的体会体会，才能够转成你内心的功夫。

净业学园 53讲次 讲义107面
己二、答相随性偏 以释相违性难

212我们在修学《首愣严王三昧》的时候，我们要抓住一个根本的思想，那就是要破妄显真。其实整个《愣严三昧》的修学，就是我们破除一切虚妄的相状，而开显真实的心性。这个重点在修学的次第有二个次第：

第一个就是你要安住下来，我不知道我们内心跟外境接触的时候，习惯性你是安住在外相、或是安住在内心？

相状从本经的说明是有二个过失的：第一个、它在时间上是生灭变化的，所以你安住在相上，你会觉得有一种不安稳性。你看我们很多初学者，刚开始来的时候，你就知道这个人情绪变化很大，有时候高兴的时候很高兴，痛苦的时候很痛苦。这个人没有真正安住，他的心还是在外境上活动，这个人没有找到家，没有回家的。所以你看一个老参的特色，他的心比较平静，外境是动态的，但是他的心已经是收摄，慢慢收回来了。所以外境基本上是生灭变化的，是不安稳的。

其次、外相的第二个过失，在空间上是不圆满的，我们执着一个外相，我们就失掉了其他的东西。所以，我们今天不管你做再大的善事，你执着一个相，你就很难使令你整个功德能够达到圆满的境界。

所以在我们修学的过程当中，你的心跟任何的相状接触，记得！不要安住在相上，要把它回光返照，安住在你这一念明了的心性上，你只是借这个相来修心而已。所以我们在修《首愣严王三昧》，首先你要做的就是向内安住，这是第一个，安住的问题。

一个人安住了以后，我们可以说这个人已经开始修行上路了，他找到高速公路了。接下来就是调伏，你怎麼去调伏你内心动荡的心。在本经当中，他今天就会讲到用空、假、中三观来调伏内心。

“空观”是破除心中的妄想，我们前面是远离外在的相状，那麼“空观”是破除你心中的相状。因为我们离开外在的相状，但是我们心中的妄想又会创造很多的相状，我相、人相、众生相，寿者相来障碍自己。所以“空观”就是破除你心中的这些妄想所捏造出来的这些相状，你也要把它破掉，达到所谓的离念的心体。

“假观”假观就是你要假借相状，比方说你拜佛，你要对阿弥陀佛皈依。你没有佛像，你怎麼皈依呢？所以我们透过礼拜、称念、观想，这都是要有相状的。又假借一个假名、假相，来生起我们内心的功德法。所以它到最后，今天会讲到，「离一切相，而即一切法」，我们破的是相状，但是开显的是一种功德法，法是不能没有的。但是这个法要怎麼生起呢？你要假借相，所以这“假观”你又重新安立了假名、假相，假借外在的假相，来开显你内心的功德法，这个假观就是「借相修心」，又安立一个假相。安立布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧乃至于忆佛念佛的假相，来庄严自己的功德，这个就是“假观”。

“假观”照俗谛理，“空观”照真谛理，然后“中观”是把空假这二个智慧，把它达到平衡。使令空观也不障碍假观，假观也不障碍空观，让它能够平等的运转，“中观”照中谛理。

我们在整个圆顿止观当中，你第一个你一定要安住下来，你一个心老是在外境上活动，你是很麻烦的！因为外境你控制不了，变化太厉害了。所以先把心收回来，然后好好的调整你的内心，用“空假中”三观来调伏内心。

那麼我们这样子做有什麼好处呢？我们就能够达到：从自利的角度成就《如来密因修证了义》，从利他的角度，成就《诸菩萨万行首愣严》。这是一个可以说是最快速成佛的法门，这个是本经的一个中心思想。
己二、答相随性偏以释相违性难

这地方有二个重点：第一个、相违性难。这是富楼那尊者心中提出的疑问，他说：七大的相状，其实是违背我们如来藏妙真如性，相状是违背体性的。因为他认为相状是障碍的，彼此间是干扰的，那理性是平等圆融的。那你怎麼能够说，相状有理性，理性有相状呢？事实上，相状跟理性是违背的，应该是独立的，相状不能有理性，理性不能有相状，他提出这样的问难。

佛陀的回答是用「相随性变」。佛说：地水火风七大的相状，它必须随着我们现前一念心性的理性，才能够周徧圆融。其实相状跟理性是圆融的，以理事的圆融来破除，富楼那尊者他认为理事是障碍的。
庚一、牒问。
正式牒示，富楼那尊者心中的疑问，先按定他心中的问题点。

富楼那！又汝问言，地水火风，本性圆融，周徧法界，疑水火性不相陵灭。又徵虚空及诸大地，俱徧法界，不合相容。

佛陀招呼了富楼那说：你又问到一个问题，说是地水火风乃至于虚空，这五大如果讲到它的体

性的话，当然这五大是由我们一念心性所变现的，所以当它摄用归体的时候，它的本性是圆融无碍的，而且是周徧整个十法界。那麽既然它的体性是如此的周徧、如此的圆融(他生起疑问)，那麽为什麽水跟火会互相的侵夺、互相的陵灭呢？因为水是湿性的，火是温性的，有水的地方就不能有火，有火的地方是不能有水，这个是很明显的互相障碍。那麽一个体性周徧的东西，怎麽就会生这样的一个互相障碍的相状出来呢？(这个是他的第一个疑点)

又者你又徵问到，说虚空的体性是通达的，而大地的体性是障碍的，那麽这二个体性都周徧法界，那麽二个体性又为什麽会互相侵夺呢？

这个地方，富楼那尊者的意思就是说，从现实的生活，水火是不相容的，虚空大地也不相容，事相是互相的障碍，那麽为什麽理性是非常的圆融无碍？

按定富楼那尊者心中疑惑的点，当然佛陀后面会说，因为我们心中对外境产生了执取，所以事相变成有障碍。佛陀说：你看，我就没有障碍。佛陀的身心世界能大中变小，小中变大，一为无量，无量为一。为什麽我们凡夫的世界是种种障碍呢？是我们自己的妄想执着，使令我们变成了从无障当中而变成了有障碍。其实是没有障碍的，它真的是周徧法界的，是互含互摄的，之所以障碍，只就是我们心中一念的爱取烦恼，把它弄成这个样子。这个地方等于是先按定富楼那尊者的疑惑。

庚二、正答 (分二：辛一、举喻。辛二、法合)

辛一、举喻。

佛陀在回答法义之前，先讲出一个我们容易了解的世俗上的譬喻。

总 标　富楼那！譬如虚空，体非群相，而不拒彼诸相发挥。

佛陀说：为什麽理性是圆融的而事相是障碍呢？

富楼那！比方说，你看那太虚空，清净本然，周徧法界。身为太虚空它的体性，它本身也不是光明相，也不是黑暗相，也不是动相，也不是静相，它可以说是离一切相，但是它又不拒绝任何的森罗万象在虚空中来做种种的发挥、种种的显现。

这个地方的意思指的是，太虚空就比喻我们现前一念心性，它是清净本然周徧法界，而这群相指的是整个十法界的七大之相。你看我们一念心性，随顺杂染的业力，就现出六凡法界的七大，随顺四圣的业力，显现四圣法界的七大相状，我们现出人道、天道、恶鬼道乃至于佛道。虚空本身是没有障碍的，所以它能够显现整个十法界的七大的群相出来。佛陀先讲出这个譬喻。

详 列

所以者何？富楼那！彼太虚空，日照则明，云屯则暗，风摇者动，霁澄则清，气凝则浊，土积成霾，水澄成映。

为什麽这样讲呢？佛陀说！富楼那！我以下举出太虚空当中七种的相状，来解释虚空能够同时含摄七种的相状：比方说，虚空遇到太阳照射的因缘，它现出光明相，虚空本身不是光明相，但是只要太阳出来了，它就现出光明；虚空遇到乌云囤集的时候，它显现出黑暗之相；虚空遇到风摇动的因缘，它就出现一种动态的相状；虚空如果遇到了雨过天晴的因缘，雨过天晴把这些云雾都收摄了，它显现出清净之相；虚空到了晚上，那个大地...你看我们净律寺到了晚上，那地气开始上升凝聚的时候，就现出一种昏暗污浊的相状；虚空如果遇到尘土飞扬的因缘，它就产生一种模糊不清的相状；虚空如果遇到了水质很沉静的因缘，它就能显现种种反射种种影像的情状。同样一个虚空，它因为在不同的因缘之下，它能够出现七种的相状，但是虚空本身，都不属于任何相状。

把虚空跟相状之间的相互关系，虚空它本没有相状，但是它又不排除任何相状，是这个意思。

徵 问　于意云何？如是殊方诸有为相，为因彼生？为复空有？

佛陀讲出这七种相状以后，佛陀提出一个问题，说：

你的意思怎麽样呢？这差别的七种相状，它到底是从什麽地方而来呢？为因彼生。是这些群相自己生起的，说是自生？为复空有。还是太虚空把它生起来的，说是他生？

佛陀讲出虚空随顺七种因缘而生出七种相，佛陀反问楼那尊者说：那麽这七种相是从什麽地方而来？

结 示

若彼所生，富楼那！且日照时，既是日明，十方世界，同为日色，云何空中更见圆日？若是空明，空应自照，云何中宵云雾之时，不生光耀？当知是明，非日非空，不异空日。

这些相状假设是自己生起的，你说为什麽它有光明呢？光明自己生起光明，或者说太阳生起光明，自己生起的？

佛陀说：富楼那！比方说，虚空的白天有太阳照射的时候，白天照射的时候太阳的因缘而生起种种的光明。这光明假设真的是太阳生起的，跟虚空没有关系，我看到有太阳所以有光明，这光明是哪里来的呢？太阳生起的，跟虚空没有关系。

好！那佛陀就反问，那麽这样子讲，当太阳出现的时候，这十方世界应该都变成太阳的颜色啊！因为太阳能够生起光明，那麽太阳一出来的时候，整个世界应该都变成太阳的光明才对，就只有一种颜色啊！没有其它种颜色才对阿！因为太阳是绝对可以生起光明的，那麽为什麽在空

中，你还可以看到圆形的太阳？如果说整个世界都变成太阳的颜色，你就看不到太阳，因为同一个颜色，你可以看到太阳表示还有对比，有些地方还是黑暗；有些地方还是黑暗的，那你就不能够说，太阳能够生起光明，不能这样讲，它还是有它一定因缘的力量。

若是空明。说：欸，不对！不是太阳生起的，这光明是虚空生起的，虚空生起光明。这当然更有问题。

那虚空应该经常的发光，经常的生起光明，来照射万物才对啊！那麼为什麼到了黑夜的时候，这些云雾聚集的时候，却出现了这种黑暗的相状，而没有光明呢？既然虚空能够经常生起光明，那麼为什麼晚上的时候，云雾聚集的时候却没有光明呢？

(总结)这光明的相状，不能够说是太阳生起的，更不应该说是虚空生起的，但是又不离开虚空跟太阳相互的因缘。

这个地方到底在讲什麼？它又说是虚空生起的，又不是虚空生起的。

我们从七大所谓的光明相、黑暗相，这是表示整个我们的一种五蕴七大的相状。它这个地方是在破除我们一种“自性的执着”，发明无生的道理，它不自生也不它生，所以是无生。

如果光明是太阳生起的，那这个相就是真实的，它有生起的因。佛法是认为不能有生起的因，诸法是无生的，你不能够说谁生起的。一个东西是有生起的因，那它表示有实体，有实体就不能改变它。太阳一定可以生起光明，那光明就不应该消失掉，其实不能这样讲。

所以我们说是「因缘和合，虚妄有生；因缘别离，虚妄名灭。」它只是一种当处出生，随处灭尽的一个因缘假相。我们只同意生命中有假相，但是我们不同意生命有一个实体。那麼关键在哪里呢？这个假相它从什麼地方来？它没有从什麼地方来，觅之了不可得。你问它从什麼地方来，你找找看，找不到原因，觅之了不可得，它只就是因缘和合的一种假相。佛法的意思就是说，相状我们不能否定它存在，但是它没有生起的原因，因为它不能有实体。

这地方等于是破除我们对相状的执着

辛二、法合 以佛法的道理来合这个譬喻。

(分二：壬一、正合上喻。壬二、重明理性)

壬一、正合上喻 正式的来符合前面的譬喻。

经文当中是有二段，一个释疑跟合法。不过圆瑛老和尚在讲的时候，海公长老在讲的时候，都是先讲后段。他说义理上先讲后段，再讲前段会清楚一点。我们尊重长老的意思。

释 疑

相妄 观相元妄，无可指陈，犹邀空华，结为空果，云何诘其相陵灭义？

我们的生命当中有个内涵：第一是相状，一个是心性。我们对这个相状，我们由业力会变现很多的五蕴的身心世界，这相状怎麼去观察呢？

相状是虚妄的一种假相而已，这个假相你不能指出它一个真实的实体。就好像一个人，他的眼睛有毛病，看到了虚空的华。他眼睛有毛病，他看到虚空华，别人一个健康的人，他没看到虚空华。你不能够说：欸！虚空明明有华嘛！另外一个某乙说：虚空根本就没有华。某甲说：有啊！我看到虚空有华。

那我问诸位，虚空到底有没有华？答桉就是：个人循业发现。你有这个业力你就看到有华，你没有这个业力你就看到没有华。

所以当一个有毛病的人，看到虚空有华的时候，这虚空的华本来就是虚妄的，你又要期待虚空的华，结成一种虚空之果，这当然是颠倒的。

所以说，你知道七大之相是虚妄的，你为什麼还要再问说，它会互相的侵夺陵灭呢？

其实七大是不会互相侵夺的，我们过去讲过很多次，水大里面一定有火大，水大如果没有火大，如果水大是只有水大，你烧开水，你烧一辈子，它都不会烧滚；它没有火大的时候，你烧不滚，我们就没有滚烫的热水喝。

陵灭的意思是我们自己的执着产生，这是一种相状，也就是说，相状只是一个因缘业力的一种假相，当处出生，随处灭尽，它既然没有实体，也就不能够加以比较。

性真 观性元真，唯妙觉明。妙觉明心，先非水火，云何复问不相容者？

「观性元真」回光返照我们众生本俱的现前明了的心性，却是真实不虚的。

“真实不虚”是什麼意思？它不能有变化。你看我们前生跟今生的相状，变得很厉害。我们前生也不是长这个样子，色法改变。你前生的感受，也不是这个感受；你前生的想法，也不是这个想法，这色受想行识都不一样了。但是我的前生跟今生，有什麼东西没有改变吗？你的“心性”没有改变，前生的心性还是现在这个心性，你无量劫来走到这个份上，你的心性还是这麼一个心性，你成佛了还是这个心性，所以这个叫真实的。真实的东西是不能变化的，所以它是一个圆觉光明的心性。

这个圆觉光明的心性，它本身没有水火的相状，所以当然就没有所谓彼此不相容的问题。

213为什麼说观相元妄，观性元真？这个地方我们说明一下：

有时候我们在想，我们看平常很多事情真的是有障碍，为什麽佛陀、佛菩萨看都没有障碍呢？问题是出在哪里，到底是谁对谁错呢？

「观相元妄，观性元真。」这个意思就是角度的问题，你看事情的时候，你是一种心外求法，你站在外境的角度来看事情。我保证你障碍重重，因为你被业力牵着走。如果你把这心收回来，你站在“现前一念心性”的角度来看事情“法法消归自性”，我保证你没有障碍。

障碍就是你站在“相”的角度来看事情，障碍重重。我们前面说，你一念的向外攀缘，启动了痛苦的根本，烦恼障碍、业障、报障，你看事情的时候你回光返照，安住现前一念心性，「不迷、不取、不动」，你看事情是如梦如幻，完全没有障碍。

我们讲庄子的小故事来加以譬喻：

庄子在讲一个小故事，这一个譬喻他说：

有一天白云它往东边飞，飞得很远很远以后，到了东方一棵大树的地方。看到一个老人家白发苍苍，满面慈祥的老人家，绕着大树非常快乐，又走又跳，双手又拍。这白云就觉得这老人家怎麽这麽高兴呢？不就是绕着一棵树吗？为什麽这麽高兴呢？白云就停下来，就问老人家说：老人家，你为什麽这麽高兴？

老人家就停下来，看了一下白云说：那难道你有心事吗？

白云说：我的责任很大的，你都不知道。白云说：我的责任是要让整个天地风调雨顺，让大家在雨水的滋润当中，万物得到滋长，芸芸众生因为风调雨顺能够丰收，才能够把饭吃饱。但是有时候我不能满意的，有时候你看乌云经常来障碍我，有时候弄得天上的气不清，有时候地气又郁结，弄得上下之气不能交流，我的工作是障碍重重，弄得整个风不调、雨不顺，我怎麽会快乐的起来呢？那你说我要怎麽快乐呢？老人家说：这个我不知道、我不知道，我不能回答你。他又走他的，白云没办法，就飘走了。

三年后它还是没得到答桉，但是他想这个老人家会快乐，事出必有因，它又往东边飘过来，这时候它很虔诚，停下来很恭敬的、很虔诚的，正式的问老人家说：你一定要告诉我你快乐的原因。这个老人家就被他感动说：好！那我告诉你。说：你要快乐，你要记住两个字“心养”。你要用你内心去长养一种清净的“道”。当然以道家来说是用自然之道，什麽事情顺其自然。

佛法是认为，你要能够以《如来藏妙真如性》，用空、假、中这三种道，来长养你的内心。也就是说你一个人要快乐，你的心老是去住在外境，你不可能快乐。

你看富楼那尊者…，小乘人是法执很重，碰到事情都是障碍。为什麽佛菩萨看事情都是一为无量，无量为一呢？因为他的心没有住在相上，他用这种清净的道，二空真如之道，来长养内心。

这个地方就是说：那你说这世界上到底有没有障碍呢？答桉很简单，就看你站在什麽角度，你要心外求法，你一定有障碍，你法法消归内心，就变成没有障碍。就是这样子，这个是角度的问题。

所以「观相元妄，观性元真」，相状是虚妄的，障碍是我们自己捏造出来的，因为虚空的空华，它会障碍谁呢？因为你执着它为实有，所以它才产生障碍。

其实到这个地方，已经是把富楼那尊者的障碍点已经回答了，但是佛陀又把它发挥出来。重明理性

合 法

标列性相

真妙觉明，亦复如是。汝以空明，则有空现；地水火风，各各发明，则各各现；若俱发明，则有俱现。

前面是讲虚空跟七种相状的互动，这以下把它会归到我们这一念心性的道理。

说：我们众生本具的微妙觉明之心，它的体性也是这样子的，它的本身是清净本然，不俱足任何的相状，但是它也不排除整个十法界的相状，在当中把它显现出来。也就是说，假设我们用虚空的因缘，虚空的业力来薰习这一念清净心，它就现出虚空的相状；你用地水火风业力的因缘来薰习它，它就出现地水火风的相状，而且你同时的薰习它，它同时就显现，它没有什麽障碍的。

为什麽没有障碍呢？

徵举影喻

云何俱现？富楼那！如一水中，现于日影，两人同观水中之日，东西各行，则各有日随二人去，一东一西，先无准的。不应难言：『此日是一，云何各行？各日既双，云何现一？』宛转虚妄，无可凭据。

佛陀前面说你用一个东西去发明，它现出一个东西。一个东西当然没有问题，假设你七大同时去发明，七大同时显现。换句话说，水火有可能会同时显现，只要你业力俱足、因缘俱足，水中有火，火中有水，这个道理当然不容易理解，佛陀只好讲出一个实际上现实生活来譬喻。说：为什麽七大可以在同一个时间、同一个地点显现呢？

佛陀说：比方在湖水当中，我们看到它显现出天上太阳的影子，天空中高挂一个太阳。那我们去看湖水的时候，看到太阳的一个影子，当然这影子只有一个，但是二个人在湖水边散步，二个人同时看水中的太阳的影像的时候，二个人都看到他自己的影子。这二个人散步一个往东走，一个往西走，东西各别而行。这个时候往东走的人就看到太阳是跟着他走的，这个影子是往东边去的；往西边走的人他看到太阳，欸！不对！太阳是跟着我走的，是往西边走。所以这太阳变成二个，一个往东，一个往西，可以说先无准的。“先无准的”是说太阳到底是一个还是二个呢？这不决定，你要是十个人在看，太阳就变成十个，你十个人往不同的十个方向走，太阳就往十个方向走，所以太阳的数量是不决定的。其次太阳的方向也不决定，它到底是往东还是往西，也不决定。

它这个地方是说：整个显现在湖水中的太阳影像，数量是不决定的，方向也不决定。所以你这个时候不能问难说：『湖水中的太阳明明是一个，怎麽会变成一个往东，一个往西？你要是十个人在那边走，变成十个。东西各行就变成二个太阳，而二个太阳为什麽湖水中只有一个太阳呢？太阳到底是一个，还是二个，还是十个呢？到底什麽答桉是对呢？』

佛陀讲出一个答桉说：宛转虚妄，无可凭据。每一个人讲的通通对，也可以说通通都错，因为它只是一种辗转的虚妄相，因为它没有真实体性，你说一个也对，二个也对，三个也对，十个也对。因为一个没有实体的东西，它完全循业发现。

这个道理懂了以后，我们可以把前面的观念做一个总结，正式来解开，富楼那尊者心中的疑惑。分成相妄跟性真。

壬二、重明理性

再一次的发明，我们众生本具的现前一念心性，随缘不变，不变随缘的道理。

(分三：癸一、明不变随缘用。癸二、明随缘不变体。癸三、结责迷情)

癸一、明不变随缘用。

到这个地方，佛陀就正式的讲到这一科的重点，所谓“三谛理”重点。

杂染缘起

富楼那！汝以色空相倾相夺于如来藏，而如来藏，随为色空，周徧法界，是故于中，风动空澄，日明云暗。众生迷闷，背觉合尘，故发尘劳，有世间相。

214从现实的角度的确是障碍重重，你看我们内在的烦恼经常干扰我们，业力也障碍我们，外在的果报相也种种的不如意，烦恼障、业障、报障。

佛陀有种种的自在，而我们有种种的障碍，这个问题出在哪里呢？同样一个心性？这地方讲到作用不同，缘起不同。

众生把这个心性错用了！

佛陀说：富楼那！汝以色空相倾相夺于如来藏。“汝”指的是富楼那尊者，但古德说也包括了整个九法界的众生。

以色空。色空就是我们在一念的心性当中，我们产生了一念的无明妄动，想要向外攀缘的一个心；无明妄动以后就产生所谓的三细(能所的对立)，所以产生种种七大的相状出来，可以说是「迷真起妄」。一念的迷情，产生了色空，产生种种的五蕴、六入、十二处、十八界乃至于七大的相状。

相倾相夺。前面是讲到迷真起妄，这个地方讲执妄为真，前面还是阿赖耶识的依它起，这相倾相夺变成遍计执。我们对于这样的一个相状，又产生个人的爱取，就产生了很多的爱憎取舍。爱憎取舍以后，就使令有些东西我们产生喜欢、有些东西我们产生排斥。“相倾”就是彼此间非常欢喜它，喜欢追求它；“相夺”表示你心中的厌恶。

在一念心性当中，我们内心产生了二种状态：第一个、一念迷情的妄动，而产生一个相状；第二个、我们对这个相状，又产生了爱憎取舍。这时候我们的内心，随顺这样二种的活动，就产生了变化了。

而如来藏，随为色空，周徧法界，是故于中，风动空澄，日明云暗。众生迷闷，背觉合尘，故发尘劳，有世间相。

身为一念心性的清净本体，因为我们的无明妄动，以及我们心中的爱憎取舍，就产生个人不同七大的相状，来周徧整个各自的法界。是故当中，风动空澄，我们循着个人的烦恼业力的因缘，我们就看到风是动的，虚空是澄清，太阳是光明的，乌云是黑暗的。

换句话说，我们看到风会动，虚空是澄清，太阳是光明，乌云是黑暗，是我们心中产生妄动。也就是我们众生一念无明的妄动，跟心中爱取的这一念迷梦心，可以说是背觉合尘。

我们没有去回光返照我们这一念清净的觉性，没有把觉性的功德开发出来，反而是追求外在的尘境，结果产生了尘劳烦恼，产生障碍的三界六道的世间的果报。

障碍是因为我们向外攀缘，所以产生了障碍，但是这障碍是虚妄的。换句话说，你一念的回光

返照，这个障碍就消失掉。所以你不能说障碍有，但是你也不能说障碍没有。说：梦里明明有六趣，我作梦的时候真的是有这种人事出现，我醒来的时候没有，那你说这个梦境是有还是没有？那你就自己要去参透看看，你说它有也不对，你说它没有也不对，那就是一个因缘和合假相。

净业学园 54讲次 讲义109面

癸一、明不变随缘用

215我们从《愣严经》的学习我们要慢慢的习惯，生命分成二个部分：一个是心性，一个是相状；一个是能变现的心性，一个是所变现的万法，这二个相状。

这二个相状应该怎麽去观察比较正确呢？

「观相元妄，观性元真」。你要经常告诉你自己，相状是暂时的，那是缘生缘灭的，而你这一念心性的功德法才是永恒的。

我们绝对不能够为了追求一时的相状，而牺牲自己的心性，那就太可惜了！比方说我们今天贪一个相状，你可能会得到一时的满足，但是你失掉了永恒的功德，划不来！我们只能够假借这个相状，来开显你内心的智慧，开显你内心的慈悲。

这相状是生灭的，但是这生灭的相状过去以后，你留下来的是那种功德的增上，那这个是恒久可以受用的。所以我们一定要知道，什麽是永恒的，什麽是暂时的，你要知道你生命的目地，到底是要追求相状，还是用这个相状来开显你内心的功德。这是一个很重要的观念，当然它的重点在心性，因为心性是真实的，相状只是暂时的。

我们看佛陀跟众生面对心性跟相状的取舍，我们前面讲到杂染缘起，众生是喜欢相状，爱着相状，所以弄到自己是「背觉合尘」，可以说障碍重重、障碍重重。这个都是我们自己内心的世界，把心性搞坏了。

我们看佛陀他面对现前一念心性，这跟我们是一样的，但他怎麽去经营、怎麽去面对这一念心性、表现出怎麽样的结果，我们看经文…

清净缘起

我以妙明不灭不生合如来藏，而如来藏，唯妙觉明，圆照法界。是故于中，一为无量，无量为一，小中现大，大中现小；不动道场，徧十方界；身含十方，无尽虚空；于一毛端，现宝王刹；坐微尘里，转大法轮。灭尘合觉，故发真如妙觉明性。

身为一个众生本具、诸佛所证的现前一念心性，可以说通十法界的，在凡不减，在圣不增。但是我们把现前一念心性给糟蹋了，但是佛陀可不是，佛陀面对任何境缘的时候，他是回光返照。我们看佛陀是怎麽面对这一念心性…

我以妙明不灭不生合如来藏

佛陀说：我在面对生命的时候，我的态度是这样的，我是用“妙明”；“妙明”是能观的智慧，我用我空法空的智慧；“不灭不生”是所观的理性，用我空法空的智慧来观照这一念清净的本性，遇到任何事情，我就是念念的回光返照，向内安住。这时候会产生一个什麽效果？我是随顺「如来藏妙真如性」的这样的一个真实的道理，这个时候我就可以把如来藏真实本具的功德给发挥出来。

如来藏有什麽功德呢？它是一个“妙觉圆明”，而且是像“大圆镜智”，能够圆照法界的功德。

佛陀回光返照，用清净的智慧来观照如来藏妙真如性的时候，把这妙觉圆明，圆照法界的功德发挥出来了。发挥什麽功德呢？所以在生命当中，我会出现二种状态：第一个、一为无量，无量为一这种理事无碍的境界。你看佛陀以一念心，他能够一：“一念心性”变现十法界的差别。佛陀可以现出佛法界；在没有因缘的时候，
佛陀可以现菩萨法界，佛陀甚至于可以现地狱法界，于一切法得大自在，说是普门示现；佛陀也可以把整个相收起来，无量为一，回归到一念的清净涅盘的心性当中。佛陀在心性跟整个外在无量相，可以说是“进出自在”，这是佛陀他因为随顺如来藏，第一种的自在功德。

第二个、小中现大，大中现小。这个是讲事事无碍，佛陀可以把最小的事相，来显现最大的事相，也可以把最大的事相来含摄最小的事相。这个后面佛陀会讲出来，什麽叫小中现大，大中现小。

佛陀这种理事无碍，事事无碍的境界是怎麽产生的呢？他的关键点在这四个字：「不动道场」。因为佛陀在因地的时候，面对外在的动荡环境，他的内心向内安住，向内观照，安住在内心一念心性的不动道场，生起不迷、不取、不动的观照，所以他能够产生徧十方界；这“徧十方界”是形容佛陀的心，能够徧照十方法界，在三千大千世界当中，哪一个地方下了多少的雨滴，佛陀都能够悉知悉见。佛身是身含十方无尽虚空，佛陀的法身含摄十方的无尽虚空无有障碍。

于一毛端，现宝王刹；坐微尘里，转大法轮。

这是前面说的小中现大，大中现小。“毛端”是在一个正报当中最小的事相；“宝王刹”是整

个依报中最大的，佛陀的生命当中可以把他的身体一个最小的毛端，显出最广大依报的宝王刹；“宝王刹”是整个三千大千世界。能够坐微尘里，转大法轮。“微尘”是依报中最小的；“转大法轮”是正报中最大的。佛陀在整个虚空中的一个小微尘当中，能够现广大无边的圆满报身，来演说圆顿的妙法，以最小的依报来摄最大的正报。佛陀这种小中现大，大中现小，一为无量，无量为一的功德，是从什麽地方而来呢？「灭尘合觉」。佛陀的生命当中，他这一念心跟外境接触的时候，他选择了放弃对外境的执取，选择向内去开显他内心的功德，“向内观照”，所以能够发动二空真如相应的这种圆觉光明本性的功德，完全开发出来。

这个意思就是说：216其实我们这一念心性，是有无量的可能性，障碍是我们自己捏造出来的。《唯识学》上说：我们的生命是怎麽回事呢？我们的生命叫做「自变自缘」，我们自己把它变现出来，然后自己再去受用，自己再去攀缘。这个地方就说出一个道理，说是：「心境决定我们的处境」。其实我们外在的环境，是我们内心创造出来的。

比方说：过去美国有一个居士叫凯萨琳，这凯萨琳她小时候看到这水就有很大的障碍，她不能喝水，她一喝水就很严重，她甚至于洗澡的时候整个人会昏过去，她的体质怎麽就跟水产生这麽大的障碍呢?这障碍是从什麽地方而来呢？后来她就去给人家催眠。说她前生跟水结了很大的恶因缘，(我们讲其中二次)其中有一次，她带着她的小女儿回娘家的时候，经过一个桥，结果那时候下大雨，把桥冲断了，母女二个都掉到水里面去，死的时候对水瞋恨，她对水下了很不好的咒语，起了很不好的名言，这是第一个恶因缘。其次，有一次她因为喝了一个井中的水，得到类似麻疯的那种病，死的时候很痛苦，她对这个水也非常的痛恨。所以她多生当中跟水是结恶缘，她把水想像成一种跟毒药一样，她对水产生这样的想像，时间久了以后就产生一种色空，凝结成一种色空，这个水在你的生命当中，就扮演一个毒药的角色，因为你把它捏造出来就是这样子。

我们说：外在的世界是你内在的世界变现出来的，所以我们今天要改变我们的来生，当然我们今生要改变，说实在不容易！因为你今生是过去生已经把它创造出来，所以我们今生就要认命。但是认命没关系，这是短暂的，但是我们还有一个来生，那你就应该现在开始就为来生布局。

我讲实在话，一个人到了四十岁，其实你来生是怎麽样，你的内心状态一个雏型都出来了，除非你真的听到《愣严经》、听到《法华经》，真实的那个内心突然间顿悟，脱胎换骨，重新检讨你的想法。
　　我们怎麽去改变我们自己的思想？

第一个，我们说过，你的心开始收到你内心的时候，(下一堂课就会讲到)空假中三观。第一个先修空观，先用否定的思考模式来面对你的想法，它不是这样，它也不是这样，离一切相，用空观来破除我们心中的妄相。

我们刚开始在修学佛法，初学者啊！诸位要有一个观念，你对你自己的想法多用否定的角度，不要太肯定。我看很多初学者，我认为怎麽样，我认为怎麽样……其实这不对的。你一个初学者没有资格肯定你的想法，因为你那麽早肯定了，那表示你没办法进步了嘛！

你看，禅宗刚去的时候，一定是你动一个念头，一定挨板子。什麽时候才有自己的想法？破到真的是大死一番，重新又开始发菩提心，产生新的理想，这个时候重新肯定。

佛法的修学是，先否定，否定门入，肯定门出。真的你生大悲心的时候，要广度众生的时候，这个时候才可以重新肯定自己。你一个人太早肯定自己，是对自己很不利的，因为你开始就把自己定型了。所以我们刚开始先修空观，破除我们过去的想法，这个时候你会进步很快、突破的很快。

假观就是要借假修真，借假相来修真实的功德，心性虽然本具，但是要假借事修才能开显，「修德有功，性德方显」。海公常说：「修德有功，性德方显」，怎麽修呢？比方说，我们拜八十八佛，我们念：「于一尘中尘数佛，各处菩萨众会中，无尽法界尘亦然，深信诸佛皆充满。各以一切音声海，普出无尽妙言辞，尽于未来一切劫，赞佛甚深功德海。」

我们赞叹佛陀的功德很难，你必须假借这些文字，看到诸佛现前，我们用无量的言辞来在赞叹诸佛的功德。我们从这文字每天这样念一次，我们随喜佛的功德一次。你看我们念：「阿弥陀佛身金色，相好光明无等伦。白毫宛转五须弥，绀目澄清四大海」，我们这时候对『阿弥陀佛』生起皈依的心。皈依的功德怎麽来呢？借假修真。你不把这偈诵念一次，你怎麽去发明你本具的皈依功德？你说：欸！我本来就俱足，执理废事。所以假观就是说：当我们用空观，把过去的妄想颠倒、有所得的心的假相破掉以后，你又建立一个清净的假相，跟三宝相应的假相。

所以诸位不要忽略我们的功课，那个功课都是在假借这个假相来开显你内心的功德，「托彼依正，显我自性」。我们内心当中，破坏过去妄想执着，建立一个清净假相，虽然我们没办法去改变今生，但是我们可以去改变我们的来生。因为你心态改变，你未来的因缘就改变，但是今生要改很难，因为它业力已经现出来了。

这地方经文的意思就是说：同样是现前一念心性，我们凡夫因为向外攀缘、执着，所以弄到自己“背觉合尘”，产生了尘劳烦恼，障碍重重。

佛陀用妙明的智慧，来观照不生不灭的本性，结果佛陀一为无量，无量为一，种种的自在。同样在一念心性当中，一个是向外攀缘，一个是向内好好的去观照，好好的去开发他的功德，就会有不同的结果。

这讲到一心随顺染净的因缘，而有不同染净的作用。

癸二、明随缘不变体

“体”当然是最重要的，一个功德的妙用是来自于对内心自体的了解

(分三：子一、明随缘不变如实空义。子二、明随缘不变如实不空义。子三、明随缘不变遮照同时义。)这一段正式显现，如来藏妙真如性圆三谛理。

子一、明随缘不变如实空义。

说明随缘不变当中，我们本俱的如实不空。什麽叫“如实”呢？就是它本来俱足的，不是修来的，这个“空”是本来如此的。

总标心体　而如来藏本妙圆心。

前面是讲到这一念心性，随顺迷悟的因缘，而显现十法界差别的果报。这地方再次讲到十法界的差别果报当中，我们没有失掉一念清净的本性之体。

“如来藏”指的是我们众生本俱的这一念心性，这一念心性是怎麽回事呢？“本妙圆心”。

蕅益大师说：「本妙圆心」这四个字，关键在“圆”，圆融无碍的意思；也就是心佛众生三无差别的意思。

这地方的如实空义，就是在显这个“圆”表现这真谛理。我们看这个“圆”是什麽意思？圆融无碍。

非世间法

非七大　非心、非空、非地、非水、非风、非火。

这地方的意思是，我们这一念心性的如实空，它本身不是三界六道的这个杂染果报之法。

非心，“心”指的是一切的心法；“空”指的虚空，地水火风，当然指的是七大。我们这一念心它本身不是七大之相

非四科　非眼、非耳鼻舌身意，非色、非声香味触法，非眼识界，如是乃至非意识界。

它也不是眼耳鼻舌身意六根、或者色身香味触法六尘、也不是眼识界、乃至于意识界，也不是六识，等于它不是五蕴、六入、十二处、十八界都不是。

217我们前面讲到，我们刚开始在修心性的时候先把心带回家，这是第一要做的，你不要老是在外境活动，你迟早会产生障碍。带回家以后第一件事情，空假中，第一个先修空观，先用否定的态度来面对自己的想法。

这个地方就是说：我们凡夫之所以生生世世在六道里面轮回，我们就是在这五蕴、六入、十二处、十八界当中，产生一个我爱执。由这个我爱执就有一个我爱的跟我所爱的，我所爱的就是七大四科之相；我们爱着七大，我们爱着四科，所以就使令我们很难跳脱三界的果报。

佛陀说：你现在开始要告诉你自己，我的心不是这样子的，我本来不是这样子的，我的心本来没有眼耳鼻舌身意，本来没有色身香味触法，这个都是后来才有的。表示说你可以做得更好，你不能够只是限制在这样子而已。破除凡夫对于七大、对于四科的执着。

非出世法　出世的圣人佛陀也给他一些建议

非缘觉　非明无明、明无明尽，如是乃至非老非死，非老死尽。

这个地方讲到十二因缘，十二因缘有顺逆二种观察，顺的叫流转门，逆的叫还灭门。

(顺，流转门)非明无明，这非明无明要跟第三段，如是乃至非老死来配合，这个地方是一个流转门。“明”是观照，我们观照无明缘行，乃至于生缘老死，这个是流转门，要否定，没有所谓十二因缘的相状可得。

(逆、还灭门)明无明尽，非老死尽，第二跟第四合起来。你要观照这还灭门也不可得，无明灭则行灭，行灭则识灭，乃至于生老病死灭，这还灭门也不可得。

缘觉人他能够跳脱五蕴身心，从十二因缘的顺逆观察，而证得我空的真理，照见五蕴皆空。但是缘觉人的缺点，他的生命永远停留在缘觉的这个层次。为什麽？佛陀说：他产生一个法执，他破除了三界的我执，但是这十二因缘的法执特别的坚固，所以他就很难再向前迈进一步。其实我们这一念心性是有无量的可能性，他可以做得更好。那他怎麽办呢？他必须把所有的因缘当中加一个“非”，告诉他自己，其实生命当中本来没有十二因缘可得，没有十二因缘的流转门、也没有十二因缘的还灭门，那只是一个对治烦恼的假相，要破除“法执”的相状。

非声闻　非苦、非集、非灭、非道，非智、非得。

苦集灭道，等于四圣谛。声闻人他是把生命分二部份来观察，“苦集”是流转门，“灭道”是还灭门。“苦”是五蕴身心的三苦、八苦。苦是怎麽来呢？是由内心的“集”所招感的；“集

”就是爱见烦恼，或者说见思烦恼，构成一个三界的有漏因果。那应该怎麽办呢？应该要修“道”；“道”是小乘的三十七道品或者讲戒定慧，趋向于涅盘。“灭”就是小乘的偏空涅盘，出世间的因果。所以他从四圣谛当中来觉悟了知苦、断集、慕灭、修道。以这样四圣谛的因而成就四圣谛的功德，叫做“智跟德”。“智”就是生空智；“德”就是偏空涅盘。声闻人透过四谛的观照，已经远离三界的痛苦，而安住在一种四谛的法、跟一个我空智、跟偏空涅盘，而不能够前进。

所以佛陀告诉他说：你要观察你的这一念心性，其实是没有苦寂灭道，这个都是缘生缘灭的一个假相而已，帮助你超越三界的假相，你对这个假相执着，你就停留在这个地方没办法前进，所以佛陀就加一个“非”字。

非菩萨　非檀那、非尸罗、非毗梨耶、非羼提、非禅那、非般剌若、非波罗蜜多。

佛陀对权教菩萨的开示：

非檀那，这个“檀那”就是布施；“尸罗”就是持戒；“毗梨耶”就是忍辱；“羼提”是精进；“禅那”是禅定；“般剌若”就是般若智慧。

佛陀以六波罗蜜的法门，来引导权教菩萨，这个布施、持戒、忍辱、精进、禅定，依此而修而成就福德资粮，依我空法空的智慧而成就智慧的资粮。所谓福德为安乐之本，智慧是解脱之门，从六度当中而成就安乐成就解脱。

“波罗蜜多”就是到彼岸。到是彼岸什麽意思呢？佛陀说：生死是此岸，涅盘是彼岸，到达大乘究竟的涅盘，以六度为因，以到彼岸为果。

权教菩萨如果对这个相产生执着，就永远停留在这个菩萨的阶位，所以佛陀要他们前进，又讲一个“非”字。

我们要知道一个观念，这个“非”的意思就是说：只有破它的相，不能破它的法。这个海公一再强调：「只破其相，不破其法」，否则就偏空了。我们破那个相的执取，但是你该怎麽做，你还怎麽做。

非如来

如是乃至非怛闼阿竭、非阿罗诃、三耶三菩，非大涅盘、非常、非乐、非我、非净。

佛陀对圆教菩萨，他是怎麽引导他们？

圆教菩萨他心中也是有所执取，他执取什麽呢？怛闼阿竭，“怛闼阿竭”就是如来；“阿罗诃”就是应供；“三耶三菩”就是正徧知。这是佛陀的三种的功德，三种通号。也不是大般涅盘(不生不灭，是无馀的究竟涅盘)，常乐我净，就是涅盘四德。

圆教菩萨，佛陀也告诉他们说：你不能执着在这涅盘，不能执着在常乐我净的执取。

218解释：「破相而不破法」

其实大乘佛法对相是很矛盾的，因为你又要假借相，因为不假借相你就没办法修行，你刚开始不借相你怎麽修行？你说：我拜佛，我面对虚空拜佛，那你有什麽功德？你一定要有一个佛像才有功德嘛！佛像也是一个相。你说：欸！我内心就有功德，那你不去拜，你的功德显现不起来，你要假借这个像去拜他，你才会产生那个功德之法嘛！

我们在过程当中要假借这个相，但是你拜久了以后，对这相产生执着又产生障碍，问题在这个地方。所以我们菩萨对相，是又需要它，但是又怕它，因为你不没有假借相，你没办法修行，但是你对它执着以后，你又产生障碍。产生什麽障碍呢？产生一个自我设限。

我过去讲一个马戏团狮子的故事。你看那马戏团起火以后，很多动物就往外跑。那管理员赶快过去，把过去比较凶勐的动物关起来，赶快把笼子打开来，很多动物就从笼子跑出来，但是有些动物跑不出来，不是牠体力不够，是牠内心有障碍。因为他发觉只要被关过一段时间以后，关得越久的动物越跑不出来。

因为牠刚开始想跑，牠跑久了以后…牠认为不可能，我跑不出去，我一辈子的活动范围就这样子

…被抓的时候，牠是从旷野中被抓回来，牠当然不甘于这样一个笼子的相状。但是牠今天这样子走，明天这样子走，牠走十年以后，牠心中产生一个相状，原来我的生命就是这样子的范围，跑不出去。

所以马戏团的管理员把这门打开以后，牠心中的执着没办法打开，走不出去的，火烧牠也走不出去的，就被烧死。只要这动物被关过一段时间，三年五年以上的动物没有一只跑得出来，自我设限。

诸位要想想看一个问题，我们思惟一个问题，说：我们在受戒的时候，为什麽要发愿？说：我从今开始，过去的我死掉了，现在的我又产生了，「法王座下，添新孙」。你说：今天有些人受了沙弥戒。

你说你受了沙弥戒，其实你才刚受沙弥戒，你有什麽功德？他所有的戒都是今天才刚开始受，还没有开始持。但是他跟居士不一样，他心中有一个愿望，他已经正式的把过去的我完全破坏

了，无眼耳鼻舌身意，他把他过去否定，我从今开始誓断一切恶，无恶不断；誓修一切善，无善不修；誓度一切众，无一众生不度脱。他对自己又捏造一个更清楚的假相出来。你说：你都还没开始做，但是他已经有这个假相的，他已经开始往那个方向在走了，好过你还活在原地，你还跳脱不出来。

我们不要忽略我们心中的发愿，因为借假修真。你今生的生命要改变，我讲实在话，一个人要改变只有一种情况，就是你自己愿意改变，所以你看受戒不能强迫。欸！我替你发愿，没有用！什麽东西都能取代，发愿不能取代。你自己真的说：我一定要改变，当然这个要听经闻法，明白道理，发自内心的觉悟，而产生一种愿力，我从今开始，我要做一个改变，你就有希望！而且你相信你可以改变。

为什麽你相信你可以改变呢？因为我们内心当中是「本来无一物」的，我现在的状态也是被我过生去的妄想捏造出来的，我可以把它打破，重新捏造的。所以我们在观真谛理的时候给菩萨无量的信心，原来我们回归到生命原点的时候，我们生命最初的时候，是「清净本然，是离一切相」。我们现在的相状是我们自己捏造出来的，我们可以重新再捏造更庄严的相状。

那怎麽捏造？第二段 看假观

子二、明随缘不变如实不空义。

前面在整个不变的体性当中，强调如实空，强调离一切相，它是一否定的态度，这以下佛陀又重新用假观来造俗谛理，又安立一个假相。

总标心体 以是俱非世出世故，即如来藏元明心妙

它又同时的俱足世间的功德法，以及出世间的功德法，它也俱足世间的五戒、十善的功德，乃至出世间四谛、十二因缘、六波罗蜜的功德法。这功德法是怎麽来的呢？是“即”，即就是当下俱足，是如来藏心性当中，一个元明心妙所俱足。

“元明心妙”蔼益大师说：这关键在这“妙”字；“妙”就是微妙不可思议。怎麽说呢？我们这一念心性，它本来就俱足。这四个字很重要。

本来就俱足，不管你有没有去开发它，不管你是不是否定它都没关系，反正它本来就俱足整个诸佛的功德庄严，整个世间出世间的功德法，它本来就俱足。

即世间法

即七大 即心、即空、即地、即水、即风、即火。

即四科 即眼、即耳鼻舌身意，即色、即声香味触法，即眼识界，如是乃至即意识界。

它本来就俱足整个人天安乐的果报，当然它也俱足了杂染法。

即出世法(四圣法界)

即缘觉 即明无明、明无明尽，如是乃至即老即死，即老死尽。

即声闻 即苦、即集、即灭、即道，即智、即得。

即菩萨 即檀那、即尸罗、即毗梨耶、即羼提、即禅那、即般剌若、 即波罗蜜多。

即如来

如是乃至即怛闼阿竭、即阿罗诃、三耶三菩，即大涅盘、即常、即乐、即我、即净。

219这个地方的意思是说：我们这一念心其实俱足整个十法界的染净诸法。

“俱足这个法”是什麽意思？比方说我们念佛，古人会常问我们说：念佛是谁？当然是我们这一念心。

为什麽要强调这一念心呢？

也就是说你心不在焉的时候，嘴巴念佛是没有用的，你嘴巴念佛心打妄想，这个效果是很差、很差。

为什麽念佛一定要那一念心呢？比方说，我今天把录音带放着，让录音带一直在念佛，那这样子它可不可以创造功德？

答桉是：不可以！因为整个业的造作，一定要有心，心为业主。因为心有这个法，因为心俱足无量的功德法，所以说你这个佛号进来跟心接触，假借这个佛号因缘，把我们往生净土的功德把它开显出来。

我们思惟一下，比如说虚空，虚空俱足光明，对不对？太阳一定要跟虚空接触，它才能够现出光明相。太阳没跟虚空接触，你怎麽产生光明？

这个虚空表现我们的心性，太阳是一个助缘。我们的心也是这样，你念佛持咒一定要有心的因缘在那个地方，你才能够产生功德，你没有心是不能造业的，善业也不能造，恶业也不能造。

它的意思就是说：我们的心本来就俱足十法界的因缘，其实你只是假借外在的因缘，来显现你内心的这些法。你用杀盗婬妄的因缘来薰这一念心，它显现三恶道；你用六波罗蜜的因缘，它显现诸佛菩萨的功德；你用忆佛念佛的因缘，它显现往生净土，假借外在的造作，来开显你本性的功德。

讲一个小故事诸位体会看看：为什麽说心是根本？

「舍本逐末」的故事：

有一个猎人，他对国王做了一个很大的贡献，国王很高兴就赏他一个很庄严的弓。这个弓是黑檀木做的，柄非常的大，这个弓可以说是天下无双。这猎人看到这个弓说：这个弓很好用，射能够射几百里，但是有一个缺点，这个弓的柄凋刻太平澹了。他这时候就跟一个凋刻师说：你把这弓原本的凋刻全部给我擦掉，用磨石子把它磨掉，重新凋刻一个行猎图，我上面要有晴朗的虚空，要有太阳、有大地、有草木，里面有很多的动物在那地方跑，还有很多人骑着马在那边飞舞。这个凋刻师就照他的话，就把整个柄凋刻的...把整个狩猎图都凋到里面去了。凋完以后，这猎人一看，唉呀！这才是一个天下无双的弓。结果他拿起这弓要射的时候，“啪”！这个弓断掉。因为凋刻太多了，把木柄都给削薄了。

这个就是讲到「舍本逐末」，我们为了追求美妙的凋刻相，结果失掉弓本身的功能。这意思说：我们这一念心它俱足了声闻、缘觉、菩萨、如来的功德，但是因为我们追逐某一种相，结果忽略了去开显它的功德。这地方是说：其实我们内心有无量的珍宝是可以去开发的，它本来就俱足。这是讲「如实不空义」

子三、明随缘不变遮照同时义。

标举心体　以是俱即世出世故，即如来藏妙明心元。

这个地方是“遮”，遮是讲遮一切相，讲如实空；“照”，照就是照一切法如实不空。这个地方把空跟不空合起来，它同时俱足世间法跟出世间法，也就是所谓的「如来藏妙明心元」。这妙明心元，这关键在这个“元”，圆满无缺的意思。这一念心性它本身是离一切相，所谓“如实空”，但是它又即一切法，又“如实不空”可以说圆满无缺。

遮照同时

双遮　离即离非。

这四个字关键在这个“离”，它离开了即也离开了非。离开了即，这个“即”当然是俗谛理，“非”是真谛理。换句话说：从双遮的角度，一空一切空，真谛俗谛都空；“离即”，离开了俗谛，离开了真谛。

双照　是即非即。

双照是假观。“是即是非”的关键在这个“即”；它即是即非，它当下是俗谛，当下也是真谛，所以一假一切假。

从双遮的角度是一空一切空，从假的角度是一假一切假。总而言之，是离一切相，即一切法。这个就是顺入中道的实相。

220解释：「离一切相，即一切法」

说是：即空、即假、即中，这个道理是什麽意思？

比方说：我们一念心，把它比喻作一个镜子，一个清净光明的镜子。那麽远处有一个人站在那个地方，这个镜子就显出一个人的影像。

这即空、即假、即中的道理，我们看这人的影像，你说这个镜子里面有没有人？你说它本来没有人，没错！即空就是他本来没有，就算有也不是真实有，因为他前面的人跑，它相就没有了。所以“即空”就是说离一切相；但是你说它真的没有人，它还真的有一个人的相在那里面，你说那没有人吗？“即假”它有它暂时的假名、假相、假用。那你说这个镜子到底有没有人？答桉只有一个，就是即空、即假、即中。

我们要知道一个观念，古德讲一句话说：不是佛陀要把道理讲这麽玄妙，而是道理本来就这麽玄妙。你说：大乘佛法就讲得很奇怪，即空、即假、即中，其实道里本来就这样，佛陀只是假借方便。你看镜子的人到底有没有？你说它有也对，没有也对。

这个地方就讲到我们这一念心性，是离一切相，即一切法，是即空、即假、即中。

净业学园 55讲次 讲义111面

癸三、结责迷情

221当我们在修学《首愣严王三昧》的时候，我们要把握二个很重要的原则：第一、它修学的方法，第二、它修学的目标。

《首愣严王》的修学方法是什麽呢？这一点蔼益大师很强调，就是二句话：第一句话：「称性起修」；第二句话：「全修在性」。

「称性」这“性”是指的我们众生本俱的“性德”，也就是我们常说的“现前一念心性”；“称”有随顺、安住意思。也就是说，我们在整个生命当中，我们的心跟外境接触的时候，你一定要安住在心性，不能安住在外境。

为什麽我们不能安住在外境？这当中有三个过失：

一、外境是对立的，我们只要这一念心落入了外境的事相，马上产生好坏、得失、成败的对立。在对立的世界当中，是很容易刺激我们产生烦恼的，贪瞋的烦恼。对如意的境界，产生快乐就产生贪；不如意的境界，产生痛苦就产生瞋。所以你的心，经常住在外境，你一定经常起烦恼，因为你的心住在错误的地方。

二、外境它是生灭的，它变来变去，你今天认为它是这样，它明天又变化了，弄到你自己躁动不安，「弟子心不安」。我们为什麽心不安？我们的心本来没有不安，为什麽会不安？因为你的心老是注意某件事情，那麽这件事情它不断的变，你的心就跟着它变，所以弄到你自己非常不安，是你自己找麻烦。因为外境本来就是变化的，它是业力所变现的。所以你经常住在外境的人，会觉得自己躁动不安。

三、外境是有限量，你只要住在一个外境来修学善法，你的功德就不能圆满。所以在本经当中，佛陀一再告诉我们，我们的心跟外界的人事接触的时候，记得！把心带回家。你一定要安住这一念心，生命要站在心性的角度，来面对生命，用一种历练的角度来面对生命，而不是去用受用的角度来面对生命，这个是一个重要观念。「称性起修」也就是说，你一定要安住现前一念心性来修学，不能安住外境来修学，这个观念是非常重要的。

当我们把心带回到心性的时候，应该怎麽修呢？

「全修在性」，你这个时候在心性当中，要修习“空假中”三观（前面是强调性德，这一段是强调修德）；用“空观”来照了我们空如来藏，观察我们这一念心是本自清净，来破除我们的无明妄想；“假观”是照了不空如来藏，我们这一念心本来俱足，安立种种的假相，来启发我们心中的功德。空观是破恶，假观是生善。“中观”就是一个空有同时，空有无碍的平衡，中道了义的平衡。

这个就是在我们在整个修学当中，你一定要安住现前一念心性来修学“空假中”三观，而整个修学的目地，还是在开显你心性本俱的功德。所以这个人生只是当做你一个历练的对象，这个就是修《愣严经》的主要中心思想。生命不是让你来受用的，生命是来给你历练的，抱着历练的态度，你才能够修《首愣严王三昧》。

这个方法掌握以后，我们的目标是什麽呢？它的修学目标前面有说过：「离一切相，即一切法」。所以当我们在修学《首愣严王三昧》的时候，我们经常用这二句话来检讨自己。

欸！你看你一天天心中的相慢慢减少了，在人事的复杂因缘当中不断的活动，欸！你心中的人相、我相减少，这表示你这个人进步了；你心中的功德法增加了，你的慈悲心、智慧心、布施的心、禅定的心，这种善法的力量增长了，这个就是一种进步，「离一切相、即一切法」。

如果你越修行，你心中的相越多，那就糟糕了！你的心中又修行，又是心有千千结，那你这方向就肯定错误。

所们经常用离一切相、而即一切法来检讨自己，我是不是很正确的走在我一个《首愣严三昧》的目标上，这个目标是来检讨自己的。这就是我们修习《愣严经》二个主要的原则。

癸三、结责迷情

前面佛陀讲到「如来藏妙真如性圆三谛理」，所谓「离一切相，而即一切法」的观念以后，这个地方做一个总结，来诃责凡夫跟二乘心中的迷情。

总责迷情

如何世间三有众生，及出世间声闻缘觉，以所知心，测度如来无上菩提，用世语言，入佛知见？

这一段是总标，把凡夫跟二乘的迷情标出来。我们前面说过，凡夫二乘最大的迷情就是“心外求法”，他不管修什麽样的善法，都没有安住现前一念心性，我们看下面的经文就知道。

如何世间三有众生，

这个“如何”蕅益大师说，有责备的意思，就是为什麽？

为什麽在有漏世间中的三有，欲有、色有、无色有；三有，这个“有”包括整个三界有漏的因果。有漏的因果怎麽产生的呢？其实就是我们众生一念向外攀缘的迷情而有的；比方说

欲有，他所追求的就是五欲的果报，他为什麽去布施，为什麽修学五戒，为什麽修学十善呢？他心中是追求一种五欲的果报相。

色有

他所追求的是一种清净的色法；他为什麽修学禅定？他就是要追求一种清净微妙的色法，所以他变成一个色有。

无色有 他所追求的就是那一念的分别心，要的是那一个寂静的分别心。

也就是有这一念迷情的因素，就招感了果报，由果报当中又产生另一念的迷情，而构成一种三有的循环。

及出世间声闻缘觉， 以所知心，测度如来无上菩提，用世语言，入佛知见？

二乘人心中也有迷情，他离开了一念心，追求心外偏空寂静的涅盘，这个也是他的迷情，他也是不喜欢安住在现前一念心性。

佛陀做一个总结，总而言之，凡夫跟二乘最大的毛病，就是以自己狭隘有限量的分别心，来测度如来的无上菩提。

「以所知心」我们前面讲过，就是凡夫跟二乘的迷情，凡夫着在有相的地方，二乘执着在偏空

的地方，总而言之，都是一念的向外攀缘。以这种向外攀缘的心来测度
如来的无上菩提，用世间分别的语言，来想像佛陀的知见。

『无上菩提』蔼益大师解释呢，就是前面所说的，我们一念心性俱足即空、即假、即中，圆三谛理。

『佛陀的知见』是约着智慧，就是空假中三观。前面的『无上菩提』是约着如如理，讲真谛、俗谛、中谛的道理。

这个地方佛陀的意思是说：凡夫修习五戒十善也没有错，二乘人修四谛十二因缘也没错，错不在他的法门，而是他的心态有问题。心态决定我们的状态，所以这个地方，佛陀诃责的正是凡夫二乘的心态，没有真实的把心带回家，而造成这样子的流转跟一个偏空涅盘的产生。
　　举喻发明　譬如琴瑟箜篌琵琶，虽有妙音，若无妙指，终不能发。

譬如古代有四种非常精致美妙的乐器，琴瑟箜篌这四种乐器。这四种乐器被工匠做出来的时候，它的确是俱足美妙的音声。这美妙的音声，如果没有一个非常善巧的指头，没有正确的方法来弹它的话，这个音声是表现不出来的。

「琴瑟箜篌」是指的我们众生本俱的一念心性；「俱足妙音」就表示它俱足了圆三谛理，它本身的功德就俱足“离一切相，即一切法”的功德。

为什麽这功德不能显现呢？是因为我们没有真实的去产生正确的观照，一念的向外攀缘，所以变成这个功德不能显现。
　　法合劝修
汝与众生，亦复如是，宝觉真心，各各圆满，如我按指，海印发光，汝暂举心，尘劳先起，由不勤求无上觉道，爱念小乘，得少为足。」

这个地方的“汝”指的是富楼那尊者，乃至于整个二乘的无学；“众生”包括整个凡夫外道。他们的共同点就是「宝觉真心，各各圆满」。“宝”指的是我们心中的光明；“觉”指的是觉性。我们这一念心性本来俱足光明，本来俱足觉性的，而这样子是圆满的没有欠缺，可以说是在圣不增，在凡不减。这样圆满的心性跟诸佛是平等无差别的。但是佛陀在用这一念心性的时候，佛陀「如我按指，海印发光」；佛陀他在使用这一念心性的时候，他手指轻轻一按，表示佛陀的起心动念，举手投足都跟《海印三昧》相印。《海印三昧》是指的入此三昧一切的世间法、一切的出世间法，都能够如实的显现，像大海能够显现万物一样，有种种的事事无碍的境界。
佛陀在用这一念性的时候，他表现出来的是一种《海印三昧》的事事无碍。而我们凡夫在使用这一念心性的时候，是起心动念，尘劳先起，对自己创造了很多的烦恼跟障碍。

为什麽会这样子呢？就是我们刚开始修学佛法，就没有真实的了解大乘的圆三谛理，而生起回光返照，只是爱恋人天果报，或者爱恋小乘的偏空涅盘，得少为足。因为我们心中向外攀缘，得到一个人天的安乐相，得到一个偏空的寂静相，就觉得这个相状不得了了，就把这个心性给放弃了，弄到最后自己障碍重重。

这个地方的意思就是说：其实我们每一个人的心就像琴一样，这个琴它本来是可以弹出很好很好的音声，但是我们没有正确的方法，就把声音弹得很差。这个地方讲到方法是很重要的，观照力是很重要的。

222我们要想一个问题说：说我们每天持《大悲咒》，《大悲咒》是总持观世音菩萨所有的功德，那是不得了。为什麽观世音菩萨持《大悲咒》的时候，一持的时候不得了，成就种种的《海印三昧》，无量无边的波罗蜜。那我们在持《大悲咒》的时候，我们觉得好像《大悲咒》进入到我们的心中效果很有限。

我们这一念心也没有比观世音菩萨的心差，《大悲咒》也是那个《大悲咒》，所以这个问题出在哪里呢？

按这一段经文的意思，就是我们没有去做一个正确的观照，没有正确的去回光返照我们这一念心，所谓的「三谛理」如实空。所谓「何期自性本自清净，何期自性本自俱足」，没有这样的一种微密观照。

前几年有一个西藏的法王来台湾传法，传一个观世音菩萨法门。当然他主要就是持《大悲咒》持观音的本尊咒。他传法以后很多记者问他说：你传这个是什麽法。

西藏法王说：其实传的法很简单，就是你在持观世音菩萨本尊咒之前，要相信你这一念心本来就俱足观世音菩萨所有功德，要从这一念心出发去持咒。

「无不从此法界流，无不还归此法界」。你整个修行都是这个观念。安住在这一念心来持咒，假借这个咒语还是在开显我们的自性功德，「托彼依正，显我自性」，「称性起修，全修在性」。

印光大师常说：「无不从此法界流」，这个“法界”就是一念心，由我们这一念心而发动了咒语，整个咒语还是在显我们一念的心性，「无不还归此法界」。你用这个思想来持咒，你可以把这咒的功德开显到最大的力量。就像你弹琴一样，你方法对了，声音自然就出来了。

佛陀已经快把前面的「三谛理」讲完了，所以佛陀一再的强调，观照力是很重要的。

蒲益大师说：整个大乘佛法，不离开理观跟事修。“理观”就像一个人的眼睛，“事修”就像一个人的脚，如果没有理观的引导，我们事修就会变成事倍功半。

这个地方是强调，凡夫二乘因为没有正确的理观，虽然有一些布施、持戒，乃至于禅定、智慧的善法，还是不能成就圆满的功德。那麼应该怎麼做“理观”呢？这以下第二段就非常重要...

◎丁二、明迷悟因缘无性

这一段经文等于是把前面的「如来藏妙真如性圆三谛理」做一个总结。就是他准备要讲修行方法，所以把前面的观念做总结。这段经文大家要很清楚，这个对你整个在修学、念佛、拜佛、持咒的时候，你怎麼去做微密观照，这个地方是很重要的。

解释标题

「明迷悟因缘无性」

这个“迷”指的是整个九法界心中的“惑业苦”；“悟”指的是十方诸佛的法身、般若、解脱；“无性”就是没有真实的体性。

也就是说，十方诸佛之所以产生法身、般若、解脱，它的本身也是一个因缘所生法；众生所产生的烦恼障、业障、报障，也是因缘所生法。从一个心性的本体来说，都是“毕竟空寂”的，都是“离一切相”的，它都是后来的因缘而有的。这种思想后面佛陀就把它汇归成二种思想：第一、达妄本空，第二、知真本有，来当作我们的主要观念。

(分二：戊一、答满慈重徵妄因。戊二、答阿难再执缘起)

戊一、答满慈重徵妄因

满慈子就是富楼那尊者。前面的经文佛陀一再强调，说是十方诸佛因为「背尘合觉」，所以产生了事事无碍的功德；一切众生因为「背觉合尘」，所以产生尘劳的相状。讲到凡夫的迷跟诸佛的悟，就产生了差别的果报。

这时候满慈子就奇怪了，为什麼凡夫会产生迷惑呢？为什麼诸佛就会产生觉悟呢？这到底是怎麼来的呢？为什麼凡夫会产生迷惑，为什麼诸佛就会产生觉悟，难道这是先天造成的吗？好像说有些人就注定了一辈子要做凡夫，有些人注定一辈子要做二乘，是不是有些人他一辈子就一定可以成佛，那是不是有他的自性可言呢？

他这个地方主要是问，凡夫他为什麼会产生迷惑呢？问迷惑的原因在哪里。

(分二：己一、问。己二、答)

己一、问

法本不二　富楼那言：「我与如来，宝觉圆明真妙净心，无二圆满。

富楼那尊者他听过前面的开示以后，他得到一个结论。

他说：「我现在知道了，我们跟十方诸佛，这一念心性，这觉悟清净的心体，可以说是无二无别，各各圆满。说是在凡不减，在圣不增，这一点我彻底的明白了。

体性上当然是圆满，但作用上就有差别。

迷悟成差

而我昔遭无始妄想，久在轮回，今得圣乘，犹未究竟。世尊诸妄一切圆灭，独妙真常。

但从事实因缘上，我跟一切众生却遭受了无始妄想的误导，我们这一念心是心随妄转，向外攀缘，所以长久以来在六道当中轮回。我现在虽然透过修四谛法门，而成就了小乘的阿罗汉果，但是还没有把心性的究竟功德开显出来，我们凡夫二乘，都没有把心性的功德显现出来。而身为十方诸佛，却是「诸妄一切圆灭」；这个地方是讲断德，佛陀用空观的智慧，消灭一切的妄想，能够离一切相。「独妙真常」指的是佛陀的智德，佛陀又在空观当中，在本来无一物当中，生起假观，又安立了种种佛法的假名、假相、假用，来成就自己种种的波罗蜜。这个讲“智德圆满”。

佛陀能够成就“断智”圆满，因为断德的关系，成就“大涅盘”，因为智德的关系成就“大菩提”。

重徵妄本　敢问如来，一切众生何因有妄，自蔽妙明，受此沦溺？」

怎麼会有这麼多功德？请问如来我们为什麼就会有那麼多的妄想呢？佛陀就为什麼不产生妄想呢？这问题在哪里呢？我们凡夫的妄想遮蔽了自己心中的光明，来受此三界的果报。

佛陀前面一再的强调，凡夫因为一念的迷而产生生死轮回，佛陀因为一念的悟，而成就功德庄严。这个地方就问，凡夫那个迷是从哪里来的，是什麼因缘而产生迷惑的？要把根源找出来，要不然就不能断。

◎己二、答　佛陀回答

(分二：庚一、明妄本无因。庚二、明真亦无得)

这二段太重要了，整个止观的汇归处。第一个、说明众生的无明妄想根本就没有原因的。我们一再强调，一个东西的生起，它是有原因的，「你从什麼地方来？」它有一个生起的处所，这表示它有实体；有实体的东西你就断不了，你顶多只是让它调伏下来，让伤害程度降到最低而已，但事实上这个是没有实体的。换句话说：不管你烦恼多重，你一定可以把它消灭。为什麼？因为它没有实体，他只是一个虚妄相，它只就是一念的迷情「妄本无因，因迷故有」，它只是一念的迷情。这个地方就讲到整个《愣严经》回光返照的时候，第一个观念「达妄本空」。

我们看佛陀怎麼发挥「达妄本空」的思想...

庚一、明妄本无因。(分二：辛一、立喻。辛二、显法。辛三、结合)

辛一、立喻。

佛告富楼那：「汝虽除疑，馀惑未尽，我以世间现前诸事，今复问汝，汝岂不闻室罗城中演若达多，忽于晨朝，以镜照面，爱镜中头，眉目可见，瞋责己头，不见面目，以为魑魅，无状狂走。于意云何？此人何因无故狂走？」富楼那言：「是人心狂，更无他故。」

佛陀以下讲出一个譬喻。佛陀说：「你现在对性相不二的道理，已经很清楚了，但是对微细的疑惑，对达妄本空，对妄本无因的迷惑，还没有去除。这个道理当然是很甚深，那我只好用一个世间上现前已经发生的事实来告诉你。

佛陀说：富楼那尊者！你有没有听说过，过去在室罗筏城发生过一件事情，有一个人，这个人叫演若达多，他有一天睡醒以后，早晨起床睡醒以后精神饱满，到浴室去用镜子来照自己的面目。照一照的时候，他突然间生起一念的痴狂之心，爱着镜中的头的影像。

我们去照镜子，面对镜子，镜子上产生一个头的影像，他对头上这镜子的影像特别的爱着，他认为这个就是他生命的全部。因为为什麼呢？因为他感觉到，这镜子的影像非常清楚，眉毛、眼睛、鼻子、嘴巴非常清楚。这个时候他反过来，来责备自己真正的头。他说：你看，镜中的头多好，我一看，看得清清楚楚；我的头啊！一点用都没有，我都看不到我自己的头。所以他瞋责己头不见面目。我宁可爱镜中的头，我也不爱我真实的头。这个时候，这样的一种颠倒痴狂之心以后，以为魑魅，他就认为他的头不见了，或者他的头根本就没有用。我的头怎麼会长在镜子上面呢？这时一念的向外攀缘以后，他就认为自己是一个魑魅(旷野中的野鬼)，就整个发狂，到处的奔走，就问人家说你有没有见到我的头呢？

佛陀就问富楼那尊者说：这个人演若达多，什麼样的因缘使令他痴狂而奔走呢？」富楼那说：「这个人之所以奔走，只就是一念的痴狂之心，没有其他的原因。因为他早上睡醒来好好的，精神饱满，他就是照镜子的时候，突然看到镜子里面产生一个影像，他就喜欢那个影像，然后就不喜欢自己的头。这个哪有什麼原因呢？只就是一念的迷情」。

疏通譬喻

藕益大师说：演若达多指的是一切众生，这个“头”就是我们众生本俱的一念心性。他去照镜子，用镜子来照这个脸，就是一念的无明妄动心外攀缘。然后见到镜子，就指的我们迷真起妄，产生三细的烦恼，阿赖耶识就产生了。产生了镜中的影像以后又喜欢它，又爱镜中头。前面是迷真起妄，这以下又执妄为真，产生第六意识爱取去造业，最后到处狂走。到处狂走指的就是众生的六道轮回。所以追根究柢，众生为什麼会把心性弄到这个份上，就是最初的一念迷情，就一念的心外攀缘。这是讲到根源，就是一念的向外攀缘的迷惑心，其它没有任何原因。

辛二、显法

总标无因

佛言：「妙觉明圆，本圆明妙，既称为妄，云何有因？若有所因，云何名妄？」

我们众生本俱的妙觉；“妙觉”藕益大师解释是「寂而常照」，它强调是如如智，众生本俱的如如智；“明圆”指的是「照而常寂」，如如理，众生本俱的如如理。

如如理跟如如智，本来是圆满，本来是俱足而不假修德，是本来俱足的。而妄想既然称为虚妄的妄想，它怎麼有原因呢？假设妄想它有它生起的原因，就表示它有实体，有实体的东西又怎麼能称为妄呢？也就是说，我们每一个人在九法界轮转，有一个共同的原因，都是被妄想所误导。如果妄想有实体，那就糟糕了！凡夫永远是凡夫，阿罗汉你一辈子就做阿罗汉，你是菩萨你就永远做菩萨，你没有改变的机会，因为妄想是有实体，你不能够解脱它，你改变不了它。

这地方是说「达妄本空」，妄想是没有实体的，只就是一念的迷情，这一念迷情只要你生起微密的观照把它“啪”！把它照破以后，它就醒过来了。

这以下 佛陀就开示，为什麼妄想是没有实体的。

别名妄相

辗转无始 自诸妄想展转相因，从迷积迷，以历尘劫，虽佛发明，犹不能返！

(妄想作用的可怕)

凡夫因为有妄想，然后产生一种辗转的作用，而产生了三细六麤，才有所谓的三界六道轮回的果报。为什麼会有三界？为什麼会有地狱呢？其实就是我们过去的妄想创造出来的。创造出来以后会产生什麼问题？会产生一种辗转的力量，辗转的力量就是所谓的「从迷积迷」，因为我们过去打的某一种妄想，好！今生就出现了这样的果报，而我们这样的果报又产生同样的妄想，又会产生来生的果报，这个就是「从迷积迷」。本来是因为过去的迷，而产生现在的果报，现在的果报又产生现在的迷，又产生未来的果报，这样子就造成一种轮回的相续的力量。经历

了很多很多的尘点劫，现在听到佛陀发明了所谓：「何期自性本自清净，何期自性本自俱足」的道理，我们还是不敢去回光返照，还是不敢去直下承当，好像说还是离不开妄想，这是一种习惯，辗转的一种力量。

这个地方是讲到，妄想的作用的确在我们的心中是很强大的，为我们产生很大的影响。

这以下讲出妄想的根源。它的力量虽然大，但是这妄想的根源到底是从什麽地方而来，你从什麽地方而来呢？

虚妄无生

如是迷因，因迷自有，识迷无因，妄无所依，尚无有生，欲何为灭？得菩提者，如寤时人说梦中事，心纵精明，欲何因缘取梦中物？

「如是迷因，因迷自有」，其实无量无边的妄想，其实就是一念向外攀缘的迷情而有。「识迷无依，妄无所依」，假设我们能够真实的根据《愣严经》的指示回光返照，所谓的“正念真如”，真实的观察，达妄本空。所谓的「何期自性本自清净」，这个时候整个妄想，它就没有一个依止的处所。所以其实妄想「尚无有生，云何有灭呢？」我们这个妄想最初连它生起的因都没有，又如何去消灭它？

所以说，一个真正证得无上菩提的，一个成佛的，所谓的十方诸佛，当他成佛以后，他开始去回忆他过去做凡夫的时候，就好像什麽景象呢？就好像「寤时人说梦中事」，就像一个醒过来的人，他去回忆他过去所做过的梦。这个梦，心中虽然精明，即使诸佛有很多很多殊胜的善巧的智慧，但欲何因缘取梦中事？他又怎麽能够很清楚的，把自己梦中的人事，来指示使令他人去了解呢？因为梦中的事本来就是没有的，只就是一念的梦心，因为你睡觉了产生一念的梦心，所以产很多的人事，你醒过来的时候，那个梦心消灭了，就觅之了不可得。我们睡醒以后，欸！刚刚作了很多梦，但是你可以把梦境告诉别人吗？没办法！也就是说：修行就好像，如人饮水冷暖自知。

223这个地方我们在忏悔业障的时候，扮演很重要的角色。你看一个人，我们是带着烦恼跟业障来修行的，就像上帝说的，每一个人都有罪，讲这一句话是对的。

我们是有罪，所以才来轮回，这是事实。但是有罪，有些人进步很快，有些人进步很慢，方法有问题。你看有些人他烦恼很重，他修了几年以后，他整个转过来，你跟他接触，欸！没有烦恼的味道。有些人烦恼很重，十年后你看他，还是烦恼很重，没什麽改变；你看他就是每天在作功课，但是烦恼还是很重。为什麽呢？

蔼益大师说：这真实的忏悔在于「觅之了不可得」，是真实的忏悔。

佛在世的时候有一个弟子叫央掘摩罗，这央掘摩罗他本来是住在室罗筏城的一个外道，他受他师父错误的引导。他师父说：你要去杀一千个人，然后把他们的指头串成一个花蔓挂在胸前，我才告诉你一个修行涅盘的法。

结果他杀了九百九十九人，杀到整个瞋心达到极限。他杀到整个城市大家都不敢出来，跑的跑，躲的躲，看不到人。还差一个人，就想到要去杀他自己家里的母亲。慈悲的佛陀就知道了，就过来引导他，他去追佛陀的时候，佛陀就跟他保持一定的距离，他走得慢，佛陀就走得慢，他走得快，佛陀就走得快。他就很紧张说：沙门，你停下来、停下来！佛陀说：我早就停下了，你还没有停下来。

这个时候，佛陀对他开示一个佛法以后，他就产生回光返照，一念的回光返照：「何期自性，本自清净」。这个时候他整个烦恼就熄灭了，向佛陀忏悔，后来出家以后，今生证得四果阿罗汉。这个人今生杀了九百九十个人，还证得阿罗汉。

如果这个烦恼是真实的体性，他怎麽做得到？乃至于我们〔净土宗〕带业往生，我们无量劫来造了那麽多杀盗婬妄的罪业，我们为什麽能够往生到净土去？这个诸位就要想想看。

因为烦恼跟罪业都不真实，你看你在作梦就跟真的一样，醒过来觅之了不可得，当然这关键点就是你要能回光返照。我们前面说过，你要没有回光返照，那这烦恼变成怎麽样？我们看经文就知道「自诸妄想展转相因，从迷积迷，以历尘劫，虽佛发明，犹不能返！」

烦恼在我们的心中到底它的势力是很强大，还是很羸弱，就看你自己会不会观照，你要随顺它就不得了，你要是顺着它的因缘去向外攀缘，那它是大的不得了。但是烦恼最怕一件事情，你问它「你从什麽地方来？」它就完了！身为一个没有根源的妄想，它最怕你回光返照，你问它一句话就好，你从什麽地方来？「觅之了不可得」，这个就是安心的处所，这就是一个灭罪的处所。

总结

况复无因，本无所有。如彼城中演若达多，岂有因缘自怖头走？忽然狂歇，头非外得，纵未歇狂，亦何遗失？富楼那！妄性如是，因何为在？

既然梦中的事情都不能指示，何况是无因缘而生起的妄想呢？它是本来就不存在的。这种情况就好像室罗筏城的演若达多，他哪有什麽真实的因缘，而生起痴狂之心到处奔走呢？只就是一念的迷情，使令他奔走的。如果他能够一念的回光返照，问它你为什麽痴狂，你的痴狂心是从

什麽地方而来？只要一念的回光返照而熄灭痴狂，那麽他的头，本来就不必从外面而得，因为他从来没有失掉。纵然在这没有歇熄这痴狂之心的时候，其实他的头部也没有遗失掉。富楼那！无明妄想的体性，本来如是，哪有什麽真实的原因呢？只就是一念的迷情，还有我们一念的随顺，所以它才生起。

到这个地方，我们整个《首愣严王三昧》第一个观念：「达妄本空」这个是很重要。

净业学园 56讲次 讲义113面

庚二、明真亦无得

我们在修《首愣严王三昧》的时候，我们讲「称性起修，全修在性」，整个过程当中就是要回光返照，你不管是念佛、持咒、拜佛，都是假借外在的事相，来观照我们这一念心。回光返照的第一个是照什麽呢？照空如来藏，所谓心性的本体是如实空义，所谓的「何期自性本自清净」。这样的思想从清净的角度我们就可以认知一个思想就是：「达妄本空」。既然清净哪有妄想的立足点呢？所以我们本来是没有妄想的，只就是一念的迷情，这种思想在达妄本空当中，对于我们在调伏烦恼灭除罪障，就产生很大的力量。

蔼益大师他甚至于说：你能够观照「达妄本空」，可以说达到“日劫相倍”的效果，你修一天超过别人修一劫。就是只是在事修上没有理观，你就要花很多很多的时间。

前面这一段文等于是在观：空如来藏来破妄；这以下真亦无得，我们所观的是：不空如来藏。不空如来藏，是说真实的心性也不是从外而来，是本自俱足。前面是观察「何期自性，本自清净」，从清净的角度而建立了“达妄本空”。这以下是观察不空如来藏是「何期自性，本自俱足」，而建立了“知真本有”。我们内心当中，本来就俱足无量无边的功德，是我们没有把它显发出来，这个地方强调“知真本有”。

庚二、明真亦无得（分二：辛一、法。辛二、喻）

辛一、法

断除妄缘　汝但不随分别世间、业果、众生三种相续。

它的意思就是说，我们在修学《首愣严王三昧》的时候：

“汝”这个地方的汝，蔼益大师讲它其实强调的是富楼那尊者跟二乘的无学。

为什麽这样讲呢？为什麽他当机众是二乘人跟无学呢？

佛陀说：二乘无学在修学当中，你修四谛法门，你喜欢修四谛，你还是修四谛，没关系，但是你再加一个微密的观照，就是不随分别。你不要随顺你有所得心去分别，你一定要再修「苦集灭道」。当你在知苦、断集、慕灭、修道的时候，或者观察顺逆十二种因缘的时候，你一定要回光返照，去正念真如，不要随外在的相，人相、法相所转。不随顺这样的因缘而转，则世间、业果、众生三种相续就能够慢慢的消灭。

世间指的是依报环境，众生是正报，世间跟众生的相互作用就是业果，是前面说的三种相续。能够不随分别，就能够消灭三种相续。

妄因自绝　三缘断故，三因不生。

「三缘断故，三因不生」为什麽这样讲呢？因为“三缘”三缘指的是杀贪、淫贪、跟盗贪，断除杀盗淫三种的业缘，这时候三因不生；「三因不生」就是生死的业因，就是前面说的世界、业果、众生。

也就是说，我们能够不随这样的分别，这三缘断故，这三种生死的业因就不再生起了。

妄本亦尽

则汝心中，演若达多，狂性自歇，歇即菩提，胜净明心，本周法界，不从人得，何藉劬(ㄑㄩ)劳肯綮(ㄑㄧ)修证。

在汝满慈子心中，有如演若达多的这痴狂之性自然就熄灭了，熄灭以后当下的歇心处就是无上的菩提处。这时候我们最为殊胜的清净本性，跟这种光明的妙用，本来就周徧于法界之中，本来就众生俱足，不是从他人而得，又何必经过多生多劫的修学，如此的辛劳，如此的精进来修证呢！

蔼益大师说：二乘人的特色，事修很强。我们讲说“戒定慧”，戒跟定是事修，持戒、修定。理观就是一念的观照，二乘人理观薄弱。所以蔼益大师说：二乘人即使你戒定的力量很强，你只要再加一个理观，所谓的于诸境缘「不迷、不取、不动」，重点在“不迷”，他只要能够不随妄想而分别，直下承当，你就能够有所突破，不必经过这麽的辛劳，经过长远二乘的路，再回小向大，这样很长的时间。

辛二、喻　佛陀譬喻

本有不觉　譬如有人，于自衣中，系如意珠，不自觉知。

「知真本有」要怎麽去承当呢？

比方说有一个人，这个人他有一个家传的摩尼宝珠。他要去远行，就把这摩尼宝珠在自己衣服的中间，用绳子把它绑在里面(系，就是绑在里面)。

所谓的如意宝珠，就是你对这个宝珠，向它做任何的祈求，它能够所求如意，你要一个车子，它就给你车子；你要房子，它就给你房子，这就叫如意宝珠，能够所求如意。

这如意宝珠他把它放在衣服当中的时候，因为时间久了，这个人就整天忙着外在的事物，就把

衣服里面的如意宝珠给忘掉，他忘掉他有这麽一个如意宝珠。
迷之非失　穷露他方，乞食驰走，虽实贫穷，珠不曾失。
当然忘掉以后他就不会拿出来用，那这样子有什麽结果呢？

「穷露他方」“穷”就是贫穷；“露”就是居无处所。因为没有如意宝珠的关系，他就流浪到它方去，一方面居住也没有处所，一方面也过着贫穷的生活。所以他必须乞食奔走，他到处去乞食奔走，才能够勉强的来饱足他的三餐。

这个人从一时的表面来说，这个人是非常贫穷。你看他也没有住的地方，也没有丰富的饮食，表面上很贫穷。但是实际上，他衣服上的如意宝珠并没有失掉，他只是暂时没有把它拿出来而已！
悟之非得　忽有智者，指示其珠，所愿从心，致大饶富，方悟神珠非从外得。」

假设有一个有智慧的大善知识，他能够以种种的方便来指示说，你的衣服里面有一个如意宝珠，你为什麽不拿出来用呢？你为什麽一天到晚要向外去攀缘这些外在的东西，你应该回过头来去找你的如意宝珠才对啊！224找到如意宝珠有什麽好处呢？「所愿从心」这时候他就能满足他心中所有的愿望，有种种的功德法财，成就大富大贵。这时候他才能够真正觉悟，原来如意宝珠并不是从外面而得，它本来就在衣服当中，是把本来的东西显出来而已。

「如意宝珠并非外得」这一句话蔼益大师说，就是解释前面为什麽说你不必经过多生多劫辛劳的修证。这个地方蔼益大师说：不适合凡夫，因为凡夫的事修太薄弱，还要经过一段时间的忏悔业障，积集资粮的戒定的薰修。但是二乘人戒定的基础已满，他为什麽一直停留在阿罗汉，不能成就诸佛的功德呢？他只就是缺乏一念的理观，不敢去直下承当他自己本具的，所谓的「何期自性，本自俱足」，他不能够直下承当而已。

「直下承当」在〔禅宗〕里面是很强调的，因为我们习惯跟妄想在一起，就像是这个人他已经习惯了一天到晚去跟他人乞求，他就认为他就是一个乞丐的种性。

在禅宗公桉里面有一个赵州禅师，他非常用功，「赵州八十犹行脚，只为心头未悄然」(即至归来无一事，始知空费草鞋钱。)。

八十岁的时候，还到处参访善知识，因为他对内心的「达妄本空，知真本有」还没有很真实的明白。他到处行脚，有一天，他的脚就踢到一个石头，这个石头就“啪”碰到一个竹子，碰到竹子产生这样一个声音的时候，他突然间开悟了，一念的回光返照，他开悟了，他说：「踏破草鞋无处觅，得来全不费工夫」。

「踏破草鞋无处觅」是指他在迷的时候，他跟妄想在一起的时候，他真的是踏破草鞋无处觅。当他跟妄想在一起的时候，他找“真”就找不到，怎麽找都找不到，找了八十年找不到。但是他后来听到那个声音“啪”一声，回光返照的时候，哎哟！当下就是，他得来却全不费工夫。他悟的时候「即妄是真」，刚刚打妄想的心就是真。大家要用心的去体会「真妄不二」。迷的时候，全真成妄；悟的时候，即妄是真。

我印象很深刻，我刚出家的时候，我过去有一个在家居士的同参道友，这个人年纪大我差不多有十五岁左右。我们过去参加某一个居士的共修团体，他把我当小老弟看待，他有一天跟个佛教团体去做一个大陆的参访，他们非常认真，到每一个寺庙前面大概一二百公尺，他们就三步一拜，一路的拜进去，每一个寺庙没有例外，都是朝山朝进去。进去以后一方面打斋，一方面供养出家众，每一个人一份红包。后来他去了将近一个月回来，我去找他。
我说：你这一次消了不少业障，增了不少福报，有没有什麽心得？

他说：他有一个很重要的心得。我说：什麽心得？他说：他礼朝四大名山的时候，其中有一个寺庙，拜的时候那个时候下雪，雪下得很大，拜下去的时候，头都碰到雪，但是他勉强把它拜完，一直拜拜拜...拜到山门地方的时候，他拜下去的时候满脸都是雪，突然间他眼睛一张开来，看到前面...看到山门，那个山门写了四个字：「莫向外求」，他心里面突然间“啪”！有所感应。「莫向外求」我从台湾坐飞机到大陆去，参访善知识，其实就是古人说的「今之当体是，方恨自蹉跎」，所以他那一次从大陆回来以后，我看他就很少在外面跑。

就是那一念心，你去跑，跑了半天回来，「踏破草鞋无处觅」结果得来全...当然这个过程我们也不能否认，人可是要经过这个过程，但是你真的了解以后，其实「知真本有」无量的功德，这个摩尼宝珠其实就在你的内心当中，只是看你愿不愿意回光返照，看你愿不愿意直下承当而已。

这个地方是讲到我们整个灭恶生善的思想，「达妄本空，知真本有」，这里是把前面的思想做一个总结。
戊二、答阿难再执缘起

这一段是回答阿难尊者，他再一次的生起执着，对因缘所生法的执着。225之前佛陀说：如来藏妙真如性，是非因缘非自然，把因缘法给否定了。这时候阿难尊者又质疑，佛陀对因缘法又重新肯定，但这时候的肯定跟前面的因缘法不同。

我先讲出一个消息，大家先了解一下：佛陀前面否定因缘，这个地方又重新肯定因缘，理由何在呢？

因为阿难尊者之前讲的因缘，是心外求法，是站在外境的角度来谈因缘，所以佛陀诃责，这不是真如本性的一部分。

佛陀这个时候肯定因缘是，当你安住在心性的时候，你这时候借假修真，称性起修，又必须要假借因缘来开显自性的功德，这时候佛陀对这个因缘是肯定的。
　　这个诸位懂吗？

你心外求法的时候这个因缘是生灭法，你回归到真如本性的时候再来谈因缘，这个因缘已经变成不生灭的。
　　所以阿难尊者再一次的疑惑，这个时候佛陀对因缘法是执肯定的态度
　　(分二：、己一、疑问。己二、示答)
　　己一、疑问
　　引述佛语
即时阿难在大众中，顶礼佛足，起立白佛：「世尊现说：『杀盗婬业三缘断故，三因不生，心中达多狂性自歇，歇即菩提，不从人得。』

这时候阿难尊者听到佛陀对二乘人所开示的观念，所谓的「知真本有」，要他们直下承当以后，他就起来顶礼佛陀，站在佛陀的前面跟佛陀白告说：「世尊，您刚刚宣说『杀盗婬三种恶业，如此三种业缘断故，三种生死的果报，所谓的众生、世界、业果，就不再生起，众生心中的演若达多的这种狂性只要歇息了，即此歇妄之处就是无上菩提之处，根本不从外得』。
　　这一段是阿难尊者把佛陀的话，重新引述一遍。
　　徵示疑问　斯则因缘皎然明白，云何如来顿弃因缘？

这样子讲起来，这个因缘之教太重要了，因为你断除杀盗婬妄的业缘，就没有众生世界业果的相续，因为狂心歇息的因缘，无上菩提而显现。那这样子讲这就是因缘的教法，这个教法是皎然明白，是非常清楚明白。那麼为什麼佛陀在前面四科七大的文当中诃责说，如来藏妙真如性，是非因缘非自然，这是什麼道理呢？
　　阿难尊者提出这个疑问
　　昔教有益
我从因缘心得开悟。世尊！此义何独我等年少有学声闻，今此会中，大目犍连，及舍利弗、须菩提等，从老梵志，闻佛因缘，发心开悟，得成无漏。
　　这以下就引自己的修学经验，来阐述因缘的重要。

他说：「我从因缘心得开悟」，以我阿难来说，我过去也是依止佛陀说法的因缘，而回光返照，才能够真正的了达我这一念心性是达妄本空、知真本有而得开悟，才有前面的发愿。

世尊！此因缘教法的重要性，其实不单只是我一个年少的有学声闻（这个地方的“年少”古德说：是约着内心来说。也就是说，只要有学叫年少，无学叫长老，不是约年龄来说的，是约着内心的世界，内心的功德。），不但是年少的有学认为因缘很重要，乃至于《楞严会上》这些长老比丘，大目犍连尊者，舍利弗尊者，须菩提尊者，对因缘法都是非常重视。比方说，舍利弗尊者，他过去也是跟外道的梵志修学，后来闻佛因缘，他就是遇到了马胜比丘威仪俱足，就说你的师父是谁啊？我的师父是释迦牟尼佛。那你师父平常是说什麼法呢？马胜比丘说：我师父常常说：「诸法从缘生，亦从因缘灭，我佛大沙门，常作如是说」。这时舍利弗尊者听了以后心开意解，而发心出家，在出家的过程当中也是观察四谛理，而证得我空的真理，而证得阿罗汉果。这些长老比丘之所以一一的证得阿罗汉果，也都是依止四圣谛的因缘法来成就。

这个地方举出了阿难尊者自己的修学过程，也举出了这些大阿罗汉的修学都要依止因缘的。
　　溷滥自然
今说菩提不从因缘，则王舍城拘舍梨等所说自然，成第一义。惟垂大悲，开发迷闷！」

如今佛陀在四科七大当中，乃至于在前面的文说：「无上菩提，不是从因缘而成，是众生本来俱足。」那这样子讲，在王舍城当中的外道，比方说拘舍梨自然外道，他们所说的“自然的法则”，就变成诸法的第一义谛，这道理是什麼道理呢？惟愿慈悲的佛陀再为我们作详细的开示，解开我心中的迷闷！
　　226这个地方说因缘跟自然，当然因缘跟自然，蒲益大师说：这都是世间的戏论。
　　自然是什麼意思呢？

比方说，它这个地方举的拘舍梨，拘舍梨他这种自然外道，他认为，你从什麼地方来？他会认为我们每一个人的五蕴生命是从冥谛而来，这个冥谛创造了宇宙万物。但是不要紧，每一个众生经过八万大劫以后，你自然又回归到冥谛当中，你不必去修证，你只要等待就好，生命只要等待就好。这个八万大劫生命过了，你又回到冥谛去了。这样子的自然法跟佛陀说的自然是不一样的。
　　我们这样讲好了，简单的讲一下，后面佛陀会说明。

当外道讲自然，当二乘人讲因缘的时候，他们的思考模式是对立的，问题在这个地方。他是因缘当中不允许有自然，自然中也不允许有因缘，因为他那是心外求法。你一个人心外求法，就

变成一种对立的思考。
　　佛法是把一切法汇归到心性的时候...
佛陀说：「何期自性本自俱足」，这有就有点自然意思了；「随缘不变」也有自然意思；「不变随缘」这随缘又有因缘的意思。但是当你汇归心性的时候，自然中有因缘，因缘中有自然，这二个是同时存在，是不二的，这就对了！你把因缘跟自然把它拆开来这就错了。

佛陀所诃责是那种对立性的因缘，对立性的自然，但是你把因缘跟自然合成一体，把它不二的时候，自然中同时具足因缘，因缘中又同时自然，「不变而随缘，随缘而不变」这个就对了。问题不在因缘跟自然，问题在有没有对立，有没有心外求法。
　　这是阿难尊者提出的疑问，到底是因缘的法比较殊胜，还是自然的法比较殊胜，请佛陀开示。当然佛陀是二个都破斥
　　己二、示答(分二：庚一、破疑。庚二、诫劝)
　　庚一、破疑　破除心中的疑惑 (分二：辛一、即喻推破。辛二、合法结显)
　　辛一、即喻推破(分二：壬一、立二执。壬二、破二执)
　　壬一、立二执　先安立众生因缘跟自然二种执着

佛告阿难：「即如城中演若达多，狂性因缘若得灭除，则不狂性自然而出，因缘自然，理穷于是。」
　　227这个地方佛陀把因缘跟自然的真实义先把它表现出来。
　　佛陀说：因缘跟自然这二个法是没有错的，但是要怎麼理解它呢？

佛陀说：「譬如在室罗筏城当中的演若达多，他早上起床的时候去照镜子，照镜子时产生一念痴狂的心，而到处奔走。

因为这个痴狂的因缘，而产生了奔走，如果有人告诉他：你的头还在，你的头不是存在镜子当中，你的头还是在你的身体上面，他能够回光返照，所谓的「达妄本空，知真本有」正念真如，它就能够灭除对镜中的头的影像的执着，就能够灭除。这时候他认为不痴狂的真如本性，自然就显现出来了，「狂心若歇，歇即菩提」，这个就是因缘跟自然的道理，因缘中有自然，自然中有因缘，这个道理才对。
　　什麼叫作因缘中有自然，自然中有因缘？
　　当我们在观察这一念心的时候，你要分二部份：一个是、理具；一个是、事造。

「理具」是指的我们随缘不变之体，这清净的本体的理具，但是你要开显这个本体，必须要假借「事造」。这个事造就有点像因缘，理具要有事造才能够显现。

比方说，我们讲布施，布施这个法门如果你的理解是，我把这个东西我送给了你，我送给了你，所以我有功德，这样子就是心外求法，这个因缘就被佛陀所诃责，因为这个因缘就产生一个对立的思考。
　　如果你在布施的时候，我把这个东西送给你，我为什麼有福报呢？

因为我把东西送给你的时候，我启发我一念施舍的心，这一念施舍的心，开显我自性本具的福报，我假借这布施的因缘，来开启我本具的功德，所谓的「无不从此法界流，最后无不还归此法界」。所以我应该感谢你，成就我这个因缘「藉事修心」。

我们《愣严经》的因缘跟小乘的因缘是不太一样，诸位要知道。它是站在一念心性的角度来谈因缘，叫「称性起修」。你不能站在心外的角度谈因缘，心外角度谈因缘，佛陀就开始破斥，那是生灭法。
　　在『宗镜录』讲一个公桉，这个公桉值得我们去思惟。

说：有一个行脚比丘，他走走走，走到一个佛塔的地方，看到佛塔非常尊重。因为有佛陀的出世，我才能够了解明白道理，开啓我中的智慧，我才知道什麼是对，什麼是错。他对佛陀很感恩，绕塔三圈以后，他觉得应该供养佛陀，就把自己最尊贵的草鞋拿起来，吊在佛塔的旁边供养佛陀，就走了！走了没多久以后，又来了一个行脚比丘，他也看到佛塔，也赞叹佛陀，绕塔三圈赞叹佛陀以后，他要走之前，欸！看看这个草鞋怎麼挂在佛的前面呢！这是很不礼貌的，就把草鞋拿下来把它丢掉，欸！这样好多了，也就走了。
　　『宗镜录』永明延寿大师说：这二个比丘功德是完全一样。

这个怎麼解释因缘呢？一个人把鞋子挂上去，一个人把鞋子拿走，他们二个人做了一个相反的因缘，为什麼功德一样？

因为功德约在内心安立的，不是约外境，他们二个都是出自一念供养佛陀的心，这叫「因缘」，不在于他的动作。他把鞋子挂上去也是出自于一念的供养之心，他把鞋子拿下来，也是出自一念供养之心，所以功德完全一样。

这个就是本经所谓的「因缘」。你要约着内心的角度来探讨因缘，从一个理具、事造，所谓的「修德有功，性德方显」的角度来谈因缘。

佛陀先把因缘的观念先按定，因为狂性歇灭的因缘，而使令真如本性显现，所以因缘跟自然是不二的。从这样的角度来安立因缘，这个叫「理穷于事」，道理是这样才是真正的道理。这以

下破除对立的因缘跟自然
壬二、破二执 破除过去凡夫跟外到所执着的因缘跟自然。
(分二：癸一、正破二执。癸二、悟本俱非)
癸一、正破二执(分二：子一、约头破。子二、约狂破) 今初
子一、约头破 “头”指的是我们众生本具的性德；“狂”是约着妄想。
破自然 阿难！演若达多，头本自然，本自其然，无然非自，何因缘故，怖头狂走？
佛陀首先破除外道的，这种绝对的自然论。

佛陀说：阿难！比方说，以演若达多这个人来说，如果他头绝对属于自然而有，自然而有。说：我们众生本俱的心性，是本来就俱足的，这个没有任何的因缘可以谈，就是自然当中不能谈因缘。既然是这样「本自其然，无然非自」，既然头是绝对自然而有的，不容许有因缘的理论在里面，那就表示说，你无始无处都是自然有才对啊！既然它绝对自然，那只要有一个时，一个处不属于自然，就表示不是绝对自然；既然是自然而有，它必须要随时随处都要自然有，只要有一个时间不是自然有就不是自然。既然它随时随处都自然有，那何因缘故，而怖头狂走？既然他的头是真实的，绝对性的自然而有，那又是什麼原因使令他，认为他头不在而产生恐怖，而到处的奔走呢？为什麼圣人照镜子的时候不会奔走，为什麼我们凡夫照镜子的时候会奔走，如果絕对的自然，那他为什麼会迷惑呢？他就不应该有迷惑。如果我们这一念是绝对自然，那我们就不应该迷真起妄。所以自然不能离开因缘，所以绝对自然的思想是错的。
破因缘 若自然头，因缘故狂，何不自然，因缘故失？
本头不失，狂怖妄出，曾无变易，何藉因缘？
绝对因缘也是错，破绝对因缘。

说是「若自然头，因缘故狂」，假设头是自然而有，他只是一时照镜子的因缘而生痴狂，那「何不自然，因缘故失」，那又为什麼自然之头，不会因为照镜子的因缘，而失掉他的头呢？他的头为什麼没有真正的失掉呢？如果是绝对的因缘，那麼就是缘生缘灭的东西，绝对的因缘，他的头应该完全失掉。如果我们这一念心是绝对的因缘，那我们佛性应该要失掉，我们永远找不回来，应该被无明妄想全部破坏掉，就是「何不自然，因缘故失」。

「本头不失，狂怖妄出」，其实他的头是一直存在的并没有失掉，他只就是一念的痴狂之心，而不敢直下承当而已。所以说「曾无变易」，我们的头部其实没有任何的变化，也就是说，我们这一念心，不管我们随顺妄想的因缘，到三恶道去，到了各式各样的地方，其实我们的真如本性没有失掉。所以你不能够说「何藉因缘」，你不能够说他是绝对的因缘，也不可以。

228所以我们了解这一念心性的时候，它不是绝对性的自然，他也不是绝对性的因缘。这个要注意！

从修行的角度，你要先站在不变自然的角度来谈因缘，就是「称性起修」。我们先相信自己有佛性，刚开始是「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别。」我们讲自然跟因缘是不二的，但是你修行的角度，先肯定自然，我们的本性没有失掉，然后从这个地方再假借因缘来开显。先求不变，再求随缘，从不变的角度来谈随缘，这个是个观念。

前面是从一个觉悟的角度来探讨所谓的「因缘跟自然」。这以下是从迷惑的角度。“狂”就是痴狂之性，比喻我们众生一念的无明妄想。
子二、约狂破
破自然 本狂自然，本有狂怖，未狂之际，狂何所潜？

先破绝对的自然，说：「本狂自然」，从一个无明痴狂的体性来说，如果它是绝对自然而有，说：妄想痴狂是绝对自然而有「本狂自然」，那麼「本有狂怖」那就表示说，我们本来就俱足痴狂之性。那这样讲，痴狂之性既然本来俱足，那应该时时刻刻都出现才对阿！不管你是凡夫，不管你是成佛，既然狂性是自然，那应该经常表现出来才对啊!因为它自然而有嘛！

「未狂之际，狂何所潜」假设它已经回光返照了，消灭了狂妄之心，那麼它原来那狂妄之性又潜伏在哪里呢？说：一个人成佛以后，他把无明妄想破坏了，那麼它无明妄想又跑哪里去呢？既然是自然，自然就不应该消失掉啊！所以无明妄想也不是自然而有，不能讲自然。
破因缘 不狂自然，头本无妄，何为狂走？

破因缘。既然在没有痴狂之前找不到痴狂之性存在，那就表示它不是自然而有，所以「头本无妄，何为狂走」，既然头本来就没有痴狂，那麼又是什麼因缘而狂走呢？使令他生起痴狂真正的因缘到底是什麼呢？其实也找不到原因。我们说，无明妄想是因缘生，那是什麼因缘而生呢？请你道一句。你又找不到它最初的因缘，是「觅之了不可得」，所以无明妄想也不是因缘。

229妄想为什麼它非自然？因为真不起妄，真实的心不生起妄想，所以它不是自然。那麼妄想为什麼非因缘呢？因为妄本无因，它没有生起的原因，所以你不能够说它是因缘。

佛法是对于对立性的、决定性的自然跟因缘是破坏的，但是对于回归一念心性，谈到不二，理具不碍事造，事造不碍理具，这个因缘自然，佛陀是肯定的。
净界法师：楞严经十卷（十）
癸二、悟本俱非
当我们觉悟的时候，我们知道头部是本来俱足的，它本来没有失掉的。

若悟本头，识知狂走，因缘自然，俱为戏论。

总结：当我们能够真实的觉悟，头自始自终都没有失掉，所谓的「知真本有」。我们的真如本性，不管是怎麼样的打妄想，心性是永远没有失掉的。第二个「识知狂走」，我们又能够了解到一念的痴狂之心而产生了狂走，而这个痴狂之心是虚妄不实的，「达妄本空」。所以你能够「达妄本空」，又能够「知真本有」，你就知道心外求法的因缘，心外求法的自然，通通是戏论。但是心内的因缘，跟心内的自然，是真实的道理。

这个地方等于是把「达妄本空，知真本有」...「知真本有」就有一点自然的味道，因为真实本性是自然而有，你怎麼弄它都不会失掉，你造什麼杀盗婬妄，你还是可以成佛。「达妄本空」就是有点因缘，它缘生缘灭没有实体。

所以你要知道我们这一念心，是理具、事造，两重三千，同居一念心性，从一念心性出发，称性起修，全修在性，你说因缘，说自然，通通对；你要心外求法，说因缘，说自然，通通不对。它的关键点在于你是向外攀缘，还是你是回光返照，关键在这个地方。

我们讲说开悟的《愣严》，成佛的《法华》，其实它整个开悟的过程在前面三卷半。这个很多重要关键，诸位都要好好的体会，因为这对你未来的修行，乃至于在临命终的时候，在临命终的时候，你所有的境界都现前，你怎麼观照，就影响到你是不是生起正念。

我讲实在话，你跟妄想抗拒，你不是它的对手。蕅益大师讲：你跟它对立，你绝对不是它的对手，你要有善巧方法。

你说：你无始劫来薰习很多的烦恼，很多的妄想。你临命终的时候，你能够不随它转，那你一定要有观照力。你说：你用佛号去压它。我保证你不是它的对手，你只有事修，你很难达到临终正念，因为它的势力太强，它无始劫薰习而成，你念佛只有今生栽培。

所以你只有事修没有理观，你很吃亏的，你面对无明妄想，你很吃亏的，你不是它的对手。但是你有理观的时候就不一样了，身为一个没有根缘的妄想，你要掌握它的原则，你很快把它照破。这就是我们为什麼要修习观照力的一个主要因素。
净业学园 57讲次 讲义116面
辛二、合法结显

我们有很多人都会讲到一件事，说是一切的宗教其实都是劝人家为善的，所以是没什麼差别的。但事实上，我们一个佛弟子，当然我们会不断的去修学善业，来积集我们的资粮，比方说布施、持戒、忍辱、精进、禅定，我们在修学这个善业的时候，从表面上来看，我们的确跟基督教、天主教，看起来是没什麼太大的差别。但是从心态上来说是完全不一样的心态，因为我们在修学善业的时候，我们内心会有一种智慧的观照。所以我们在讲外道他在修学善业，事实上他只有安乐道，没有解脱道，他能够从善业当中成就安乐的果报，但是他在修善的过程当中，不能够去破坏我们的烦恼障、业障、报障，没有这种破障的力量。但是佛弟子在修学善业的时候，一方面能够成就安乐，另一方面能够成就解脱。所以这智慧的理观，在整个佛法的修学当中，就扮演一个非常重要的角色，特别是在解脱道，它可以说是一个主导者。所以我们在研究一部经典，一定要掌握它的中心思想，这部经应该生起如何的观照。从本经来说，它观照的方法，主要的就是有四个字：「内外真妄」的观照。

我想我们研究本经，一路走来你会发觉，佛陀在讲到整个五蕴、六入、十二处、十八界，这一切因缘所生法的时候，他是习惯性把它分成“内跟外”的差别，分成“真跟妄”的差别，这个很清楚。所以我们刚开始要把这生命的相貌，分成外在相貌跟内在的体性。外在的相貌基本上是虚妄的，内在的体性是真实的。虚妄跟真实是怎麼判断呢？虚妄的东西是变化的，你看到这个东西，看起来非常庄严，明天就产生变化。所以凡是会变化的东西都是属于变化的，你看空中的浮云，它一下子变成一个兔子，一下子变成一只老鹰，这个都是虚妄相；但是真实的东西它是不能变化的，它不能有生灭相。所以我们在观的时候，这所谓的「内外真妄」是二个次第，刚开始我们要把这外在的环境，观察它是虚妄的，而我们这一念明了的心是真实的。远离对外境的执取，因为它是变化的，变化的东西你不能安住的，你一安住的话你很痛苦，因为它是变化的，它是不安稳性的，所以我们在平常的时候经常观察，尽量不要去攀缘外在的相貌，因为你掌握不了它，你控制不了它的。

我们远离外境以后，我们开始进入到内心世界了，我们开始把心带回家了，但是我们面对内心的时候，我们发觉我们内心，外在的妄想又是虚妄的，而内在的真如才是真实。所以内心也有外在跟内在的差别，所以你进一步也是要远离你内在的妄想，而最后找到你真实不生不灭的本性。所以它是远离外境，远离内在的妄想，最后回归我们最初的本来面目，而这个就是整个十方诸佛菩萨，整个修学的一个真正的安住的处所。所以为什麼本经它有资格讲，它能够成就《修证了义》，它能够成就《诸菩萨万行首愣严》，就是它真实在清净的本性安住下来。

这个地方从，安住本性，而破除一切的障碍，这个是整个本经的中心思想，就是你一定要先找到，你的“不生灭心”为本修因，你要找到你生命最初的根源是什麼？
这是本经一个非常重要的修学思想。
辛二、合法结显

“合法”把前面演若达多的譬喻，来合以下之法；“结显”结显现前这一念心性跟无明妄想这二种，都是非因缘非自然，作一个总结。把因缘跟自然这二种道理...前面讲的很多，这个地方作一个总结。

(分二：壬一、直结法。壬二、重简非。壬三、正指是)

壬一、直结法 直接作结示，结示它的法要

是故我言三缘断故，即菩提心

到底是一个什麼样道理的缘故呢？我们前面讲到非因缘非自然的时候，就得到一个结论。说：我们这一念心是有真跟妄二种差别，真妄当中的理解就是，我们要真实的相信「达妄本空，知真本有」，也就是因为「达妄本空，知真本有」的缘故，所以佛陀才说：三缘断故，当下就是菩提心。

这一段经文蕅益大师说是比较略，事实上它的原文应该是包括了，前面所说的「汝但不随分别，世间、业果、众生三种相续。三缘断故，三因不生。则汝心中，演若达多，狂心自歇，歇即菩提」。

这个地方的意思就是说：我们重点在「不随妄转，不随分别」。

230我们大乘佛法的修学，其实是有二个不同的法门：比方说，比较渐教的次第法门，渐教法门在修学的过程当中，他是先从事修开始，他会告诉你先持戒、然后修定、然后再修慧，先从信仰。我为什麼持戒呢？因为我害怕当来痛苦的果报。从一种相信造业，造善能够构成就安乐的果报，造恶能够成就痛苦的果报，依止这样的信仰，我们开始修戒定慧。但是这样子对烦恼本身是一种压抑的作用，这个是「渐教法门」，他先从事修下手。

「圆顿法门」他的思想不是这样，他先从智慧，也就是我们这个地方所说的，先知道「达妄本空，知真本有」；妄想是本来没有的，真如是本来俱足的，从这一念的「何期自性，本自清净」，你真实的能够觉悟到这样一个离念的心体，然后产生一种观照的智慧，开始修禅定，开始修智慧。也就是我们本经所说的：先从“不迷”、然后再“不取”、再“不动”，由理观而带动事修。

所以我们看其实这个地方，已经道出的本经修学的纲要，就是先从不随分别，然后才三缘断故，最后三因不生，最后狂心自歇，歇即菩提。它整个下手处，是先有智慧的观照，然后再慢慢的透过念佛持咒来安定你的心，最后再修四根本重戒调伏你身口的过失。它的次第是先不迷、不随妄转、然后再不取、再不动，这个是佛陀在整个前面的经文作一个总结，它的一个修学次的总结。

壬二、重简非 重新来简别，对因缘、自然一种错误的认知

简非因缘 菩提心生，生灭心灭，此但生灭；灭生俱尽，无功用道。

假设我们对整个修学，我们对内心的世界是这样理解的，当我的圣道相应的菩提心生起的时候，这时候凡夫有漏的生灭心，才开始消灭，菩提心把我有漏的生灭心给破坏了。你如果做如是理解，那又落入了一种对立的生灭之法，那这个就不是本经的修学意思，那是渐教的法门。那麼我们应该怎麼去了解真正的“中道了义”无戏论法呢？「灭生俱尽，无功用道」。

「灭生俱尽」也就是说，你要知道所谓的“灭”、所谓的“生”都是不可得。说：菩提心生起，妄想心灭掉，其实这个都不可得。其实菩提心是众生本俱的，哪有什麼生起呢？无明妄想是本来空的，哪里有所谓的灭呢？你能够知道，法本不生，今则不灭，一念心中妄想本来就没有，而菩提心本来就是我们俱足的，而这样子来任运的随顺正念真如，这才是真实大乘的「无功用道」。

这个地方是说出我们对真妄的一个理解，这地方就简别这种因缘的对立。说是用清净的菩提心，来破坏杂染的生灭心，这是不对的。

简非自然

法 说 若有自然，如是则明自然心生，生灭心灭，此亦生灭。

假若有(这个“有”是作也)；假设你作自然之想，很清楚的、很分明的，实际上有一个自然的菩提心的心体生起，而且也分明的知道有一个个真实的生灭心消灭，这样子也是落入对立之法。

譬 喻

无生灭者，名为自然，犹如世间诸相杂和成一体者，名和合性，非和合者，称本然性。

所谓真正的不生不灭，叫做什麼呢？名为自然，它必须是任运的随顺真如，而内心平等，没有任何对立，这样才是真实的自然。这以下讲出一个譬喻说：如果你一定是说以无生灭为自然，以有生灭为因缘而形成对立的话，这就好像世间上诸多的万相，这当中有些是互相掺杂而合成一体的。比方说，有的药丸是由很多很多的药物而组合而成的。你说这个是和合性，这和合性比喻因缘。非和合者，有的物体是单一构成的，比方说地水火风，它各有各的个体。非和合是比喻本然性(自然性)。你这样子讲又落入了一种，所谓和合性跟本然性的对立。

这个地方佛陀花了很多很多的时间，对一个初心菩萨建立一个「达妄本空，知真本有」的信心。就是你在刚开始修学的时候，你要深信：「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛」也就是说，你深信你现在在打妄想的这一念心，其实它的本质就是真如，它只就是一念的迷，而产生很

多假相，假设那一念迷情被你破坏了，那麼它又恢复它原本真实的功德。这就是说明“真妄不二”的道理，而我们初学者对这个要生起真实的理解，不是离开了妄想，而另外有一个真心，不是这个意思，就是“即妄而显真”，这才是真实的「中道了义无戏论法」。
　　壬三、正指是 佛陀正是要指出对因缘自然的正确理解
　　本然非然，和合非合；合然俱离，离合俱非，此句方名无戏论法。
　　这一段等于是把前面佛陀讲了很多很多的，因缘跟自然的观念作一个总结。

「本然非然」这一段是一个单遮，单方面的遮止。“本然”指的是自然。也就是说你说它是自然，其实它也不是真正的自然，因为你要经过修证它才能够显现。众生虽然佛性本俱，但是要假借修证才能够开显，「修德有功，性德方显」。所以你说它是真正的自然，是不对的！这个地方遮止自然。

「和合非和」这个地方遮止因缘。你说它是真正的因缘，其实它也不是真正的因缘，因为它的功德是它本来俱足的，你只是把妄想消灭了，让它恢复它的本来面目，也没有从外而得，所以你也不能够说是因缘。

「合然俱离」这个指双遮。“合”指的是因缘，“然”是自然。也就是说你对心性的了解，只有离开了对和合对因缘的执取，才能够真实的显现出来。这双遮因缘跟自然。

「离合俱非」这一段是双遮双照。“离”是离开因缘自然的执取；“合”合者即也，当下即是因缘，即是自然。所以你必须要「非离非即」，一方面离开因缘自然的执取，一方面在修学的过程当中，又不妨假借因缘自然的方便，来开显真如本性。远离它的执取叫“双遮”，但是又假借因缘自然的方便来开显，是“双照”。透过双遮双照，这才是真正的大乘的中道了义，无戏论法。这才是我们对我们现前一念心性最完整的了解。

佛陀对于我们这一念心到底是什麼相貌，花了很多时间，因缘、自然，有时候讲不是因缘，不是自然，有时候讲其实它也是因缘，也是自然。

231我们这样子讲好了，如果你心外求法，那什麼都不是，你离开了你这一念清净的本性之外，去追求因缘，也错！追求自然，也错！什麼都错！那真的是开口便错，动念即乖。如果你把心带回家以后，这个时候你说它是因缘也对，你说它是自然也对！

比方说：唐朝有一个叫怀让禅师，他去参学六祖大师，六祖大师看到他二话不说，就直接考他对内心世界的了解。他说：你从什麼地方来？
　　我们的五蕴身心世界，从什麼地方来？　怀让禅师说：说似一物即不中。
　　六祖大师继续问他：还有修证否？　　怀让禅师回答：修证即不无，染污即不得。
　　六祖大师说：即使染污即不得，即是三世诸佛之所护念。

怀让禅师第一次答，我们这一念心性的时候，他说「说似一物即不中」，这一句话已经道出他中道了义的无戏论法。“「离缘真如」”当你回归本性的时候，是离言说相的，你不能讲话的。但是离言说相，到底有没有错认消息，也没人知道。
　　所以「中道了义无戏论法」真实体性的安住，是没有言说相的，是惟证方知的。
　　所以智者大师继续问，他说：那有没有可以修证的过程呢？
　　他说：修证即不无。

「修证即不无」就是讲因缘，的确是可以修证，你看我们刚开始烦恼很重，当烦恼现前的时候，我们常常说，烦恼最怕你回光返照。因为它没有根，烦恼只是一个虚妄的假相，那你只要问它一句话说：你从什麼地方来？它就完了！因为你「觅之了不可得」。

所以我们经过一次一次的观照，欸！烦恼真的澹薄了，正念加强，那就是修证。心念透过你的观照，你发觉你的心态每天在改变，思想观念在改变，那这个就是因缘。你的昨天的你跟今天的你不一样，你看到一件事情你产生想法，你昨天的想法跟今天的想法不一样，那真的是「修证即不无」，的确是有它的功德相。但是「染污即不得」，回归到那一念本体的时候，你不管怎麼修证，那清净的本性是完全没有改变。

你要能够回归到一念心性，你说它是因缘，有它断恶修善的功德，也对！你说它自然，其实不管你断恶修善，还是你本具功德的开显，只要你法法消归自性都对。因缘跟自然，这个运用是很广。

日本有一个经营之神：松下幸之助，他有一天去参访一个日本老禅师。跪在老禅师面前说：请大师开示管理之道。他本身就是经营之神。禅师在开示的时候，他很少用讲话的，他就拿一个杯子给松下，说：你帮我把这杯子拿着。他就帮他倒茶，倒了以后就请他把这茶喝下去，喝了以后又到了一杯，又请他喝下，又到了第三杯，又请他喝下。这个松下也是悟性很高，他说：谢谢禅师，我知道怎麼管理了。

因为杯子本来是空的，“无为”，倒满了以后就是“有为”，那你喝下又变成无为。自然就是无所为，因缘是有所为。当我们去管一个人，到底是要主动积极有所为，还是要保持默然无所为？这个就是要平衡。

我相信做过执事、管理人都知道，我个人也带过人，很多事情你不能管，愈管愈糟糕，你只有默然！有些事情是不能处理的，越处理越糟糕，让时间让它过去就ok了。但是有些事情你不处理不行，不处理更糟糕。那就是要考虑到一个人的智慧，到底是要有所为，保持因缘的造作，还是保持一个自然的无为。

这个我们有一原则，是这样子。基本上来说，我们大乘佛法在修学的过程中，面对过程是要强调因缘，要主动积极。你看我们讲，凡事尽心尽力，但是面对结果，我们的态度是保持自然，成败交给业力。所以我们对过程的态度，跟面对结果的心态是不一样的，「云何应住，云何降伏其心」，其实调伏其心就是因缘跟自然，一个空观，一个假观，这二种而已，没有第三种。

这个地方，其实佛陀已经把整个调心的方法道出来了。当然正式的修学是在下一科，但是这一科其实已经把这个轮廓，把它说出来了。通过双遮双照，来讲到中道的无戏论法。

这一段等于是把因缘跟自然的观念全部做一个总结，也可以说是把整个一大科「如来藏妙真如性圆三谛理」的整个思想，到这个地方告一段落。下面这一段...

庚二、诫劝 作一个告诫跟劝修 (分二：辛一、诫徒闻无功。辛二、劝真修有益)

辛一、诫徒闻无功

告诫阿难尊者只是多闻，而不修习内心的微密的观照，其实是不能够断惑证真转凡成圣的。劝勉他要注意这件事情。

徒闻无功

菩提涅盘，尚在遥远，非汝历劫辛勤修证。虽复忆持十方如来十二部经，清净妙理如恒河沙，只益戏论。

佛陀针对阿难尊者来说，他说：

你现在已经证得圆教初信，断除三界的见惑，但事实上以你的阶位，距离大乘的无上菩提跟整个涅盘，还是非常的遥远；“菩提”是约着智德，“涅盘”是约断德。所以你必须要经历多生多劫辛劳的修证，包括理观(空假中三观)，也包括整个六度万行的事修，才可以完成的。

如果你一直停留在你过去的习气，只是习惯去忆念执持十方如来所宣说的整个十二部的大乘经典，这当中的义理像恒河沙这麽多，这样子只是增加一种名相的分别，增长心中的妄想，增长你的戏论而已，只是了解道理是不够的，一定要生起观照。

遇难不免

汝虽谈说因缘自然，决定明了，人间称汝多闻第一，以此积劫多闻薰习，不能免离摩登伽难。

这以下讲出他一个实际的例子，为什麽多闻无功呢？

阿难尊者他虽然能够谈说因缘自然的教法，非常的清楚明白，而人世间在整个众多的弟子当中，每一个人也公认，阿难尊者在众多弟子当中，是成就闻持陀罗尼。说是「佛法如大海，流入阿难心」，佛法整个名相整个道理，虽然广如大海，但是都一一的流入阿难的心中，从来不会忘失。他堪称多闻第一，但以如此这样多闻的习气，这种多生多劫的习气，来亲近善知识，来熏习佛法，还是没办法免于摩登伽女的咒语之难。

这可以看得出来，只是明白道理，内心却没有正念的力量来抗拒心中的烦恼。

仗咒方除

何须待我佛顶神咒，摩登伽心婬火顿歇，得阿那含，于我法中，成精进林，爱河乾枯，令汝解脱？

如果说你多闻可以调伏烦恼，那你就不必靠我的《楞严咒》来救拔你。

反过来就讲出另外的例子。

摩登伽女她本来多生多劫是婬女，所以她的婬慾心烦恼很重，但是他回来听闻佛陀讲到「达妄本空，知真本有」以后，她生起一念的回光返照，她就经常问心中的烦恼，你从什麽地方来？这时烦恼被她这一问以后，因为它“觅心了不可得”，这时候烦恼的根源就被她破坏了，就证得小乘的三果阿那含，断了三界的见惑以及欲界的思惑，在我佛法中成就一种精进的功德，因为她没经过初果、二果，直接从凡夫证得三果，这种理观很强的。

证得三果成就精进的功德以后，她心中的贪爱之水就完全乾枯，也因为摩登伽这样的解脱，才使令阿难尊者解脱婬慾之难。

这一段等于是佛陀讲完了道理，准备开显实修之前...他到底是什麽涵义呢？就是讲到232多闻跟观照的差别。不过，蕅益大师说：多闻本来是入道的根本，但是停留在多闻，只是产生一念的讯息。我相信妄想是虚妄的，我也相信我们的真如本性是本来俱足的。

我讲实在话，你只有相信是不够的，要是相信够的话，基督教也是用相信的。你必须透过教法的学习，你真实的去观照，把多闻的知识转成内心的观照，才有真实的断惑证真的功德，只有信心是不够的！这一段，等于是佛陀已经为后面的实修来做布局了。

辛二、劝真修有益 这个地方等于是结劝，只有透过真实的修学，才有真实解脱的利益。

无漏有功

是故阿难！汝虽历劫忆持如来秘密妙严，不如一日修无漏业，远离世间憎爱二苦。

既然多闻无功，那麽应该怎麽做才会有真实的功德呢？

佛陀说：阿难！你虽然多生多劫都能用内心来忆念、来执持如来所说的“秘密妙严”。

这个地方蔼益大师说：“秘密妙严”指的是大乘中道的妙理，也就是前面所说的「如来藏妙真如性圆三谛理」，也就是我们一念心中即空、即假、即中。当然你了解这个道理并没有白费，但是你应该从这个道理当中，生起一种修学无漏业，正式的修学圆顿止观，才能够真实的远离世间上，这种对外境产生的执取，而产生爱憎二种的痛苦。

“无漏业”蔼益大师就讲得很清楚，他说：所谓的“无漏业”其实就是前面所说的「汝但不随心中分别」。

233「不随分别」这一句话我们说一下：

刚开始修《愣严经》有些人会不太适应，因为在过去我们在修其它止观的时候，对烦恼是一种抗拒。你说你生起贪爱的烦恼，我用不净观来抗拒你；你会执着常，我就用无常观来抗拒你。

我们刚开始在修学，烦恼是一种对抗的，就是逆向操作，你说它是黑的，我就用白的来抗拒你；你认为它这个色身是美妙的，我们就思惟它是污秽的来抗拒，这是非常重要，这是种对抗法。但是到《愣严经》的时候，它不是抗拒，是我不随你而转。《愣严经》它的思想就是这样，它是遇到烦恼的时候，它是回光返照，「你从什麽地方来？」它只问它一句话就够了。

《愣严经》它在修无漏业、在抗拒烦恼的时候，这大家要了解一下。前面我们在修止观四念处，是跟烦恼正面冲突，在烦恼的作用当中，可以说跟它正面二个人，真妄交攻，正面冲突。本经它在修对治烦恼它不是，它是「回光返照，不随妄转」，这个地方大家要了解，这二个差别。

这个地方等于是赞叹，只有真实的回光返照，才能够远离世间的痛苦。所有的痛苦都是因为我们向外执取，向外执取以后就会产生一种攀缘心，满我们意的产生爱，不满意的产生瞋，而且这爱跟瞋就变来变去，有时候我们喜欢的东西变成瞋，我们不喜欢的东西变成爱，所以搞到自己很痛苦。我们必须要修无漏业回光返照，回到我们的本性，这才是所谓的「解脱之道」。

净业学园 58讲次 讲义117面

辛二、劝真修有益

前面一大科，佛陀讲到我们一念心性，非因缘非自然，即因缘即自然，所谓的即空即假即中的道理以后，佛陀讲到应该要真实的去观照，这个道理是让你观照的，不是只是了解而已，你要观照才有力量。

为什麽观照才会产生功德呢？这以下讲出一个譬喻…

举例显德

如摩登伽宿为婬女，由神咒力销其爱欲，法中今名性比丘尼，与罗睺母耶输陀罗，同悟宿因，知历世因，贪爱为苦。

为什麽要观照才有真实效果呢？这以下讲出它的例子

比方说，摩登伽女这个女众过去生是曾经做一个婬女，所以她本来多生多劫所熏习的烦恼的心是非常的粗重。回到精舍以后，佛陀以《愣严神咒》的力量，来消灭她的烦恼的现行。

蔼益大师说：咒力能够破除邪师，因为它有正气，而且她听闻佛法如理思惟以后，生起微密的回光返照，而断除爱欲的种子。所以在整个佛法当中，已经成就一个“性”比丘尼；“性”就是法性相应，或者说是圣道相应的比丘尼。也就是说她整个戒体是一种“道共戒”，因为成就圣道而成就戒体，我们又称为破结使的比丘尼。她本身没有真正出家，她只是因为“道共戒”，所以叫「性比丘尼」，她能够入能僧宝之数，但是不是真实的出家众。跟佛陀的儿子罗睺罗的母亲耶输陀罗，她们都能够在法会当中，同样的回光返照，而觉悟到过去生的生死因缘，所谓多生多劫的轮回之因，都是一念的贪爱当作痛苦的根本，也就是一念的攀缘心，才造成这麽多痛苦，本来是无一物，何必去惹尘埃？就是一念的攀缘才有这些问题。

结示劝修　一念熏修无漏善故，或得出缠，或蒙授记，云何自欺，尚留观听？」

佛陀就劝勉阿难尊者说：如果你能够依止现前一念性的微密止观，来修学无漏善，就是我们前面说的正念真如，一种回光返照不随分别，那你将来的功德就能够出离烦恼，甚至于能蒙佛授记，成就初地以上的功德。为什麽还自我欺蒙，尚且停留在观听当中呢？

“观听”指的是六根门头当中，这种见闻嗅尝觉知，这种向外的攀缘。

本经很强调「一念熏修」，蔼益大师也强调，一念熏修的可贵，来自于它一种真能破妄。

234我们举一个实际例子来说明，什麽叫真能破妄，什麽叫回光返照，一念熏修？比方说央掘摩罗尊者，他证得阿罗汉果以后，他老人家去外面托钵，托钵的时候，他到一个长者的家庭，长者很恭敬的把饭菜供养央掘摩罗尊者。但是这个长老就跟尊者说：我们家的媳妇今天生小孩，但是后来难产，这个小孩生不出来，现在非常危急，你可不可以告诉我一个安胎的法门，怎麽样把这个胎儿顺利生出来呢？

央掘摩罗尊者说：我从佛陀学佛以来，没有学到这个法门。这个情况很紧张，就用神通赶快跑回精舍，请问佛陀说：佛陀啊！有一个长者他媳妇生小孩难产，应该怎麽办？

佛陀说：你赶快回去告诉他，要他忆念：我从授戒以来，我都是护持不杀生戒的，叫他忆念这件事情。这时候央掘摩罗尊者就秉持佛陀的教法，就回去告诉他。这个女众正在危险的时候，

他就忆念，他自从受戒以来，都是很认真的来护持不杀生戒。结果生起一念的悲心，小孩就顺利生出来。

我们心中本来是有很多黑暗没错的，烦恼会障碍我们的光明，罪业也会障碍我们的光明。但是黑暗最怕的是光明，灯光一亮的时候障碍就破掉。当然这个地方就是你要忆念，就是你的心要产生一种观照，随着那个东西去观照，你只要生起一种观照，它就会产生功德。

西藏的上师曾经讲过一句话说：即便我们放纵烦恼一千次，但是也敌不过一次的观照。说：我过去一直放纵它，又放纵它...放纵一千次，但是只要你有一次的回光返照，你就可以消灭它。我跟烦恼打仗，我输你一千次都没关系，我只要一次成功，我就永远战胜它。为什麽？因为「达妄本空，知真本有」，因为烦恼是不真实的，它只就是一念迷情所显现一念的假相。所以一个人觉悟以后，你就永远不会颠倒。

所以佛陀一再强调「一念熏修」，虽然时间短暂，但是它是一种真实的力量，妄想在心中虽然缠缚了多生多劫，毕竟它是虚妄的。比方说，「千年暗室，一灯即明」，这个房间有一千年的黑暗，但是你只要一刹那的时间就可以让它光明。这个地方，
佛陀强调因为你的熏修是真实的，烦恼是虚妄的，所以就有出缠、授记种种的功德。这个地方是劝勉我们实际的去修学的功德。

乙二、示不生灭为本修因妙三观门

蕅益大师把《愣严经》正宗分成六大科，前一大科是「显如来藏妙真如性圆三谛理」，这个地方是讲到我们众生本俱，诸佛所证的一念心性，当下就是随缘不变，不变随缘的道理。也就是说前面这一科，把现前一念心性的真实相标出来，就说明了整个《首愣严王》三昧的一个所观境出来了，我们一个修学的目标，我们一个安住的处所“所观境”。这以下的以「不生灭心为本修因妙三观门」，就说明了一个能观的智慧，我们应该怎麽样，用什麽善巧方便来趋向我们的目标，趋向我们的所观境。前面一科是所观境，这一科是能观智。我们可以这样讲，前面是一个如如理，这个地方是一个如如智。

解释标题　示不生灭为本修因妙三观门

显示不生灭，这个“不生灭”就是指的众生本俱的一念心性，因为它能够远离对待，达妄本空，知真本有，所以叫不生灭。“本修因”就是当作整个根本起修的真因，因为依止不生灭之真因，才能够契证不生灭的果觉，依止不生灭当作我们修行的一个依止处。

从一个不生灭的心性当中，来修起空假中三观的智慧。那麽这三观的智慧，为什麽叫妙呢？“妙”是指的不可思议，因为即此一念能念的心中，当下俱足即空、即假、即中三观的智慧，所以叫作“妙”；也就是说依止一心三观而照了一境三谛，最后悟入不二法门，所以也叫作“妙”。

从圆教的角度，从最出初的发心乃至于究竟的佛果，都是以一心三观，来照一境三谛，所以整个圆教都是微妙不思议的法门。这当中以空观来破除烦恼障，成就般若德；以假观来破除业障，成就解脱德；以中观来破除报障，成就法身德。所以在因地叫做三观，在果上就成就三德，而因果相随顺，这就是整个三观的内涵。

(分二：丙一、为当机示圆通本根。修学圆通的下手处　丙二、为末世示道场方法
因为末法时代魔障特别多，应该怎麽样来结界，来授持神咒，来破除内外的障碍。前面一科是正修，这一科是破障)

丙一、为当机示圆通本根。

“当机”就是阿难尊者，“圆通本根”就是圆融通达一个修学入门的处所。因为阿难尊者过去生的习气一向多闻，所以在六根当中，他对这个“闻”有特别的相应。所以佛陀在整个二十五圆通当中，就选择了耳根圆通，使令他能够从闻下手，而返闻闻自性，回光返照，找到自己的本来面目

(分二：丁一、叹领述请。丁二、宣示法义)

首先一段是“叹领述请”阿难尊者赞叹佛陀，赞叹法的殊胜。而且他表示领会的前面一科的道理，最后请佛陀开示修学方法。

丁一、叹领述请

当机领悟
阿难及诸大众，闻佛示诲，疑惑销除，心悟实相，身意轻安，得未曾有。重复悲泪，顶礼佛足，长跪合掌而白佛言：

这段是阿难尊者听了前面一科以后，他的一个心得。

阿难跟整个法会大众，听闻佛陀前面所说的，现前一念心性即空、即假、即中的道理以后，他有以下的功德，他把它表达出来：第一个、疑惑销除，佛法当中产生真实的信心。在大乘佛法最重要的信心就是「达妄本空，知真本有」，知道我们一念心跟诸佛的心是没有差别的，只是我们有一念虚妄的迷情，就产生虚妄的烦恼，招感虚妄的果报如此而已，所以他对成佛的信心非常的坚定。

第二个(讲到他智慧的理解)、心悟实相。他对这一念心性当体即空，我们这一念心是本自清净，是离一切相的；这一念心性当体即假，它又俱足无量无边的功德，它是即一切法的；当体即

中，他知道这一念心是空有同时，空有无碍，对这一念心的真实相貌，产生了理解，所以感到身心轻安。

「身心轻安」蔼益大师说：什麽叫身心轻安？因为他能够调伏麤重障故。我们一般人感到心有千千结，因为我们心中很多的相，向外攀缘以后，得到很多的我相、人相的执取，就感到很粗重。

阿难尊者他真实体悟到，其实相是虚妄的，只有心的性体是真实，所以他把这些相完全放下，就感到很轻松、很安稳。而这种感觉是得未曾有，因为他过去从来没有听过这样的道理。所以再一次的感到非常的悲痛。这地方的悲痛，是他过去无始劫以来心随妄转，认贼作父，枉受轮回。一方面顶礼佛足，长跪合掌，而白佛言：

他讲出三段的文...

赞叹感恩

「无上大悲清净宝王，善开我心，能以如是种种因缘，方便提奖，引诸沉冥，出于苦海！

这一段是赞叹佛陀的殊胜

「“无上”指的是究竟圆满，因为菩萨也有悲智的功德，只有佛陀称为“无上”；“大悲”指的是佛陀以同体的大悲的悲心；“清净”指的是一种智慧。

俱足无上慈悲跟智慧的法王，能够以种种善巧的譬喻跟法义，来开启我的内心，又能够以种种染净的因缘，因为一念的向外攀缘，创造了杂染因缘，也因为一念觉悟的回光返照，而成就清净的功德。

佛陀以这种向内向外，种种差别的因缘，来鼓励我生起修学的信心，我虽然无始劫来放纵我的妄想，但是我随时可以回光返照，随时可以成佛。这给凡夫的菩萨很多的信心，方便提奖，来引导我们这种沉沦的众生，出离生死苦海。

这一段是赞叹佛陀的善巧方便。

修证须门

世尊！我今虽承如是法音，知如来藏妙觉明心，徧十方界，含育如来十方国土，清净宝严妙觉王刹。如来复责多闻无功，不逮修习。我今犹如旅泊之人，忽蒙天王赐与华屋，虽获大宅，要因门入。

这个地方是希望佛陀能够告诉他一个方便的修学法门。

世尊！我虽然能够承蒙前面的如是法音，虽然知道我们众生本具的一念心性，它的体性是清净本然周徧十方的（这个讲到如实空义），但是它如实不空的作用，却含育十方如来所成就的四种国土。

古德把十方国土，把它判作凡圣同居土，清净是方便有馀土，宝严是实报庄严土，妙觉王刹是常寂光净土。一念心俱足整个十法界的依正诸法。

如来也多次的诃责我，只有多闻而不生起观照，是不能产生真实受用的，只有信心是不行的，要产生观照；不逮，就是不及，不及真实修习的功德。我跟一切众生就好像在外面流浪的人，整天在外面流浪受着风吹雨打日晒的痛苦，突然间有人送我一个房子来当作一个依止处。受天王(佛陀)送了一个华丽的房子，这房子里面有很多很多的珍宝，但是要有一个门才能够进去，才能受用。房子给我了，但是我应该怎麽进去，来受用这里面的功德呢？

求佛指示

惟愿如来不舍大悲，示我在会诸蒙暗者，捐舍小乘，毕获如来无馀涅盘本发心路。令有学者，从何摄伏畴(彳又)昔攀缘，得陀罗尼，入佛知见！」作是语已，五体投地。在会一心伫佛慈旨。

这一段就正式的祈请，所谓的三观门

惟愿如来能够不舍离大悲心，来详细指示我及法会当中，对整个《首愣严王三昧》圆顿止观，尚且昏蒙不觉者，使令我们能够舍弃小乘之法，而究竟获得大乘的无馀涅盘。整个过程当中它最初的下手处，知道这个下手处使令这些初心有学之人，应该怎麽摄伏畴昔攀缘，这当然是关键，所对治的就是能够去摄受降伏，我们过去生当中的攀缘。

“攀缘”蔼益大师解释，是六根门中念念分别的习气。六根接触六尘的时候，就产生一种分别、想像，这个人怎麽样，那个人怎麽样，其实都是我们想像出来的。我们自己想像，然后自己去受用自己想像的东西。那应该怎麽办呢？要「得陀罗尼，入佛知见」。“陀罗尼”是总持的意思；“入佛知见”是一种功德相，破除无明证得初地。
蔼益大师说：以“一心三观”的大总持门，来悟入“一心三智妙觉佛果”这个就是「得陀罗尼，入佛知见」。

作以上的言词以后，五体投地在法会当中，这时候与会的大众，一心一意的期待，佛陀慈悲的开示。

这段的经文「叹领述请」它的意思就是说：比方说，前面讲到佛陀送给我们一个很好的琴瑟琵琶，一个很好的乐器，这个乐器的确是做得非常的精妙，能够弹出很好的音声，但是你必须有一个妙指，你要知道怎麽弹。比方说我们每一个人都有心性，我们都知道我们心性，俱足无量

无边的功德，等待我们去开发，但是怎麽开发呢？我们要怎麽弹才能够把这琴瑟琵琶，这个音声把它表现出呢？就是最初的下手方便。
235这一段古人说：「宁可千世不修，不可一世着魔」。

凡是刚开始修学的第一步是很重要的，你第一步走错了，你后面再来改，再来忏悔，就非常麻烦，因为先入为主。有一个钢琴老师，他收学生的时候，他问你一句话：「你有没有学过钢琴？」你说你没有学过，收你一千块；你说你学过，收你二千块。因为你学过以后很难教你，你那些不好的手势都养成。

所以我们成佛之道，最好是你一开始就要走对，不要说走得不好再来回小向大，再来搞来搞去，七弄八弄再上去，那就很不好，你一开始就上高速公路，就上得非常正确。

所以这个地方阿难尊者的观念就很对，他了解道理以后，他请佛陀开示，我应该怎麽踏出第一步才是正确的，它的道次第是什麽。第一步走对，你后面就步步对，你第一步走错，后面就步步错了。
丁二、宣示法义
如来正式的宣说指示修学之法，及入门之义。
(分二：戊一、经家叙意。戊二、如来正说)
戊一、经家叙意
结集经典的人，叙述佛陀含意。
标所被机
在会安心　尔时世尊，哀愍会中缘觉声闻，于菩提心未自在者。
阿难尊者祈请以后，这时候佛陀的心情是怎麽样？结集经典的人把它描述出来。

世尊听了阿难尊者的祈请以后，他生起悲悯心。这地方包括对二种人的悲悯：第一个、一路以来只修学声闻缘觉的小乘之人，他对整个现前一念心性，即空、即假、即中的道理明白以后，他发了菩提心，回小向大。第二种人是对初心的菩萨，初发心的也明白这个道理。总而言之，这二种人都是对菩提心还没有真实很坚固，可能会退转。这指的是在当时与会大众，包括二乘人也包括初心的菩萨。
当来发心　及为当来佛灭度后，末法众生发菩提心。

一方面，佛陀在开示这个法，也考虑到生长末法时代，而发起菩提心的初心菩萨。佛灭度以后，正法一千年，像法一千年，末法一万年，我们现在进入末法时代。

末法时代是什麽意思？简单的讲有二种意思：第一个意思，外在的环境是魔强法弱的环境，你所接触的外在人事，都不随顺你修学圣道。你要生长在正法时代、像法时代，你在外面走一圈，对你修道没什麽太大影响，到末法时代，你到外面走一圈以后，对你修行会产生障碍，因为它诱惑的因缘多，障道的因缘多，鼓励你修道的因缘薄弱。所以从外境的角度，魔强法弱。

第二个从内在的根基来说，障深慧浅，我们之所以会生长在末法时代，去佛久远，表示我们的烦恼障业障很重，智慧的善根也比正法时代、像法时代的人浅薄。
从内因为缘的情况之下，构成了末法。
示所说法　开无上乘妙修行路，宣示阿难及诸大众：

佛陀为了末法时代，跟前面正法时代的二乘跟初心菩萨，开示整个妙修行路。就是一心三观照一境三谛，来宣示阿难尊者及诸大众。

这个地方讲到菩提心，菩提心古德解释有二种：一个“愿”菩提心，一个是“行”菩提心。“愿”菩提心，他基本上只是停留在信解，他的菩提心基本上还没有调伏心中的攀缘，所以是容易退转的，所以叫「慧自在」。到了“行”菩提心的时候，他的菩提心有无漏的戒定慧摄持，他没有攀缘心的障碍，所以他的菩提心是坚固的。

这以下，佛陀针对这些菩提心还没有自在的人来发明这以下的道理。就是这个人还搞不清楚状况，这个家找到了，不知道该怎麽办的。
戊二、如来正说　正式宣说圆顿止观的方法
(分：己一、总示因心　。己二、别显修证)
己一、总示因心　先作拢总的指示，因地发心的相貌
(分二：庚一、正明二义。庚二、决通疑滞)
庚一、正明二义。正是说明二决定意(辛一、总徵。辛二、别释)
辛一、总徵

「汝等决定发菩提心。于佛如来妙三摩提不生疲倦，应当先明发觉初心，二决定义。云何初心二义决定？」
汝等是包括与会的大众，也包括末法时代的初心菩萨。

说：你决定要发起菩提心，你真实的要追求上求佛道，下化众生来修菩萨道，成就无上菩提之果。对十方如来所成就的妙三摩提，“妙三摩提”就是《首楞严王大定》，也就是我们前面说的一心三观，照了一境三谛。

你能够生起精进勇勐之心，这时候你应该要先明白一个道理。明白什麽道理呢？先明白「发觉初心，二决定义」，当你发起觉(菩提)最初的那一念心，你一定要产生二种决定的理解。

什麽是「初心二决定义」呢？

“决”一种抉择的意思，智慧的观察；“定”是种决定的理解，不能改变；“义”就是义理。你在刚开始修学的时候，你要去好好的观察这二种的道理，而生起坚定的理解，来当做你修道的基础，所谓的「道前基础」。

佛陀在讲修行的时候，他先一个总相的说明，道前基础，好像盖房子先把基础打好，然后再盖一楼二楼。

辛二、别释 个别解释二决定义

(分二：壬一、应审观因地发心。壬二、应审详烦恼根本)

壬一、应审观因地发心 在修学圆顿止观之前，应该审查观照，你这一念心是真实的还是虚妄的发心

(分二：癸一、总劝审观。癸二、正示审观)

癸一、总劝审观

审观发心

阿难！第一义者，汝等若欲捐舍声闻，修菩萨乘，入佛知见，应当审观因地发心，与果地觉为同为异？

佛陀招呼阿难说：第一个决定义就是，你跟一切众生要真实的舍离二乘的修学方法，而发心修学菩萨乘，来圆满自利利他的功德，最后成就诸佛所证的，所谓的“圆三谛理”。你应该好好审查你因地的发心，跟诸佛果地的觉悟，是相同还是不相同；你刚开始在因地所发心的是真实的，还是虚妄的？

劝修无生　阿难！若于因地，以生灭心为本修因，而求佛乘不生不灭，无有是处！

假设我们因地的发心是追求一种生灭心，心本来没有生灭，但是你心中产生一个相以后，就生灭。你心中去追求外相，追求来生的福报，追求今生的福报，你心中追求一个有为的事相，这个就是一种生灭心。

心本来是没有生灭，但跟相结合在一起就变成生灭，你当作这样子是一个最初的发心的话，而最后你是追求诸佛一种不生不灭的功德，那是不可能的，因果要相应！

有一个西藏上师说，我们整个成佛之道，最初一念发动的力量，是从菩提心发射出来的，你最后的成果还是回到这一念的菩提心。你就知道这个菩提心有多重要，它身为一个整个修学的发射点，最后还是回到这个点，它等于是整个修学的一个根本。

有一个人问一个凋塑大师，他就站着看这凋塑大师做凋塑。本来是一个木头，凋塑大师拿这一个刀子，就这样左砍一刀右砍一刀，诶！七砍八砍就把这马的头划出来了，二个眼睛炯炯有神；诶！再砍一下，马的四只腿也把它做出来了，脚看起来是栩栩如生，最后尾巴也出来了。这旁边的人就问他说：这本来是一块木头，你怎麽就能把它做成马呢？凋塑师说：其实我心中是先有个相，我心中是先有一个马的相状，然后才把这个马凋出来。

我们做什麽事，都是心中有一个愿景，你心中设定一个目标以后，你大概所有的修行都往那个方向汇归。你今天是想一个马，最后你不管怎麽做，它一定还是个马，不可能变成一只狗。你今天发愿做一个人，你所有的修行，全部都往这方向走。

蔼益大师讲：你发心为菩提，一切法趋菩提；发心为名利，一切法趋向名利。

这个地方就是说：你刚开始第一个，你为什麽要修圆顿止观，你的目标在哪里？因为它会构成你未来整个修学的一个方向。这个地方是很重要的，你一定要以不生灭心，来当做你发心的地方。

癸二、正示审观

正式来观察生灭心跟不生灭心的方法，应该怎麽判断？什麽是生灭？什麽是不生灭？

(分二：子一、立喻。子二、示法)

子一、立喻

有作必坏

以是义故，汝当照明诸器世间可作之法，皆从变灭。阿难！汝观世间可作之法，谁为不坏？

这以下佛陀讲出一个譬喻说什麽是生灭，什麽是不生灭。

也是因为这样的一种因果相应的缘故，如是因、如是果的缘故，你应当好好的去观察明了这一切有为的器世间，包括万事万物。只要是可做之法(有为的)，他有生住异灭，有生起、有变化、有消失，只要有生起变化消失的，最后一定会变化就会消灭。这些有为的可做之法，到底有什麽东西是不灭的呢？

你看房子盖了几百年后，这个房子消失掉了，一棵树生起来，没有多久这棵树也消失掉，这是生灭法。

无作不坏

然终不闻烂坏虚空。何以故？空非可作，由是始终无坏灭故。但是我们终究没有听闻，虚空有烂坏的情况。为什麽这样讲呢？因为虚空是不能创造出来的，它本来就没有生，自然就没有所

谓的变化，最后也就不会消失掉。
　　这一段，溥益大师他讲到一个观念：他这句话的观念在「汝当照明」这四个字。

藕祖说：佛法的修学在于内心的觉悟，而这个觉悟一定要你自己去观照，别人不能取代你。你看佛陀说「汝当照明」，你应该要好好的去观察，不是我帮你观察，是你自己要观察，观察什麽是生灭的，房子是生灭的、树是生灭的、但是虚空是不生灭的。一种是可造作的，一种是不可造作的，先把这个观念找出来，而且这个观念是你自己要去观察。
　　子二、示法 这地方的譬喻就正式的把它显示在我们的五蕴身心，什麽是生灭，什
　　麽是不生灭。把前面的譬喻，把它显示在身心世界。
　　(分二：丑一、简妄生灭相合可作喻。丑二、依无生灭性合虚空喻)
　　丑一、简妄生灭相合可作喻 拣别虚妄的生灭它来合前面，可作之法的譬喻。
　　(分二：寅一、指妄总标。寅二、约义别释)
　　寅一、指妄总标
　　四大之体　则汝身中坚相为地，润湿为水，煖触为火，动摇为风。

这个地方跟前面有关系，就是观相元妄。只要你心中有一个相状，追求一个我相、追求一个人相，这个都是生灭的。

比方说：我们现前的色身，这种坚固之相是地大，包括肌肉筋骨；湿润之相是水大，包括我们的津液、精血；煖触之相是火大，包括我们的燥热温度，动摇之相为风大，包括我们气息的运转。
　　纠缠成浊
由此四缠，分汝湛圆妙觉明心为视、为听、为觉、为察、从始入终，五叠浑浊。

由此四大相互的缠绕，交互的作用而产生一个色身。说：你的内心世界是清净本然，怎麽就有色身呢？就是你一念妄动以后有四大，有四大以后相互的作用，就变成一个色身。有了色身以后就「分汝湛圆妙觉明心」，就产生了区隔，六根的作用就把我们不生不灭的本性相结合，就产生了六根的作用。就分成在眼叫作视、在耳叫听、在身叫觉、在意根叫察。从最初的流转到最后的成佛，就构成一种五重的浑浊之相。

我们一念心性，因为一念的妄动而产生第八识的相分(四大之相)，而这相分的牵动就产生第八识的见分，而构成一个生灭与不生灭和合的阿赖耶识。这就是因为我们追求相状，就构成一个生灭的开始的阿赖耶识。
　　寅二、约义别释 (分二：卯一、通示浊义。卯二、别解浊名)
　　卯一、通示浊义 先拢总的解释污浊之义。前面说「五叠浑浊」我们身心世界有
　　五重的浑浊相状。
　　法体圆明
云何为浊？阿难！譬如清水，清洁本然，即彼尘土灰沙之伦，本质留碍，二体法尔，性不相循。

什麽叫做污浊的涵义？阿难！比方说，有一盆清澈的水，这个水的本质是清洁而没有污垢的，本来就清洁的。
　　溥益大师解释说：这清洁的水比喻的是「法性的五蕴身心」。
　　清洁本然，即彼尘土灰沙之伦，本质留碍

就在这清洁的水旁边有一个大地，这大地上有很多的泥土灰尘细沙之类。这是比喻九法界虚妄的五蕴身心。尘土灰沙这一类的东西它的本质是障碍的，也就是说清水跟沙土这二种本质，是不互相随顺的。因为一个是无障碍的，一个是障碍的；一个清净的水，一个是有障碍的沙土。
　　先讲出这种差别，以下再讲这二个之间的相互作用
　　因执成碍
有世间人，取彼土尘，投于净水，土失留碍，水亡清洁，容貌汩(巛メ)然，名之为浊。汝浊五重，亦复如是。

这时候有一个人，他把地上的泥土跟灰尘拿起来，就把它投到清净的水中，这时泥土跟水就溷为一体，这时候会产生什麽样的作用呢？尘土失去了它的一个障碍的体性，因为尘土跟水在一起，它多少也能够流动，清澈的水也失去它清澈的本质，它的容貌开始变得昏暗，变得迟钝，这个就是污浊的含义。而我们身心世界五重的污浊，亦复如是。

这一点在整个修行当中是很重要的，当我们在了解我们身心的污浊的时候，从佛陀这一段经文来看，就是说：所谓的“污浊”是我们本来是一个乾净的水，后来丢了泥土下去，把二个搅拌以后，水跟泥土溷合以后变成污浊；本来是一盆乾净的水，后来把它丢泥土下去。
　　236溥益大师解释说：其实这个意思就是，清净的水也就在污水当中。

我们的五蕴身心的确很污浊，但是你离开了五蕴身心，你绝对找不到那真实心性，你找不到！因为五蕴身心现在跟你的清净本性二个溷在一起，我中有你，你中有我，清净的水当中有泥土，泥土堆当中也有清净的水。

这话什麽意思？我们起的一个贪欲的烦恼，或瞋恚的烦恼，这个烦恼当中其实有清净的本性在里面，清净的本性也有烦恼在里面。

佛陀在讲一个观念，什麽观念？

从本经的角度，它不强调断烦恼，断烦恼就完了！你看小乘讲断烦恼，大乘佛法非常反对讲断烦恼。小乘佛法动不动就把第六意识给灭掉，你第六意识会起烦恼、会打妄想，我就从现在开始什麽都不想。其实不是这样子，因为你那污浊的水里面，有清净的水在里面，这很容易错损菩提，大乘佛法是讲「转烦恼」。

诸位要知道这个“转”跟“断”是不一样的，烦恼起来你要转它，转念念佛或者回光返照，「你从什麽地方来？」把烦恼的势力转到去拜佛，转到对诸佛菩萨的皈依，对众生的悲愿，这个是个“转”字。 这个地方大家要掌握这个思想。

所以为什麽我们这个地方讲「不迷、不取、不动」，第一个、“不迷”回光返照，然后再把这烦恼的势力转到三宝的势力去。

佛陀解释这“污浊”的意思，蔼益大师说：这一段经文的重点在「清净的水全部都在污水之中」，你把污浊的水灭掉了，清净的水也没有了。

佛陀前面在讲理想化佛性的时候，我们这一念心是「何期自性本自清净」，但讲到现实面讲到人性的时候，佛陀说：我们这一念心是「真妄和合」，真中有妄，妄中有真。那我们怎麽去转，这以下的方法就很重要，怎麽转烦恼成菩提？

净业学园 59讲次 讲义121面

卯二、别解浊名

本经在整个大乘佛法当中它的一个定位，古德说是，开悟的《愣严》、成佛的《法华》。整个修学过程都是要依止《愣严经》来大开圆解。从开悟当中我们才能够真实掌握整个修学的方向。《愣严经》是开悟，那它所悟的道理是什麽呢？

我们可以从二个地方来说明，就是“内外”“真妄”这二个方向来加以说明。

首先我们讲到“真妄”的问题

佛法它的确是有一种真实的功德，跟一个虚妄的相状；真实的功德跟虚妄的相状，其实主要的是由我们一念心来决定的。这个怎麽决定？这就讲到内外的问题，我们一念心跟外境接触的时候，当我们是向外攀缘的，那当然就是虚妄；我们能够回光返照，我们就安住在真实。所以古人说：真跟妄是不隔一条线。因为真实的功德也是它，创造虚妄的、创造痛苦的也是它，就在你一念之间。

所以本经，基本上它的基本思想就是「回光返照」正念真如，安住在一种真实的功德。也就是说，我们刚开始修学，你一定要把整个修行的方向要确认。古人说：你要认清路头。你未来的路走得是快是慢，这个都无所谓，但你一开始方向走错了，你一开始就向外攀缘，那你后面的修行全部完蛋了！依止生灭心为本修因，整个功德都是生灭都是虚妄。所以说在修学的过程当中，本经可以确认一个佛弟子一个很正确的，很真实的方向，这个是很重要的。

卯二、别解浊名

这一科是个别解释，在我身心世界，这个五浊的一个差别名称。“浊”的意思，前面有讲过，浊有二层意思：一、染污义，我们这色受想行识，产生了一个干扰，会染污我们的心性。二、障碍义，它会障碍我们内心的功德，使令内心的功德不能显发出来，所以叫做“浊”。

(分五：辰一、劫浊。辰二、见浊。辰三、烦恼浊。辰四、众生浊。

辰五、命浊)

五浊刚好是配五蕴：由色蕴产生劫浊，乃至于识蕴产生命浊，由五蕴而引生五浊。

辰一、劫浊

劫浊是依止色蕴而生的；“色”是包括一切有执碍的色法，包括内五根外六尘。我们于色蕴的执取，而创造了劫浊。

阿难！汝见虚空徧十方界，空见不分，有空无体，有见无觉，相织妄成，是第一重，名为劫浊。

阿难！汝见，“见”指的是第八识的见分，其实这个“见”包括了整个见闻嗅尝觉知，整个六根明了的功能；“虚空”指的是第八识的相分，所见一切的色身香味触法，一个是能见，一个是所见。这二个其实每一个都普遍在十方世界当中的。这二者的关系是怎麽样呢？是空见不分。也就是说空中有见，见中有空，它们二个不可以分开的，彼此也没你我的边际。当我们的心去攀缘虚空的时候，我们不能够说，这是见，这是虚空，其实二个是不可分开的。

「有空无体」如果单单只有所见的虚空，而没有能见的见，那麽虚空之相是不能显现出来的。同样的道理，「有见无觉」如果单单只有能见的见，而没有所见的虚空，那麽能见的功能也不能够显发。所以它们二个必须「相织妄成」，空跟见必须要相互作用，就像一个经线，一个纬线，一个纵一个横，二个才能构成一个时空的相状。这就是我们一念心性当中，产生第一重的污浊之相，名为“劫浊”。

237这段经文主要的意思是说：我们修菩萨道，你说拜佛是谁？当然还是我们这一念心在拜佛

；你去布施，布施当然不是你身体可以布施，是你那一念心布施。

你的心态是很重要，心态决定你的状态，你用什麽样的心态来布施呢？你用什麽样的心态来念佛，就影响的你整个修止的功德，是真实是虚妄。

在本经当中就是说：你整个修行的起跑点，第一个出发点是很重要，你起跑点错了，你整个后面前全部错了，你要依止不生灭因为本修因。在讲不生灭心之前，佛陀先讲什麽是「生灭心」？

假设我们今天所做的一切，都是为了色身来做出发点，我为身体健康去拜佛，我为身体健康去持戒，那你就完了！成就一个劫浊，因为这劫浊是色蕴，你的心跟着色蕴在动。我们每一个人出生，一定有一个色身，这个色身没有错，色不迷人，人自迷，色身是没有错，但是你执着色身的时候，你被色身所转，那麽你就构成我们内心当中第一层的劫浊。

“劫浊”是什麽意思？

就是一种时空的障碍。我们生命本来没有过去，也没有现在，也没有未来，也没有所谓的极乐世界、娑婆世界这种空间的障碍，但是我们对色法的执取以后，这个障碍就产生了。我们迷执整个色蕴，使令我们在身心世界，产生时空的障碍，而诸佛菩萨因为超越了色蕴，所以他没有劫浊的问题。

这个地方先把我们要远离的，第一重的障碍劫浊破坏，当然就是要远离色蕴的执取。

辰二、见浊。

“见”我们凡夫的种种知见，以我见为根本。“我见”是怎麽产生的？从“受”，我们的那一念心跟外境接触的时候，产生一个领纳的功能，这种感受就产生我们内心当中的我见。

汝身现抟四大为体，见闻觉知，壅令留碍，水火风土，旋令觉知，相织妄成，是第二重，名为见浊。

佛陀说：正如你阿难，比方说你的色身是抟四大为体，“抟”，假借。是假借地水火风来当作自体，有地水火风就有色，有色身就会产生一种对心性的隔碍的作用，而分成了见闻嗅尝觉知六种明了的功能。由于内心的四大引生了六根，有六根就会产生「壅令留碍」。“壅”，阻塞的意思。由于六根的相互作用，使令我们一念心性产生阻碍的作用，比方说：我们眼睛只能够看，我们耳朵只能够听，而圣人的六根是互用。因为我们凡夫对整个六根的感受，坚固的执取，而产生了一种障碍，「水火风土，旋令觉知」，地水火风四大，它是无情之物，但是和心性的作用，它就能够转变成一个有知觉的众生。所以「相织妄成」，238因为有知觉的心识，跟无知觉的四大相互作用，就产生我们内心当中第二重的污浊，叫做「见浊」。

“见浊”开出来有六十二种邪见，但是以我见、身见为本。

这地方是说：我们一个有情众生，我们有了色身，就会有感受。前面色身是最粗的，色身是一个色法，这以下就是心法。感受会影响到我们身见，影响到我们的我见。

按古德的意思，古德的开示他有一个道理说：

一个人福报大，他一生快乐的感受会多，他一天当中，他眼睛所看到的都是他欢喜的，他耳朵听到也是他欢喜的，身体所接触的也是他如意的。一个人老是活在安乐的感受，这个人我执、我见会特别的重，我执会很大。

相反的，你生长在一个卑贱的环境，比方说你变一只蚂蚁，你看到人就怕，你接触的环境都是不如意、都是障碍的，你的自我意思相对比较小。你做一个大国王，你那个“我”就特别大。

为什麽呢？因为“见浊”是由感受，感受形成的。

你看我们以前古代的社会，我们的生活环境相对比较差，所以快乐的感受较少，所以人会比较认命。现在大家追求幸福，追求安乐的感受多了以后，现在大家自我意识强，动不动就要抗议啊，表达自己的看法。所以说，我们的知见，这个“我见”的确受了感受的影响。

我们因为有感受，就从一念清净的本性当中，产生一个自我的想法出来，感受引生见浊。

辰三、烦恼浊

烦恼浊是由想蕴引生的；“想”的意思就是，于境取相，施设名言。我们的心跟莲花的境接触的时候，本来这莲花是属于外面的莲花，而这时候我们于境取相，心中也出现一个莲花的影像。然后我们说这莲花很漂亮，它很光明...就施设了很多的名言，第一个产生相状，第二个施设名言，就带动很多的贪爱、瞋恚的烦恼出来。

又汝心中忆识诵习，性发知见，容现六尘，离尘无相，离觉无性，相织妄成，是第三重，名为烦恼浊。

佛陀说：比方说，你阿难心中，你这一念心有三种的功能：“忆”回忆过去，回忆过去曾经做过什麽事情；“识”是对现前境界的分别，指的是现在；“诵习”是对未来事情种种的想像跟期待。过去、现在、未来，都是由想来引生的。

「性发知见」六识的了别性，要产生明了功能，它必须要依托六根，才能够产生心识的想像。

想像会有麽样的结果呢？「容现六尘」，六识依止六根，它去攀缘六尘的时候呢...这六尘本来是外在的境界，我们内心本来没有六尘，但是经过六识的种种想像，它就能够容纳、能够显现六尘的影像在心中。经过想像就能够转外在的尘相，而转成内心的尘相。

「离尘无相」六识离开所了别的六尘，六识的了别作用就不能生起了。「离觉无性」相同的道理，六尘离开了能了别的六识，那六尘的尘相也不能显发。所以它们二个必须「相织妄成」，239六识的了别跟六尘的境界，它们二个要互相的作用，所谓心识攀缘六尘，引生想像，这样子才能构成第三重的污浊之相，名为「烦恼浊」。

我们一个人的烦恼，说：你这个人为什麽烦恼呢？为什麽他烦恼很轻，你一天到晚起烦恼，他不起烦恼呢？

一个人烦恼很重，就是你想像力丰富，你想太多了！我们不能说外境给我烦恼，不能这样讲！如果外境给我们烦恼，那麽我们大家生活在同一个环境，应该起同样的烦恼才对。因为我们接触是同样环境，我们住在同样的地方、吃同样的饭菜、去同样的地方做早晚课，但是每一个人起的烦恼不一样，同样一个环境。
　　为什麽呢？因为你的想像力不一样。

比方说：有一个老母亲，老母亲有二个女儿，大女儿是卖雨伞的，小女儿是卖冰棒的。这个母亲，天气好，太阳出来的时候，她一想到她大女儿就很痛苦，糟糕了！我大女儿天气这麽热，雨伞卖不出去了。过了几天，下大雨的时候，她又想到她小女儿，糟糕了！天气下雨了，我女儿这冰棒也卖不出去了。所以她整天很痛苦，出太阳也很痛苦，下雨也很痛苦。后来有人跟她讲说：你不要这样想，你换个角度，出太阳的时候，你想着你的小女儿，冰棒卖得不错喔！下雨天的时候，你就想到你的大女儿，哦！这雨伞可以卖得不错啊！你整天就会很快乐。

这个道理就是说：我们内心跟外境接触的时候，第一刹那是感受，感受的时间是很短的，那是一种直觉，但是当我们第六意识想像以后，你后面的心情就受你的想像来主导。

每一件事情都有它正面的思考跟反面的思考，没有一个例外，有黑的就有白的。我们是生长在一个对立的世界，只有佛陀祂能够离诸对待，超越了对立的世界到一真法界。

有为诸法，没有绝对的好，没有绝对的坏，如果你能够告诉我，有一件事情是绝对的好跟绝对的坏，那就破坏整个佛法说的二分法的对立世界。不可能！所以说，我们今天的情绪，是受了想像的影响，不是外境，外境的时间非常的短，那是种直觉而已。

《唯识学》它是怎麽形容第六意识的想像力，它说：「动身发语独为最，引满能招业力牵」。

你一天当中的情绪是快乐是痛苦，第六意识想像力决定，你未来会造什麽业，也是由你想像力来决定的，整个五蕴身心当中最有主导性的就是“想”，它前面引导色蕴跟想蕴，它主导你的感受，它后面主导你的行蕴跟识蕴，通前通后。

本经意思它是破想，后面会讲到，《愣严经》它是，在凡夫位它不准你有任何的想像，以无念为正念，它认为凡夫的想像没有一件是好事情。它是先以无念为根本，然后再求随缘。当然我们刚开始先不要说无念，我们先做比较好的想像，正面的想像。

总而言之，这段的意思就是说：我们的烦恼是由我们的想像创造出来的。欸！你的烦恼从什麽地方来？就是你的想像力想出来的？你要这样子想你就起烦恼。你换个角度，欸！这个是我的善知识，你认为它是你的冤家，那你就很痛苦；你说：欸！这个是我的善知识，我必须靠他成就我的忍辱波罗蜜，那你就很高兴了。所以说境无好丑，就是你怎麽想像，它就变成什麽相貌。

“五蕴”古人讲一句话说：「生从识起，灭从色灭」，它的生起是由细到粗，最细的是识，先有识蕴，然后行蕴、然后想蕴、受蕴、再色蕴；一念妄动以后，一念妄动以后，刚开始是由识蕴生起，因为它最微细；但是灭除刚好相反，「灭从色除」，我们在对治的过程先破坏色蕴，再破坏受蕴，再破坏想蕴...，因为它一层一层，它是五层的，先破坏最外面那一层，就是色蕴那一层。所以这五蕴越往里面是越微细的，它是越深层的，越靠近心性。
　　240辰四、众生浊　讲义122面

“众生浊”是由行蕴引生的。什麽叫行蕴呢？我们内心当中有一种念念造作，一种生灭迁流的相貌，这个就是行蕴，这个就很微细。

又汝朝夕生灭不停，知见每欲留于世间，业运每常迁于国土，相织妄成，是第四重，名为众生浊。

又比方说：我们讲“朝夕”就是白天跟晚上。我们这一念心是念念的生灭，没有停止的时候，叫生灭不停。我们这一念心一天到晚在那边生灭，到底干什麽事情呢？

说是「知见每欲留于世间」，我们开始出生以后，我们心中就有一个知见，很坚定的想法，什麽想法呢？

我们总是希望能够留恋于世间当中，使令自己的寿命越长越好。内心当中有一个很微细的想法，总是希望这个生命能够相续下去，这个就是“行蕴”的相貌。

「业运每常迁于国土」，但是我们众生有一种业力，它会主导我们的色身经常舍身受生，迁变于不同的国土当中。

我们心中是想要活得长一点，但是业力却经常违背我们的心力，一下子把我们丢到人间，一下子把我们丢到蚂蚁去，一下又把我们排天上去，业力它是不管你的。

「相织妄成」，这个业力当然主导我们的色身，那我们内心当中是由行蕴来主导。所以色身跟内心的行蕴相互作用，就构成身心世界第四重的污浊相，名为「众生浊」。

“行蕴”若要按《唯识学》的意思，它是生死的根本。前面那个想像，是烦恼的根本，是比较粗。“行蕴”在《唯识学》它的名字叫「恒审思量」。就是我们内心当中对这个生命体有很坚固的执着跟爱着。我们“行蕴”的爱着生命很奇怪，我们不爱过去，我们也不会爱未来，我们只爱现在。这个“行蕴”很奇怪，你看《唯识学》怎麽说：它对这第七意识这个「恒审思量」说是「随所生所系」，随着我们业力在那里受生，我们的执着就在那个地方出现。

比如说：欸！你变成一只蚂蚁，这个蚂蚁的果报很差，你应该是不喜欢这个蚂蚁相，你应该让你自己早一点死掉。不对！你要杀牠的时候，牠也是怕，牠也不想死掉。比方说：极乐世界很好，我们读《阿弥陀经》的极乐世界，它的正报色身有五种神通，依报有七宝池八功德水、楼阁、宝树，那你应该会喜欢极乐世界啊！不对，却不是这样，一般人喜欢现在的生活。

我们对生命的执取是，随所生所系，我们只爱着现在，很奇怪！每一刹那都爱着现在，虽然所谓的现在也是变化，但它就是现在、现在、现在，就是爱着当下的生命，不管这个生命是快乐的，不管是痛苦的，我们内心对这生命有一种深深的爱着，希望它相续下去。

这样的一种心态，就是「众生浊」，这个很微细。我们一般人大概很难去观察到这一层，我们一般人大概是活在感受啦、想法啦、跟着感觉走啦，跟着你的想法走，大概是这样。

古德说：要会看得到你的念念迁流的执取，一定大概是要有禅定以上。我们现在的知道，叫做「比量」，依止教理而得知的。

辰五、命浊

241 “命浊”主要是识蕴引生的，内心当中一种生灭了别的作用，这主要是讲第八识。所以古人有时候把它说是：受蕴主要是前五识，由前五识引生的受；想蕴是第六意识；行蕴是第七意识；第八识是属于识蕴。

汝等见闻元无异性，众尘隔越，无状异生；性中相知，用中相背，同异失准，相织妄成，是第五重，名为命浊。

汝等众生，我们的见闻嗅尝觉知的这六根的明了功能，是「元无异性」，本来是一体的，本来是没差别的相状。我们前面说：「元依一精明，分成六和合」，它依体起用的时候变成六根，但是它摄用归体的时候其实就是一心性。

一念心性是怎麽产生六根的呢？

「众尘隔越」，一念心性因为受到外境的牵动(尘：指外在尘相)，比方说明暗，这种色尘的牵动；比方说，动静这声尘的牵动，所以把一念心性，就隔成了六种差别的功能，而产生了彼此的障碍。「无状异生」，所以心性表现在眼根就变成为见，在耳根名之为闻，乃至于在意根就名之为知，这六种作用。

这六种作用，六根的相互关系是什麽呢？

「性中相知，用中相背」，这六根在体性上，当它摄用归体的时候，在体性上是可以相通的；比方说：你耳朵听到佛法的音声，你是用耳朵在听，听到以后你很恭敬，你双手就知道合掌，心中就能够称赞佛陀。你奇怪，你听佛法是耳朵，怎麽会牵动到你的手，牵动到你的嘴巴呢？那就是六根它的内在有相通的作用。

说：你拜佛的时候用眼睛看佛像，你就很自然拜下去，你眼睛看是眼根，那你拜佛是身根，作用的时候，它的体性是相同的，是互相配合的，配合得很好。所以它性中是相知的，内在的体性是可以互相的了知，但是它外在的作用却互相独立。我们眼睛只能够看色尘，耳朵只能够听声音，其实在用中，是独立的。所以六根它有它个别的独立相，也有它互相的相通相。

「同异失准」，六根它们的关系，到底是相同还是相异，是很难有一定的标准。总而言之，「相织妄成」，六根的明了功能，跟六尘的尘境，交互作用构成我们生命当中，第五重的污浊相，名为「命浊」

「命浊」就更微细了，你更难了知它，那是内心当中一种了别的生灭相。在《唯识学》上说：「去后来先作主公」。这个明了性，它是最先来。

你是怎麼投胎呢?

你就是那明了的心投胎到父精母血的色身里面去，那一念心识来投胎，那一念明了心；但是走的时候，哪个明了心最后离开，它一离开的时候你全身就冰冷。当然这了别性它是受业力主导的，我们的业力主导命浊这阿赖耶识，到天上到人间去投胎，就构成一个所谓的「命浊」。

佛陀讲五蕴构成五浊，主要是要我们在修行当中，你尽量不要依止五蕴来修学，不要跟着它走。五蕴的功能是存在我们每一个人的心，它真的是有它的假名、假相、假用是存在的，但是你不能跟着它走，你依止它来当做你修行的本因，那就完了!

第一个、你的功德容易破坏，第二个、你的功德变成有漏。所以佛陀讲完以后，他就正式开示了，我们看下一段就清楚了。

丑二、依无生灭性合虚空喻

佛陀告诉我们说：你一开始起修的时候，不管你修布施、持戒乃至于念佛...等等。你要依止不生不灭的一念心性来修学，不要依止五蕴的作用来修学，这样子才能够来合前面虚空的譬喻

（分二：寅一、弃浊就清。寅二、以喻合法）

寅一、弃浊就清　就 随性的意思

要我们远离浊相来合清相。舍弃污浊的五蕴身心，来随顺清净的法性。

这二段经文很重要，整个修行的纲要都标出来。

我们一再强调，修行的第一步是很重要，你不要走错路了，后面再改来改去，什麼回小向大那就很麻烦。你一开始就走对，高速公路你一开始就走对了，走得慢走得快那是其次，一个人最怕就是走错路。古人说：我宁可千年不悟，我都不要一日着魔。因为你走错路很麻烦，因为你那习惯养成了，所以宁可不要修行，你也不要走错路。古人这样讲，我宁可千年不悟，他是一个非佛弟子，他没有走错路，他以后学佛还会更快，他很容易接受一个正确的思考。你的思考错误了，谁拿你都没有办法，要改都没有办法改，佛陀跟你讲都没有用。所以这个地方就很重要，要认清路头。

拣择真妄

阿难！汝今欲令见闻觉知，远契如来常乐我净，应当先择生死根本，依不生灭圆湛性成。

佛陀说：阿难！你现在想要在六根门头当中来修学，而你今天在前面经文一开始就问我说，是要成就如来所成就的「常乐我净」的大般涅盘的功德。你一开始问我的是成佛的法门，你没有告诉我说你要生天、或成就阿罗汉、或成就菩萨。你一开始就问我说，如何能够正确的走上成佛之道？那我就告诉你，你在修学的刚开始的时候，就很清楚的能够拣择，242什麼是生死的根本?

我们前面说过就是“五蕴”色受想行识，你要依止五蕴来修学，就带动了五浊，这个是整个生死的根本。应该你要能够从这个拣择当中，找到一个不生不灭，圆满湛然的体性，来当做你修行的因地发心。

这地方我们讲一下:

我们现在很冷静的来看我们的身心世界，有二种相貌都同时存在，一个我们叫做本来的面目，一个叫做现在的面目。说：我这个镜子买来的时候，刚开始是怎麼样，现在变成怎麼样，这二个都要清楚。

「本来面目」，『大乘起信论』叫“本来具”。我们原本的面目是清净本然，周徧法界，没有所谓的时间空间相，也没有烦恼相，也没有感受相，什麼相都没有，就是一个明了的清净本性，这是我们的本来面目。后来我们在三界一直打滚，打滚久了以后，就变成一个现在的面目，就是【大乘起信论】说的“熏习成”，经过无量劫六根六尘的相互作用，熏习成一种所谓的五浊的五蕴的身界，我们现在这二种相貌都有。

这个“五蕴身心”我们一般的执取，可以分成三种人：第一种人、他生命当中的执取，偏重在色蕴跟受蕴；有些人他对色身很重视，对感受很重视，生命的追求大概都活在是在滋养色身，追求快乐的感受。这种人大概他生命的层次不会太高。

第二种人、是比较好一点，他是活在想蕴，他对外在的感受澹薄，他有很多他个人的想法，活在自己想像当中。这种人已经比较属于知识份子，哲学家，都是比较追求心灵上的想像。

第三种人、是活在行蕴跟识蕴，这种人是很微细，一般是有禅定的人。有禅定的人，他对世间的五蕴他根本不看在眼里，那种禅定生起的那种殊胜的三昧乐，他对这世间的五蕴他没有什麼感受。但是他活在一种行蕴跟识蕴当中，他对内在的生命还是一种坚固的执取，这个是有禅定的。

但是我们在刚开始修行的时候，你尽量不要跟着你的感觉走，尽量不要跟着你的想法而走，你才能够达到成佛之道，就是你的方向要正确。

那我们不跟着五蕴而走，应该怎麼办呢?

依真修学

以湛旋其虚妄灭生，复还元觉，得元明觉无生灭性为因地心，然后圆成果地修证。

你一个生死凡夫，你刚开始修学的时候，你的生命世界有二个情况：一个是不生灭性，一个是生灭的相状。那你应该要依止那湛然不生灭的性；当然这个依止就是你要起观，你日常生活要回光返照，正念真如，来旋转。这句话最妙的地方在「旋」，因为五蕴它一定会干扰你，它跟你很熟嘛！它是你的老朋友，所以你要怎麽样去跟它旋转？就是旋转它的虚妄性，把五蕴的虚妄相状慢慢的消灭，乃至于无生，达到无生。「复还元觉」，恢复我们众生本具的清净的觉性。恢复的意思是说，我们本来就有，把它恢复回来，把这表面上的五蕴身心把它旋转，恢复到我们清净的本性。最后成就「元明觉」，不生不灭的觉性，达到不生不灭的本性，来当做我们的因地发心。这个地方的因地发心是有证量的。蔼益大师说：这是圆教初住。以圆教初住心中的所缘境，这种不生灭性，来当做我们的本修因，你才能够渐渐的依止修学，而能够破无明证法身，达到佛果的修证。它这个地方是要我们弃生灭守真常，舍弃五蕴的感受想法，安住我们的不生灭本性。

◎净业学园 60讲次 讲义122面

我们上一堂课讲到「寅一、弃浊就清」

佛陀在前面的经文当中，说我们的身心世界，是同时存在二种的情况：第一种是五蕴所成就五浊的相状，这个是一种表层的心识；第二是它内在的体性，也同时存在一个不生不灭的本性，这二个是同时存在的。

那麽我们面对一个生灭的五浊相，跟不生灭的本性，应该怎麽办呢？

佛陀说：要依不生灭圆湛性成。

就是你刚开始在修学的那一念心，你的依止点是依止不生灭心，刚开始就是先找到你生命的依止处，接下来再「以湛旋其虚妄灭生，复还元体」，然后再用不生灭的本性起观，用空假中三观来旋转这虚妄性，来慢慢的恢复本来面目。

这段经文就讲到我们内心当中，整个《首愣严王三昧》的二大宗旨，一个“依”、一个“旋”。首先我们要找到内心的安住，我们讲「云何应住」，就是你要把身心世界当中，找到那个生灭性，把它安住下来。古人在开悟以后他说：哎呀！我终于找到我的歇脚处。像那赵州禅师八十岁，「赵州八十犹行脚」为什麽呢？「只为心头未悄然」。赵州禅师去行脚的时候，有一个禅师就诃责他说：老老大大云何尚无住处。你年纪这麽大了，你还没找到一个地方安住下来，还在那地方跑。

他的住处，不是说外面我住一个小茅棚，那不是住处，是你内心当中怎麽还找不到家呢？老老大大云何尚无住处。

243《愣严经》就是说，在整个生灭的流转当中，你找到一个安全的家，然后你住下来，依止不生灭心为本修因。住下来不是大事已办了，你还有很多很多这些虚妄的力量要去消灭它，所以要「旋」，就是「云何降伏其心」，用空假中三观来旋转这虚妄的力量。所以你要掌握一个“依”、掌握一个“旋”这二个字你就知道怎麽修行了，你就有资格闭关了。

古人说：在闭关当中，观行提起来的时候，古德讲四个偈诵说：「念念照常理，心心息幻尘；徧观诸法性，无假亦无真」。

闭关的人他内心当中，他不管是经行、拜佛、吃饭、睡觉，他的心是回光返照的，照了他的清净本性，先安住下来。安住不是没有事，「心心息幻尘」，用空假中三观对治自己过去的习气。「徧观诸法性，无假亦无真」，世间上没有所谓的对错、没有好坏，真实功夫提起的人他没有是非。

「回光返照」是这样子，我们回光返照才能够看到生命的全貌，问题在这里。

有一个大学教授他教美术的，新生进来进到美术系以后，这老教授第一堂课...

他说：我们今天学画画，首先要知道一个观念。他拿了一张很大的白纸，老教授在上面点了一个点，问所有学生：你们看到什麽？

所有学生都说：我们看到一个黑点。

教授说：这一张纸有百分之九十九是空白的，你们只看到黑的那一点，你们这样子不可能做一个好的美术艺术学者。

这意思是说：我们往往失去生命絶大部分的心性，而只是追求生命当中某一个点。这是个问题，你追求这个黑点，结果你不能掌握大局。

我相信很多人有闭关经验，我们平常在日常生活也不觉得五蕴身心的可怕，但是你一开始摄心的时候，五蕴开始反弹，一定开始反弹。后面那五十阴魔，色蕴有十种阴魔，受蕴有十种阴魔，乃至于受想行识，各有十种阴魔，构成五十阴魔。

我要告诉大家一个事情，你开始对治它的时候，它就开始抗拒你。所以你看，你越对治，烦恼越重。你平常拜一百拜的时候，你不觉得，你要是一天开始拜一千拜的时候，你一到拜佛时间的时候，你就非常的讨厌，有时候会不想拜佛，有时候不想念佛，甚至于想说乾脆出去就好！

那表示你真正开始用功了。问题是你怎麽办呢？

只有一句话：不要跟着你的感觉走，你该做什麽还做什麽，就是不管它。

我们的感觉、我们的想法开始用功的时候，它会变得更强烈，如果你说修行好像都没有什麽特别感觉，那表示你都没有在修行，你就是过去的老样子，你以前是怎麽样，你现在还是怎麽样，只是你这一段时间多了一点善业的力量，积集一点善业，你根本对五蕴的五浊力量没有对治。一个人要对治，他一定先有烦恼的反弹。

所以你看打佛七的人，越打烦恼越重，这个都是有在用功，因为他把烦恼逼出来。问题是你逼出来以后，你怎麽办？

第一个、你要怎麽安住你的心，烦恼一直在干扰你，它告诉你很多事情，它给你很多讯息，你要怎麽办？「云何应住，云何降伏其心」？所以这一句话很好：「念念照常理，心心息幻尘，徧观诸法性，无假亦无真」。第一个、依止不生灭心，不要跟着你的感觉走，不能拜要他拜，然后你观想这个是虚妄的，开始对治它、破坏它。这就是我们整个《愣严经》第一个「依」、第二个「旋」，这二个字你把它参透了，你大概就有资格开始修行了。

寅二、以喻合法

前面是讲到修行的观念，以下用我们日常生活中一个浅显的譬喻，来合我们返妄归真的深妙道理

初成调伏　如澄浊水，贮于静器，静深不动，沙土自沉，清水现前，名为初伏客尘烦恼。

这个地方包括调伏烦恼跟断除烦恼这二件事情。

(调伏)比方说，我们现在有一盆很污浊的水，这个水有五层的泥土，从上到下有五层的污浊，那这我们要怎麽办呢？我们要把它澄清，这污浊的水不能用，喝也不行，洗也不行，对不对？那怎麽办呢？怎麽让它澄清呢？「贮于静器」，这污浊的水你不要一天到晚去动它，放在一个寂静不动的容器，先找到一个安定的容器，把这污浊的水放下去，放久了以后，「静深不动」，寂静的力量强了以后，这水就不动了。

蕅益大师说：「静深不动」，就是「观行力深」。我们开始遇到什麽事情，你从什麽地方来？我们开始不被五蕴所迷惑了，开始去照了我们生命的根源，开始不迷、不取、不动，久了以后，「沙土自沉」，污浊的泥沙，这种泥土慢慢沉淀下来。

这个地方蕅益大师讲：「圆伏五住烦恼」，烦恼伏住了，不动！

这时沙土沉淀以后清水现前，这个地方是「真理现前」，二空真理现前，名为初伏客尘烦恼。

这个地方蕅益大师说：「客尘烦恼」包括了断除界内的见思，也包括伏住界外的无明，阶位在圆教的十信。

终成断除

去泥纯水，名为永断根本无明。明相精纯，一切变现，不为烦恼，皆合涅盘清净妙德。

(断除)「去泥纯水」前面我们透过不迷、不取、不动，把这泥土沉淀下来以后，接下来把下面污泥的水把它拿掉，这时候永断根本无明，这个无明再怎麽动都没关系，这时候你要怎麽动，东去西去都可以，这是圆教初住乃至于到妙觉的佛果，都叫作「永断根本无明」。

这时候他的身心世界是什麽相貌呢？这以下佛陀讲出二个相貌：第一个、「明相精纯」，因为他泥土拿掉了，他怎麽动都可以，这时他依止的是一种法性的五蕴身心，他内心当中充满了清净光明，自受用叫做「明相精纯」。

他受用「一切变现」，这菩萨随着他身心世界种种的悲愿，他能够变现一切十法界的五蕴，千江有水千江月，来到众生的世界来度化众生。一方面有自受用身，一方面有他受用身。不管怎麽样，总而言之，「不为烦恼，皆合涅盘清净妙德。」他的身心世界不再被五蕴的烦恼所干扰，而所做所为都合乎「常乐我净」涅盘的四种功德。

244这个譬喻就很清楚，我们前面讲说「依止不生灭心，来旋转虚妄」，下手处就是这四个字「静深不动」。我们之前讲过很多次，《愣严经》不强调断烦恼，因为烦恼是五蕴生起的，而五蕴的本性就是清净本性，你把五蕴断了，清净本性也就断灭。所以它的意思就是「静深不动」。

我们看这譬喻是很妙，你看它一个污浊的水，佛陀没叫你加什麽清洁剂，加上有的没的，反正你就是把它不动就好。刚开始你就「心常觉照，不随妄转」，先求不动再求随缘，这个很重要。

一个初学者他就很多理想要做这做那，那祖师大德是不同意。就是你这个水要先不动，你要先「念念照常理」，安住不动，让整个五蕴的烦恼相先沉淀下来，自己先求不动。

这地方等于是把整个，我们修行的依止处，所谓的「依不生灭心为本修因」，找到以后，在不生灭心里面住下来，然后安住不动。这是整个在修《首愣严王三昧》的第一个重点。

壬二、应审详烦恼根本　　讲义123面

本经讲到修《愣严止观》有二种道前基础：第一个审察因地发心(前面讲过)。第二个就是审详

烦恼根本。当我们心开始安住在一念心性不动的时候，接下来你要好好的详细的去观察，烦恼的根本到底它是什麽相貌，第二个它的处所在哪里？
(分二、癸一、总劝审详。癸二、正示审详)
癸一、总劝审详 先拢总的劝勉我们，要好好的详细的审查烦恼的根本。
正修有功
◎真正发心 第二义者，汝等必欲发菩提心，于菩萨乘生大勇勐，决定弃捐诸有为相。
这个地方有一点承前启后，讲到第二种决定义，把前面的观念再重复一下。

佛陀说：阿难！我们都是发了菩提心，要修学菩萨道，而且对菩萨道这麽多难行能行的种种的行门，生起了勇勐心，「丈夫自有冲天志，不成佛道誓不休」。这当中你也真正的找到你的生命的歇脚处安住下来了，已经舍弃了一些有为之相。

刚开始修行第一件事情，先把心安住下来，先找到你心中的家。找到家以后接下来干什麽呢？
具足智慧 应当审详烦恼根本，此无始来发业润生，谁作谁受？
当我们心安住以后，接下来以要好好详细下的去审查，我们整个烦恼的根本是什麽？

烦恼的根本这里讲出二个：无始生死以来，发业的烦恼跟润生的烦恼这二种。这二种到底要好好的审查什麽呢？是谁作谁受？“作”是讲因地，因地是谁来造作，结果又是谁来领受，作者是谁，受者是谁？
佛陀为什麽提出这个问题？ 佛陀以下讲出一个理由
盲修无益
阿难！汝修菩提，若不审详烦恼根本，则不能知，虚妄根尘何处颠倒。处尚不知，云何降伏取如来位？

说：阿难！因为你今天要修学的是一种无上菩提，你的结果是无上菩提。在因地的时候，假设一开始不能够去审查烦恼的根本，那你就不能了知在我们身心世界当中，那个根尘的交互作用，六根接触六尘，产生种种的烦恼，这个烦恼到底是在什麽地方活动，到底是从什麽地方产生的，假设你连烦恼的处所都不知道，你要怎麽调伏它，怎麽样成就如来果位？

说：你现在有很多的军队，很多的法宝要对治烦恼，但是烦恼在哪里你都不知道，你怎麽调伏它呢？

这段经文讲出了二个重点：一、谁作谁受，烦恼在哪里？后面会讲到，其实就在六根当中。二、烦恼是什麽相貌？245本经讲到二个，发业烦恼跟润生烦恼。

其实这二个烦恼都是以攀缘心做根本，都是向外攀缘，只是它的微细跟粗浅；微细的就是所谓的「发业烦恼」它有发动业力的功能。这就是在十二因缘当中的第一支，所谓的「无明」也就是我们心中的我执跟法执。我执跟法执很多人可能不懂，简单的讲，《唯识学》讲一句话很简单，就是有所得的心。

我们总是觉得外在总是有好的东西可以给我们追求，真如就不喜欢守住它的本位，「真如不守自性」就喜欢向外面动。说：你为什麽向外面动呢？因为你总是觉得外面有一个东西让你去追求，有一个真实的东西、有所得，这个就是我执跟法执。你有所得的那一念迷情，就造成了发业烦恼。

其次，当烦恼把业力创造出来以后，必须有一个「润生的烦恼」，“生”就是有成熟的意思。把已经造作的善恶业力，把它成熟成为一个有得果报力量的种子。我们造很多业力，来生不一定得果报，不一定！你要去滋润它。
是谁来滋润这个业力呢？

就在十二因缘当中的“爱取”。我们对于三界种种的爱取，就把第八识当中有漏的业种子加以滋润，而变成是一种受生的力量。

所以我们在三界中投胎，要有二种烦恼：第一种、「发业」，你过去有一种有所得的心，发动了善恶的业力；第二个、你对三界果报，你要很喜欢这个三界果报，你才可以把这个业力滋润。就像这种子，你有种子你不能吃水果，你要施肥、浇水去滋润它，滋润正是我们的“爱取”。

一般来说，〔禅宗〕跟〔净土宗〕，对烦恼的态度不太一样，〔禅宗〕的对治，它直接针对这发业无明，「你从什麽地方来？」他破那个有所得的心，我法二执。净土〔净土宗〕它比较对治爱取。你看〔净土宗〕，特别是印光大师，比较明末以后的净土大师，很少提空性的道理。说：你爱取，没关系，不妨碍往生，你把对三界的爱取，转成对净土的爱取，换个方向，你那个心、感情改变一下。同样的感情，你看净土宗的发愿，它有所得、有所住；当然〔净土宗〕他所住的来生，把心住在净土，「我今暂作娑婆客，不久莲池会上人」。因为他是透过对阿弥陀佛一心归命，而构成感应道交。

所以他这二个是不太一样，〔净土宗〕它比较偏重在爱取的转变，〔禅宗〕比较重在对治心中的有所得。总而言之，这二个都是属于在六根当中的二种攀缘心，一个是微细的发业烦恼，我法二执，一个是粗浅心中爱取的攀缘。这二种烦恼都保存在我们六根门头当中，不断的活动，

这个你应该要清楚的。
癸二、正示审详

前面是一个总说，这以下就正当的指示，应该怎麼样去详细的审查，烦恼的根本跟烦恼的活动处所。
(分二：子一、立喻。子二、示法)
子一、立喻
正　明　阿难！如观世间解结之人，不见所结，云何知解？
佛陀讲出一个世间上容易了解的譬喻说：解结之人

阿难！有一个人在绳子上打一个结，要其他的人把这个结解开来。「不见所结」，如果这个解结之人，根本不知道这绳子的结到底结在哪里，他又怎麼能够把这绳子的结解开来呢？他连结在哪里都不知道，怎麼解开呢？
翻　显　不闻虚空被汝噩(ㄏㄨㄟˋ)裂，何以故？空无形相，无结解故。

因为我们从来没有人听说过「虚空被汝噩裂」，虚空被谁破坏。为什麼这样讲呢？因为虚空是无形无相的。既然虚空是没有形相的，那又怎麼能够成就“结”，又怎麼能去解开呢？连结都没有怎麼解开呢？
这个意思到底要讲什麼，为什麼把虚空讲进来？

我们前面安住在不生灭的本性，不生灭的本性你不用修，因为虚空没有结。你安住在不生灭的本性，你到底是对治谁？你不是对治你的心性，因为你的心性没有必要对治。这时候你看看你外面的那些，开始向外去看你的六根产生了种种的结。
后面佛陀会讲，我们每一个根都有六种结，动静根尘空灭，这到后面会说明。

也就是说其实心性是没有结，但结是在你的六根当中，你要去对治的是六根。所以安住心性，但是你真正的战场是在六根，你对治的烦恼是在六根。安住的地方是安住，安住归安住，就像我们今天，我们住在这个家，但是我们工作有工作的环境；你要注意你的工作环境，但是你也要住在你的家，家归家，工作室归工作室。这个地方也讲到，安住归安住，对治的处所归对治的处所，理事要分清楚；理上是安住性，在事上在六根对治。
子二、示法
前面是譬喻，这以下详细的指示，他所修的法门。
(分二：丑一、委示颠倒处所合所结喻。丑二、正劝详择降伏合知解喻)
丑一、委示颠倒处所合所结喻
先详细的指示，众生的颠倒处所(烦恼的处所)来合前面绳子结的譬喻。
(分二：寅一、总示结根。寅二、别示结相)
寅一、总示结根　先拢总的解释六根的结，结到底在哪里。
标举处所　则汝现前，眼耳鼻舌，及与身心。
到底这绳子的结是结在哪里呢？烦恼到底在哪里活动的呢？
佛陀就直接讲出来了：就在我们的身心世界当中，眼耳鼻舌身意，这六根门头当中。
所以，云何应住？住在心性。云何降伏其心？就在六根中降伏。这个观念要很清楚。
出其过患　六为贼媒，自劫家宝。
为什麼这样讲呢？六为贼媒，自劫家宝。六根是一个贼的媒介。
什麼叫“媒介”呢？

这一段古人说：六尘是外贼，色声香味触法，一天到晚诱惑我们干扰我们，这个叫外贼。我们的六识是内贼，产生很多的虚妄分别。那麼六根刚好居在中间，刚好是内贼跟外贼的一个媒介；内贼通于外贼，你要是没有六根做中间的话，没有六根的媒介，它们二个不会在一起的。所以本经在讲二十五在讲圆通，它特别重视六根门头，因为它刚好居在中间。外面是六尘，里面是六识，六根刚好是在中间，所有的烦恼都在六根里面活动，所以把六根控制好了，内外全部安定，所以它是贼的一个媒介。它的功能是什麼呢？自劫家宝。因为六根的作用，破坏心性当中的本具功德，不能显现。
显为结处　由此无始众生世界，生缠缚故，于器世间，不能超越。

由此六根门头的念念虚妄分别，产生发业润生二种无明，使令我们众生世界，众生世界指的是正报。有情众生的六根当中产生了缠缚；“缠缚”就是前面说的发业烦恼跟润生烦恼。我们六根当中开始被二种烦恼所系缚，而对外在的器世间；器世间指的是六尘。外在的六尘就不能超越了，因为从今以后，眼根就不能超越色尘，耳根不能超越声尘，乃至意根不能超越法尘。
246蒋益大师讲出一句话来形容六根：六根，迷之者为六贼，悟之者为良民。

你说：那我从现在开始眼睛都不看了，耳朵也不听了。那你也完了！不是这个意思。你该看还是要看，该听还是要听，但是你就是观照力要现前，不是叫你不要看。你说从今以后，你就买二个耳塞，把耳朵塞起来。那你不是在修《愣严经》，你是在入无想。这个地方的意思在「旋」，转外境，不要被它所转，观照力现前。
在这个地方古德讲一句话说：「若人无心于万物，何妨万物常围绕」。

重点不是外境，重点也不是你内在的六识，重点是你那中间的六根，你在六根当中观照力要现前。它这个地方「无心于外境」，就是说无心道人。你看那交光法师在讲《愣严经》，他讲一句话不错，他说：「舍识用根」。这句话很重要，不要用你的想像，用你六根的“知”就好。

所以我们遇到事情，“知道”但是不要想像，知道就好，但是不要想像；就像镜子一样，知道，但它走的时候心中没有留下痕迹，「舍识用根」。

经典上有说：供养十方诸佛，你比不上供养一个无心道人。这个地方是说：十方诸佛还是一个外在的尘相，跟你有什麽关系呢？你内心当中能够生起一种无心的观照，这才是真实的功德。这句话有点鼓励大家要回光返照的意思。

回光返照，到底是照什麽呢？就在六根当中回光返照。(修行的处所)

寅二、别示结相

个别解释六根生起结的相状

(分二：卯一、约众生世界以明妄数。卯二、约世界妄数以历六根。)

卯一、约众生世界以明妄数

徵 问 阿难！云何名为众生世界？

众生世界是约着有情众生，来说明六根当中的虚妄的功能数目。

什麽叫做“众生世界”呢？什麽是有情众生所形成的世界呢？

佛陀先提出这个问，这个地方跟六根是有关系的

释 名

世为迁流，界为方位。汝今当知，东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下为界；过去、未来、现在为世。方位有十，流数有三。一切众生织妄相成，身中贸迁，世界相涉。

众生的世界，是怎麽产生的？

“世”指的是时间相，过去、现在、未来。这当中讲到这三世是迁流变化的，因为过去、现在、未来，它不是静态，它是动态的，所以我们的时间相是动态的。你说：现在，什麽叫现在？你讲现在的时候，那个相已经过去了，所以“世”是迁流相。

“界”是空间相，是指的我们所安住的方向跟位置。空间相有哪些呢？你应该当知，空间相，有十种空间，东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下，这个叫做“界”，我们所安住的方位。过去、现在、未来，叫“世”，是种时间。方向有十，时间有三。一切众生都是依止能缘的心，去攀缘所缘的境，心境交互的作用而产生的身心世界。所以「身中贸迁」，既有这个色身以后，我们就必须有世界的存在，这个色身就开始迁流变化，而形成时间之相。即使色身，也有前后左右的差别，以及种种的转化变化，而成为空间相。

为什麽说，空间是变化呢？时间是变化我们很清楚，空间也是变化，你看你，这个东西本来在你的左边，下了课以后，它变成在你的右边，你跑来跑去的时候，这前后左右也是改来改去。所以时间相，空间相都是不断的变化，叫做「身中贸迁」。就构成了世界相涉，所以“世”跟“界”这时间相、空间相，二者互相的涉入，而构成了一个时空的相状。

结 示

而此界性，设虽十方，定位可明，世间只目东西南北，上下无位，中无定方。四数必明，与世相涉，三四四三，宛转十二，流变三叠，一十百千。

然而这十方世界的体性，它方位虽然有十种之多，但是它事实上比较明确的定位，世间上一般来说，只有就着东西南北，其实十个方位主要汇归起来就是东西南北，就是我们讲的前后左右。为什麽呢？因为上下二种方向是没有决定位置的。你说：桌子在地板的上方。那桌子是上吗？也未必啊！你就坐在桌子的上方，天空又在你的上方。所以这上下的方位是不决定的，而中间也没有一定的处所，也没有所谓的中间，也变来变去的。

所以在方位当中，只有东西南北这四个数目是比较明确的，所以我们空间取四，时间取三，空间的四跟时间的三，构成一个三四的相貌，或者是四三的相貌。总而言之，宛转十二，不管三四，不管四三，都是形成一个十二的数目。这十二的数目经过「流变三叠」，经过三重的变化，就构成了一十百千。

这个古德解释很多，但是解释的非常非常复杂，我们根据蔼益大师解释就很清楚。

「三叠」第一叠就是三世，过去、现在、未来；你有一个色身，你一定有过去、现在、未来，一定有一个位置，这个位置就是东西南北。那麽三四就是一十二，第一叠就构成十二数。

第二叠，蔼益大师说：在十二数当中，每一个时空都有理具十法界的相状。这是第二叠，十二乘以十法界，就是一百二十，第二叠就一百二十。

每一个法界当中又具足了事造法界，又乘以十，一百二十再乘以十，等于一千二百。

一千二百，一十百千，它只是取一个大概，应该是准确的说是一千二百，而这个地方讲一十百千是大概说。

第一叠是，三乘以四，等于十二。第二叠，每一个数又包括了理具十法界，就变一百二十。一百二十再有一个事造十法界，就一千二百。就构成我们每一个色身当中有一千二百个数目。

所以，蔼益大师说：这段经文主要的观念讲「十世古今，始终不离当念」。一念心性具足过去、现在、未来，具足整个时空相都在里面。

佛陀讲世间相、空间相，是干什麽呢？下一段就清楚了...

卯二、约世界妄数以历六根

前面讲到世界的妄数有一千二百，来分别说明六根所具足的功能，来显着你的圆通本根。

(分二：辰一、明性本圆融。辰二、明用分优劣)
辰一、明性本圆融 讲到六根的体性是圆融
总括始终，六根之中，各各功德有千二百。

前面的世界，它的“始，；第一叠叫做“始”，十二数；“终”是第三叠，一千二百。整个第一叠、第二叠、第三叠，这整个“始终”当中，六根的体性，其实每一个根都具足一千二百功德，都是圆满的，都是圆通常。但是在作用上，就着娑婆世界的因缘来说，的确六根的功能有差别。
阿难！汝复于中克定优劣。
阿难！你应该在六根当中，去选择一个六根的功德的优劣，来当作你修行的一个所观境。

247这个「性中圆融，用中分成优劣」，蕅益大师举一个譬喻，他说：有六个人在夜晚中散步，六个人同时看月亮，六个人都看到月亮的全体，这个叫做「性本圆融」，每一个人都看到月亮的全体，没有一个缺乏，六个人看月亮都得到月亮。但是因为心中的妄想不同，对月亮的解读不同，就产生不同的想像，不同的看法，就产生六根的差别。

我们一般来说，一念心性向外发展就是六根，你所有对外的活动都要通过这六个门，这六个门其实功能不太一样。你看我们用眼睛看东西，你很容易疲惫，所以我们〔净土宗，〕不强调观相念佛，因为你做不来，你看佛像看一个小时，你就完蛋了！你休息三四个小时，但是你用耳根听，你越听精神越好、越养神。

修行的确要选择一个圆通的本根，因为这六根，我们娑婆世界过去的业力，它的功能，第一个它是不是周徧圆融，它功能是不是持久的确要选择、选择。因为我们说，我们安住的点是心性，对治烦恼在六根，但是我们也不可能同时去面对六根，那你麽怎修行？你一定要在六根当中再拣别一下，到底哪一根是你的下手处。下一课我们就详细说明，六根当中到底哪一根才是最好修行的处所，下一堂课会讲清楚。

《愣严经》它的道前基础有二个重点，第一个你的心要安住在什麽地方？第二个你对治烦恼的处所在哪里？比方说你今天，你睡觉的地方在哪里？你工作的地方在哪里？你要很清楚；你安住的地方在哪里？你对治烦恼处的地方在哪里？这二个点。云何应住？云何降伏其心？

云何应住，我们前面讲得很清楚了，那你这些攀缘心的烦恼，到底在哪一个地方是你下手对治的处所？
下堂课再详细的说明。
净业学园 61讲次 讲义125面
巳二、别示

248这一大科是讲到「示不生灭为本修因妙三观门」，也就是正式讲到本经修学的方法。按照佛陀讲经的惯例，在讲正修之前，都是先讲道前基础。本经的道前基础有二个：

第一、我们要审观因地的发心，我们在刚开始修学佛法之前，我们要知道我们因地是依止什麽来安住的，或者说我们要了解我们的目标是什麽呢？为什麽要去审察因地发心呢？

佛陀说：我们的因地发心，跟我们最后的果地觉，是有一种相应的关系。这当中本经把因地发心，分成二大类：一个是生灭心，第二个是不生灭心。
什麽是生灭心呢？

简单的讲就是依止五蕴的果报之法而发心的。比方说你为了要成就庄严的色身，你为了成就美好的感受，乃至于美好的想像…等等而发心。凡是依止五蕴的果报之法而发心的，这种生灭心是不能成就不生灭的果报。

它这个地方就是要离开五蕴的果报，而安住在一种不生不灭的本性。比方说，我们刚开始在发心的时候，我们会发说：「众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。」我们会依止众生而发心，依止佛道而发心。但是要以本经的思想来检验的话，这个都是依止事相。因为你看到众生的五蕴身心很苦而发心，我们看到佛道的五蕴身心很欢乐而发心，这个都是种对立的思考，是生灭心的。

所以我们最终一定要提升到：「自性众生誓愿度，自性烦恼誓愿断，自性法门誓愿学，自性佛道誓愿成。」众生是我们一念心性所显现的众生，佛道也是我们一念心性显现的佛道。

这个地方的意思是说：所谓的「称性起修」，你必须要站在一念心性的角度，来发动你的菩萨道。印光大师常说：「无不从此法界流，无不还归此法界」。我们整个修学的目的，只是在开显我们自性的功德，依止一念心性而起修。
所以我们在做三皈依的第一皈依，自皈依佛，当愿众生，体解大道，发无上心。
什麽叫“发无上心”呢？
就是发起你一念心性这不生不灭的心，这个就是「无上心」。

这个地方就是说：我们一定要依止理性而发心，不能够依止事相，因为事相是一个生灭法，不管是众生，不管是佛道，这个都是事相。所以我们在开始的时候要把第一个因地的发心是要确

认的。

第二个道前基础，就是我们应该审详烦恼的根本。当我们的心开始要趋向佛道的时候，趋向涅盘的时候，第一个很现实的就是对治烦恼，断恶修善，一定是先断恶，才能够修善。

这个地方佛陀一再的提醒我们，你要知道烦恼的根本在哪里，烦恼是在哪里活动，它平常是在哪里活动，它的处所在哪里？按本经说，六根是对治恼最好的方法，你从六根切入，对烦恼是最好对治。为什麽呢？因为六根刚好夹在六尘跟六识的中间，它对外攀缘六尘，对内它牵动六识。所以我们讲「六为贼媒，自劫家宝」。

你说：你直接从六识对治烦恼。很难！因为烦恼一旦变成六识的时候，它的变化就很大了，只要这烦恼到了心识，它的了别功能的时候，你很难对治的。

佛陀告诉我们「舍识用根」。就是对治烦恼要抢第一时间，它还在六根的时候，它还在明了的时候，你就要对治、就要小心。我们在治病，道理也是一样，小病的时候你就要治，烦恼开始在六根酝酿的时候，这个就是你对治的处所。这是本经一个很重要的思考。《唯识学》的对治都是到了第六意识活动以后才对治，《愣严经》它是认为这太慢，这样对治烦恼太慢。

佛陀的意思是说：在整个发业润生烦恼，是谁作谁受，是谁来造作这些的罪业，又是谁来领纳这些果报。佛陀的意思是“六根”。因为它的位置特别的殊胜。对治烦恼抢第一时间，在六根的地方你就要小心。“六根门头”因为它是通内通外，通于外面的六尘，也通于里面的六识，所以六根等于是我们对治烦恼最好的处所。

在二个道前基础，一个是理，一个事；理性是讲到安住的问题、发心的问题；事相就讲到对治的问题，它的一个处所的问题。

这个是我们在修《首愣严王三昧》之前二个要注意的，第一个安住的问题，第二个是对治的问题。

巳二、别示

前面已经把对治烦恼的处所，所谓六根门头已经确认了，那麽佛陀就必须引导我们对六根有所认识。佛陀在讲经他是由麤而细，先确定六根是我们一个对治的地方。那麽六根到底是一个什麽相貌呢？佛陀以下就会详细的说明，带我们进入到六根的世界。

(分六：午一、明眼根相。午二、明耳根相。午三、明鼻根相。午四、明舌根相。午五、明身根相。午六、明意根相)

其实当我安住在一念心性的时候，开始修空假中三观，这三观所照了的所缘境，其实就在六根照了，那麽我们对六根的相貌应该有所了解。

午一、明眼根相

眼根的功德相，眼根产生的功能相状

如眼观见，后暗前明，前方全明，后方全暗，左右旁观三分之二，统论所作，功德不全，三分言功。一分无德。当知眼唯八百功德

眼根它有明了色尘的作用，它也能够带动眼识的分别。身为眼根它到底有什麽功德呢？「如眼观见，后暗前明」，眼根它的功能是观见一切的方法。它在观见万法的过程当中，是什麽情况呢？是「后暗前明」的情况，它的后方是看不到的，前方是看得见的，它只能够往前看，不能往后看，这是一个简略的说明。

到底眼根在观见万物的时候，是什麽情况？

「前方全明，后方全暗，左右旁观三分之二」

假设万物是在眼根的前面，那麽眼根是可以完全看得清楚的；如果这个物质是在眼根的后方，那麽就变成全暗了，就是完全看不到；前后的情况是一个是全明，一个是全暗；如果这物质是放在左右，是左右旁观三分之二。

佛陀的意思是说：我们眼睛在看左边是以中线为准，往左边是一百二十度，往右边也能够看一百二十度，加起来变成二百四十度。所以我们整个圆周的三百六十度，眼睛看得到的范围是二百四十度。所以总而言之，是统摄了整个圆周的三分之二的功德。

总结「统论所作，三分言功，一分无德」

我们作一个拢总的说明，眼根见物的功德是不完全的，因为它三分言功，一分无德；它只有三分之二的功德。眼根在一千二百功德当中，只占了八百功德，占了三分之二。

补充说明

我们刚刚讲到六根是对治的地方，但是佛陀的意思是还要再拣别，因为六根太广了。你不能说：我现在注意观照眼根，明天观照耳根，不可以这样子，一定要一门深入。一门深入就好像我们在挖井，你不能今天在左边挖一个井，后天在西边挖一个井，再后天在南边挖一个井，那你一辈子都挖不到水。你应该要集中所有的精神体力，在一个地方去挖，才能够很快的挖到水。

也就是说：我们在六根当中你要确定，到底你这空假中三观的智慧，到底是要去观察哪一根呢？而这一根要具足圆满的功德，所谓的具足“圆通常”。

身为一个《愣严经》的所观境，这个六根的所观境，它的空间必须要圆通的，圆满周徧的，不能有所欠缺。在时间上要常，它要恒常相续，不能有间断。看这个意思，眼根是不具足这种圆通常的效果，所以眼根在本经当中是不列入一个所观境，把眼根给放弃掉。

我们的烦恼是在六根活动，但是你只要把一根的烦恼消灭了，它这烦恼是相通的，你把耳根的烦恼消灭了，其它根的烦恼也就消灭，所以你只要对治一根的烦恼就好。

午二、明耳根相。

如耳周听，十方无遗，动若迩遥，静无边际，当知耳根圆满一千二百功德。

耳根的功能是周徧圆满的。怎麽知道呢？这以下提出三点：

「十方无遗，动若迩遥，静无边际。」刚好配圆通常。

耳根在听闻的过程当是圆的，因为它对整个十方而来的声音，都能够同时的听闻而没有遗漏。你看！从东边来的音声，从西边来的音声，任何方向来的音声，我们都能够同时的听闻没有任何遗漏。所以耳根在听闻的过程当中，具足一个“圆”的功能。

「动若迩遥」这是讲“通”，远近皆闻。前面是讲方向，这里讲距离。

我们听的功能，声音虽然有远近的差别，有的比较近，有的比较远，但是耳根都能够听得清清楚楚，不管近，不管远都能无障碍，这叫做“通”。

「静无边际」，前面二个是约着动态的声音来说，这以下是约着静态的无声。

比方说：我们在静态无声当中，我们可以听到无边无际寂静的声音，而且是相续没有间断的。这个地方讲“常”，恒常相续，一切实有。

(总结)当知耳根圆满具足一千二百功德。

在整个六根当中，最殊胜的有二个，一个是耳根，一个是意根。这二个怎麽差别，我们再说明。

从耳根的角度，第一个、它空间上是没有障碍，“圆通”，不管东西南北，不管远近，它都能够清楚的听了。第二个、它时间能够恒常相续，耳根的功能它不间断、它不休息。

印光大师文钞说：我们为什要用耳朵来听佛号声，我们为什麽不用眼睛来看佛像？因为你眼睛看佛像，你是没办法相续，你看一个小时就很累、很累。眼根的功能不是一个很好的根，但是耳根的功能它特别强，它不用休息的。你看我们身根动一、二个小时就很累，耳根你从白天听到晚上...印光大师说：不但摄心又特别养神。耳根用十几个小时你不会累，它这个根很奇怪，它不疲惫。

所以身为一个耳根，它能够在我们的所观境，你不断的去观它的时候，它能够产生相续；相续的意思，就是容易成就三昧，「心于所缘专一安住，心于所缘相续安住」它有这种常的功能。当然可以看得出来耳根...当然这个是约着娑婆世界，其他世界我们就不谈。娑婆世界的众生，耳根的确是一个很好用的，要返妄归真这耳根它具足「圆通常」。第二个、耳根的功德相是圆满。

午三、明鼻根相。

如鼻臭闻，通出入息，有出有入，而阙中交，验于鼻根，三分阙一，当知鼻唯八百功德。

鼻根的功能是什麽呢？是臭闻，它能够臭闻种种的香尘，它在臭闻过程当中，是通于出息跟入息，所以它是有出有入。「出者取香，入者闻香」，当它出的时候是取香的所缘境，当它吸进来的时候就开始闻香。这当中有一个问题就是「而阙中交」，“中交”是说它在出息跟入息中间有一个暂停的时间，而在暂停当中它就不能产生臭闻的功能，它的功能要暂停一下。所以我们考验鼻根的功能是三分阙一，只有得到三分之二，因为它在进出的时候中间的地方有休息，所以只有三分之二，八百功德。

身为鼻根它的功能不能相续，所以三昧难成。

你如果以鼻根来当所观境，一天到晚在那边等烦恼，等了半天，你很难成就，因为你的所观境找错了。它后面会说，你找错了所观境，是日劫相倍。同样的用功，你烦恼对治的处所错误，你修一劫的时间，人家修一天跟你功德一样，所以选择一个圆通的本根是相当重要的。

午四、明舌根相。

如舌宣扬，尽诸世间出世间智，言有方分，理无穷尽，当知舌根圆满一千二百功德。

舌根的功能，这个地方讲到宣扬，它能够做种种的宣说跟扬化。它宣说什麽事情呢？「尽诸世间出世间智」，它能够穷尽的表达一切世间的智慧，所谓世俗谛的智慧，讲一切善恶因果的道理；以及整个出世间的智慧，这讲到胜义谛，讲到不生不灭，我空法空的真如理。它在宣扬的过程当中，「言有方分，理无穷尽」，虽然在言词的表达上是有时间限制的，比方说，我们一堂课是四十五分钟，乃至于九十分钟，时间到了就要下课，但是它所诠释的道理却是无穷无尽。我们顺着这个道理去思惟，我们就能够得到无穷无尽的道在心中生起，所以这舌根的宣扬，是具足一千二百个。

这经文它的意思，我们从表面上看好像舌根的功德是很不错啊！一千二百功德。但是你看蔼益大师的注解你就知道，他说：舌根的功能其实是有二种：一者知味，二者宣扬。那我们一般也不可能经常宣扬，他说：知味是粗劣的，宣扬是殊胜。这个但举宣扬，而没有列出知味。这个地方只是藉着宣扬这一部份，但我们的日常生活舌根是用来辨别滋味，所以它的功能又变得比较粗劣。

午五、明身根相。

如身觉触，识于违顺，合时能觉，离中不知，离一合双，验于身根，三分阙一，当知身唯八百功德。

身根就是我们的身体，身根有什麽功能呢？它能够觉知一切冷热色法的触尘，它在整个觉知的功能当中是「识于违顺」，它能够在当中去了知，是如意跟不如意的境界。比方说，如果在夏天，我们身体接触到太阳，我们就知道这是违背的不如意的境；但是如要是在冬天遇到太阳，我们就觉得太阳是如意的，是一个顺的境，身根它能够产生违顺的判断。「合时能觉，离中不知」，它在整个觉知的功能当中，当触尘跟身根要相合的时候，它就能够产生觉知违顺的功能；但“离中不知”，如果触尘跟身根是相分离的时候，这身根就不能产生觉知，它一定要合在一起，所以它的功能是「离一合双」。

什麽叫「离一合双」呢？“离一”是当外境跟身体分开的时候，这叫做“离”，这种离是一种情况，这种功能就不能显现；当外境跟身根相离的时候，这样的一种情况，它的觉知功能就丧失掉，它没办法判断。“合双”外境跟身根相合的时候，它能够产生二种判断，它能够判断它是顺的境，或者是违的境，合起来的时候它能够判断，顺违二种差别的境界。所以在整个身根功能当中，它是三分阙一，因为它离的时候不知，但是合起来的时候知道二个，知道顺、知道违，所以它具足三分之二的八百功德。也就是说，身根的功能也不具足，也不能当作空假中三观的所缘境。

午六、明意根相

如意默容，十方三世一切世间出世间法，唯圣与凡，无不包容尽其涯际，当知意根圆满一千二百功德。

意根是什麽功德呢？「默容」因为内心是不能讲话的，它能够默默的去容纳一切善恶的诸法。比方说，我们看到一个人或一个事，我们嘴巴并没有说话，但心中对这一切法，却能够产生了了分明，这个就是一种“默容”；它能够默默的去容纳，去了知一切善恶之法。它所了知的到底是什麽样的法呢？这当中包括了十方(约空间)三世(过去、现在、未来，约时间)，一切世间出世法，它能够了知世间的这些杂染诸法，也能够了解世间的清净之法，这是约法来说。唯圣与凡（约人），我们也可以去了解圣人种种的功德相，也能够了解到凡夫的种种果报之法。总而言之，整个十法界的染净诸法，依正二报，都能够包容在一念心中，而穷尽一切的诸法没有欠缺，所以意根是圆满一千二百功德。

249这个地方的“意根”主要的还是第六意识，我们撇开本经的内涵不谈，几乎佛陀在所有的大乘经典，赞叹的就是第六意识。印光法师说：「无不从此法界流，无不还归此法界」，所以一切法是从它发动出来，所以一切法还是回归到这一念心。

《天台宗》它在修止观的时候，它的空假中三观，其实它主要观现前念心性，就是这个第六意识。它的理由是什麽？他认为观第六意识有很多好处，因为它能够通前通后，通上通下。

我们解释一下：

《天台宗》认为法有上下的差别，佛法界是很殊胜，佛的功德法界；六凡法界是很广大，各有各的因缘，有些人造什麽业到什麽果报去。佛法界很高，众生法界很广，你怎麽办呢？

《天台宗》说：在佛法界跟众生法界当中，有一个贯穿佛法界跟众生法界，就是心法，因为通于佛、通于法、通于众生；因为你一念迷它就众生法界，你一念的悟就是佛法界，所以在空间上你观一念心，你就知道你跟什麽法界相应，通上通下。

通左通右就是讲时间，我们生命有过去现在未来，你怎麽知道前生的你是怎麽回事？

其实前生的你它就保存在你一念心中，我们讲所以走过的路，都有留下痕迹。我们这一念心是怎麽来的？

从《唯识》的角度就是熏习、累积嘛！就是过去、过去、过去…，有很多、很多的过去，就累积成现在「诸法因缘生」，它不是从天上掉下来的。你过去经历了很多事情，造了很多事情，全部累积起来，就是你这一念心。

你说：诶！为什麽我看到佛就想拜？事出必有因，你以前有拜过。所以我们内心的功能都是由于你过去的造作累积下来，所以你了解你过去，欲知前世因，你观察你这一念心，哦！前生大概哪一方面的业造得特别多，你大概清楚。

了解前生看你的一心，因为你这一念心经历过前生，它去过前生嘛！我们从前生跑到今生的时候，色身是死掉了，但是心识是通过来的，心识是没有所谓的死亡，它能够超越死亡。

所以《天台宗》说：你观这一念心，你可以知道你的过去，你看你的想法，你也知道你将往哪里而去，你也可以知道你的未来。所以它通左通右，观这一念心可以知道过去、现在、未来，可以知道佛法界，可以知道众生法界。

所以《天台宗》安立了现前一念心性具足「三千性相，百界千如」，就在一念心中。他说这麽多法你一辈子学不完，佛法界太高，众生法界太广，过去不可知，未来还没有出现，但是你掌握你这一念心，全部都知道。

那这样子讲的话，为什麽本经不以一念心性为所观境？这地方执得我探讨，我们说明一下：

其实六根当中，从娑婆世界的众生来说，耳根跟意根二根都特别好，但这二个有所不同。你看《愣严经》它是以耳根为入门，《法华经》它就不同了，《法华经》的称性起修，它是以第六意识，它不讲耳根。也就是说《愣严经》的重点在于摄用归体，把心带回家，它的重点在从假入空，返妄归真。当我们的心从生灭的心到不生灭的心的过程，从耳根这个门进去，是最容易进去的；但是当我们心要出来的时候，要称性起修，广学方便的时候，那你要从意根出来，从耳根进去从意根出来。《天台宗》它讲到成佛的方便，它是从第六意识出动。

所以我们这一念心性，跟外在的宇宙万法是二个门，是从耳根入门，从意根出门。你看你要行菩萨道，你很难从耳根行菩萨道，但是你要专注，耳根特别容易专注。你看我只要听一个声音，所有的东西我都不会在乎，你听一个法师说法，你眼睛大概就不会看东西了，第六意识也不会想东西，就是耳根它容易摄心；你听到一个音乐，听到一个声音，你就很容易被它吸引，然后其它根的功能就自然慢慢凋零。耳根的功能就是这样子，它很容易把心摄住。所以从“破妄显真”的角度，耳根扮演重要角色，但是从“积功累德”的角度，第六意根扮演殊胜的角色。这就是为什麽在《愣严经》取耳根为圆通的本根，但到《法华会上》它是以一念心性为所观境。因为《愣严经》偏重在从假入空，《法华经》偏重在从空出假，它们二个目标不一样。这一点大家要好好的去体会。

总而言之，佛陀讲出六根的差别功德，他是有用意的。它的正式用意在下一段，佛陀会讲出来…

丑二、正劝详择降伏合知解喻

佛陀讲六根的功德到底是什麽意思呢？这以下正式的劝勉我们，有志于修学《首愣严王三昧》之前，你要详细的去拣择“圆通本根”，来降伏我们的烦恼根本，来合“知解”的譬喻。前面佛陀说：六根门头当中打了结，你要解开之前，你要知道怎麽解开，从哪里解开最快。你说：这绳子打了六个结。它这个结很奇怪，你打开一个结，其它五个结都打开。问题是先从哪里下手呢？这个就是佛陀要告诉我们的，你要找到一个“圆通本根”。

(分二：寅一、劝简略明。寅二、因疑广示)

寅一、劝简略明

先作一个简略的说明，来劝勉我们要拣别六根的差别功德。你应该要拣别，不能随便选择，要智慧拣别。

较量功德

阿难！汝今欲逆生死欲流，返穷流根，至不生灭，当验此等六受用根，谁合谁离？谁深谁浅？谁为圆通？谁不圆满？若能于此悟圆通根，逆彼无始织妄业流，得循圆通，与不圆根日劫相倍。

(正式较量六根的功德) 佛陀先讲出一个修学的目标：

从本经的角度，我们现今希望要逆转生死的欲流，因为我们的六根向外攀缘是我们习惯性的动作，攀缘色声香味触法，造了很多贪瞋痴的欲望，这个叫作“顺流”，随顺我们的心情。现在要逆转，逆转就等于是「返穷流根」，“返”就是回光返照，正念真如；“穷”就是穷尽流根；“流根”就是一切烦恼的根源。而到达内心真如不生不灭的理谛。

补充说明

选择六根它的先决条件是在“逆生死流”，而到不生灭地，是以这个角度来选择。不是要你从空出假，广度众生，积集资粮，不是这个角度，是返妄归真的角度，先按定这个目标。

所以我们应当去考验在此等六受用根，六根为什麽叫“六受用根”？因为六根它有受用六尘的受用。到底这当中怎麽判断六根，有三个条件：第一、合离，二、深浅，三、圆通不圆通。

「合离」是六根在了别六尘的过程当中，是有“合中知”跟“离中知”的差别；“合”外境跟六根要相合，才能够产生了别；比方说鼻根，比方说舌根，比方说身根；鼻舌身三根是要合中知。外境要跟身根相合，才能够产生了知，所以这障缘比较多，因缘比较难具足，鼻舌身三根要舍弃，因为它是“合”所以难修，有因缘具足的时间少。“离中知”是眼根、耳根跟意根，眼耳意三根是离中知，所以它因缘具足的时间多，所以容易修学。首先就去除了鼻舌身三根，先把这三根去掉，再慢慢拣别进去。

二、深浅的问题，在眼根跟耳根、意根当中，这个“深”就是深隐难修，它很难了解，你很难掌控。比方说意根，第六意识变化很厉害，你昨天明明是这样想，今天又改变，变来变去的。所以从「返妄归真，逆生死流」的角度，你难掌控它，所以这个就很难修，因为它变化性太强

。反过来，眼跟根耳根它没有什麽变化，它昨天是这样，今天也是这样，浅显易修，它比较浅，变化性比较没那麽多，容易掌控。所以从深浅这二个角度来判定，又拣别了意根，因为它深隐难修把意根拣掉，就剩下眼根跟耳根。眼耳二根最后再选择，「谁为圆通，谁不圆通？」在眼根跟耳根的功能中，哪一个是圆通常的，哪一个是不圆通常？我们知道，第一个、眼根你后面看不到，所以你空间上有障碍，你看到前面，看到左右二边，看不到后面；第二个、你眼根也不能常常用它，你常常用它，它眼睛会疲惫，时间会中断。但是耳根就没有这个问题，耳根三百六十度，都能听得清清楚楚，你白天用它来听佛号，晚上用它来听佛号完全没有障碍，不会疲惫。所以从圆通跟不圆通的角度，耳根就变成了在逆生死流的角度是最好的，它是经过合离，经过浅深，经过圆通跟不圆通，三个角度来判定，耳根最殊胜。

假若我们在六根的合离、浅深、圆通跟不圆通的角度来判定，而选择圆通的本根，依止圆通本根来当做我们的所观境，来生起空假中三观，来逆转无始的「织妄业流」；“织”是所有烦恼都是由妄心跟妄境，所编织而成，色心二法的和合。如果能够遵循圆通本根来起修，跟遵循不圆通的根来起修，是日劫相倍；你修一天的功德，超过人家修一劫，事相上还是有差别。

拣择圆通

我今备显六湛圆明，本所功德，数量如是。随汝详择其可入者，吾当发明，令汝增进。

前面是选择六根的判定方法，合离、浅深、圆通不圆通聊出来，这以下，佛陀要我们正式去选择。

佛陀说：我已经完备的显示六根湛然的理性，六根之性都是圆满的，讲到理性都是圆满的。但是讲到事相，它的本所功德，那就差别了。差别的相貌、数量正如前段经文所宣说的，在修《首愣严王三昧》我们应该好好的去拣择「可入者」，修行的下手处所，你选择了下手处所，我再告诉你要怎麽去修。

你要跟贼打仗，到底我们是在哪里打仗，先把处所找好，再来准备工具。因为你这个处所选得对不对，你选择对，你会很轻松又很愉快，效果又很好；你处所选错了，你修了半天，你很难进步。所以这个地方佛陀说：先把处所找出来，我再告诉你怎麽修行。

入一解六

十方如来，于十八界一一修行，皆得圆满无上菩提，于其中间，亦无优劣。但汝下劣，未能于中圆自在慧，故我宣扬，令汝但于一门深入，入一无妄，彼六知根一时清净。」

如果就着十方如来在因地起修的时候，十方如来在因地起修都是成就初地以上，成就自在的智慧，也就是证得了我空法空的真如，至少是圆教初住以上。所以他法法圆融，在十八界当中也不一定要六根，他选择六尘也可以，选择六识也可以啊！在十八界当中，每一个法都可以当作下手处，就能够成就圆满无上菩提，这当中没有所谓优劣的差别。因为初地以上的菩萨，已经证得法空一部分的功德。但是阿难尊者跟我们凡夫不同，我们生死凡夫还没有入圆教初住以上，我们根机是下劣的，我们法执犹在，未能成就圆满自在二空的智慧。所以我们就必须要去了解，佛陀也必须要去宣扬六根的差别，使令我们在六根当中，去选择圆通本根，去一门深入，只要在一根当中回光返照，破除虚妄，那麽其它的六根都能够圆满清净。六根是有相通性的，你一根把烦恼破坏了，其它五根的烦恼都破坏。

净业学园 62讲次 讲义127面

我们这一科讲到「丑二、正劝详择降伏合知解喻」

佛陀前面是讲到六根的差别功德，到这一科就要我们修学者，要很详细的去拣择，六根的这些差别功德，来选择一个圆通本根，也就是我们整个《首愣严王三昧》的一个所观境。为什麽要选择所观境呢？在这一段寅一的劝解略明当中，他就提出了二个理由：

第一个理由，就是你六根的修学，一定要一门深入，所谓的「一门深入，入一无妄，彼六知根，一时清净」。虽然烦恼是普遍在六根活动，但是你不可能同时去攀缘六根，你这样子最后一定被烦恼打败，因为你的心力分散。蒋益大师讲出一个譬喻说：「譬如掘井，深造自得」，你看你口渴你要挖井，你不可能同时挖六个洞，你挖六个洞你一辈子也挖不到水，你要把所有的精神体力统一的挖一个洞，那你才能够得到水。也就是说：我们一定要集中，我们在有限的生命当中，去集中在一个所观境，你才能够深造而自得，所以你必要选择一个圆通本根。因为你没有任何选择的馀地，你一定要找一个根一门深入。

第二个、你选择一个圆通本根，跟没有选择一个圆通本根，是差很多的效果，自劫相倍。在事相上，法门的确有高劣的差别，你看佛陀把法门比喻作“乘”，你说你从这边到台北去，你坐汽车跟骑脚踏车，肯定是不一样，法门的确有它契机性的差别。你选择一个契理契机的法门，的确能够使令我们很容易上手，所以你非选择不可。六根的理性是相通的，但六根的事相的确要拣别。这是我们为什麽要选择的二个理由。

而我们应该怎选择呢？佛陀告诉我们三个方法：一、合离，二、浅深，三、圆通跟不圆通。那要照这样选择下来，当然就剩下耳根圆通。因为正如印光大师说的：耳根它容易摄心。六根当中我们对于音乐、对于声音最容易产生专注，我们眼睛本来在看一个东西，突然有声音，我们很容易被声音牵着走，因为声音对我们影响太大；我们只要听着声音，我们其它的根都可以放下，很自然的放下，它的主导性特别强，所以用耳根来运作是最容易摄心。第二个、印光大师强调，它特别养神，它没有疲惫的感觉。它能够让你白天去听佛号，晚上也听佛号，它就没有疲惫厌烦的感觉，不像你用第六意识，用久了你就厌烦、会疲惫。所以在我们由业力所招感的

六根当中，耳根的确扮演一个非常好的门，一个下手处。
在这一段佛陀是做一个简略的说明，也等于有一种劝勉我们去好好选择的意思。
寅二、因疑广示

阿难尊者听到佛陀在讲到前面这一段开示以后，他产生了三种疑惑，这时候佛陀就根据阿难尊者的疑惑来广泛的开示，来破除他的疑惑。
（分二：卯一、疑请。卯二、广示）阿难尊者因为心中有疑，来请示佛陀。
阿难白佛言：「世尊！云何逆流深入一门，能令六根一时清净？」

阿难尊者白告佛陀说：「世尊！为什麽在六根门头当中，我们产生回光返照，只要深入其中的一根，把这一根的妄想破坏了，而恢复到清净，就能够使令所有的六根都能够得到清净；为什麽一根清净，六根都清净呢？」

这个地方表面上提出这个问题，但是古德他说：其实阿难尊者的问，它有三层涵义(从后面佛陀的回答可以看得出来)：第一、就是经文所表达的，为什麽深入一根的观照，能够使令六根清净。第二、如何一门深入，如何正确的一门深入。第三、当我们一门深入以后，应该怎麽来做一个下手，第一步要怎麽做；当我们选择圆通本根以后，我们到底应该怎麽去做，才能够破坏六根里面虚妄的力量，他提出了三点。这以下就是根据阿难尊者的疑请，佛陀以下做了种种广泛的开示，有关六根的相互关系。
卯二、广示
佛陀就因为阿难尊者的祈请，而广泛的开示它的内涵。
(分二：辰一、约研破总示。辰二、约行相别示)
辰一、约研破总示
“研”就是研究六根的烦恼相貌；“破”就是谈到它破除的方法。先研究它的烦恼相貌再破除，来作一个拢总的指示
（分三：巳一、就法研破。巳二、借喻显理。巳三、以法合喻）
巳一、就法研破

“法”指的是阿难尊者它自己所证得之法(阿难尊者当然是证得初果，约着初果的法来研破)
情执尚深
我执未尽
佛告阿难：「汝今已得须陀洹果，已灭三界众生世间见所断惑，然犹未知，根中积生无始虚习，彼习要因修所断得。
这地方是说明，身为一个阿难尊者，你为什麽要选择六根？

佛告阿难：「你现在已经证得小乘见道位的初果，初果当然就不入色声香味触法，对于六尘麤的分别已经不生起了。因为他不入色声香味触法，所以他能够灭除三界的有情众生当中的一个见所断惑，三界的见惑已经断除了，也证得了无我的真理。但是具生微细的我执还是存在的，所以仍然没有完全了知，在六根当中所累积无始以来这种虚妄的习气。这个就是所谓思惑，而这思惑要慢慢从修道位，才能够慢慢的断除。因为他的我执未尽，破了分别我执，具生我执还在。
法执全在 何况此中，生住异灭，分齐头数？

更何况在六根当中那微细的生住异灭；我们烦恼有四种相貌，生住异灭，这种种产生的分齐头数，包括我们讲「一念不觉生三细，境界为缘长六粗」。一念的妄动，产生三细六粗，这种种的差别相，那更难掌控。

佛陀诃责阿难尊者法执犹在，就是说：为什麽要选择六根呢？因为我们的确有法执，有法执的话，每一个根对我们的效果的确不同，因为我们不能够法法自在，所以凡位的众生的确要选择六根，这个在事相上你必须要拣别。
以下佛陀将六根的关系，详细的说明
一六之义
徵 问 今汝且观，现前六根，为一为六？

你现在姑且去观察，你现前身心世界的六根门头，到底是一还是六？一的话是完全相同，如果是一的话那你选择哪一根都一样。若你选择六，六根完全不同，六根完全不同那就糟糕啦！六根完全不同，那你断了耳根的烦恼，你还得去断眼根的烦恼，还要断意根的烦恼，因为六根完全不同。所以到底它是完全相同或完全不同？这个要拣别出来。
非 一 阿难！若言一者，耳何不见？目何不闻？头奚不履？足奚无语？

阿难！假设六根的功德是完全相同的，那麽你耳朵为什麽不见东西呢？眼睛为什麽不能去听声音呢？头部为什麽不能走路呢？双脚为什麽不能说话呢？可见六根的作用，的确有它个别独立的体性，既然有它个别独立的体性，那当然要再拣别，因为它非一。
非 六
若此六根决定成六，如我今会，与汝宣扬微妙法门，汝之六根谁来领受？」阿难言：「我用耳闻。」佛言：「汝耳自闻，何关身口？口来问义，身起钦承。
它也不是完全的六，也不是完全不同。

说：假设六根是决定成六，是个个不同，那个个不同就糟糕了！六根是完全独立，那我们修行

就要修六次，耳根圆通修完还要修眼跟圆通乃至于意根圆通法门，因为它完全独立，所以它不能说是完全不同。比方说，我们在《愣严》法会当中，佛陀为汝等众生来宣扬《首愣严王大定》的微妙法门，那阿难尊者，你是用六根当中的哪一根来领受佛陀的法音呢？」阿难说：「我是用耳根来听闻佛陀的法音。」佛陀说：「你用耳根来听闻佛陀的法音，那跟你的身口二根有什麽关系呢？为什麽你耳根听了法音以后，你会用嘴巴来问问题，身体会很恭敬的起来跟佛陀顶礼呢？因为你是用耳根听，就算你感动，你有很多的感觉、想法也应该是在耳根里面活动，怎会跑到身根，跑到口业去呢？因为你那个声音是从耳朵进去的，怎麽到最后嘴巴也开始动作了，身体也开始动作了？可见得六根的确是有它相通之处。

所以说：声音是从耳根进去，但是它表达出来却是身口意六根的活动，所以你不能够说，六根是完全独立的。

结　示

是故应知，非一终六，非六终一，终不汝根元一元六。阿难当知！是根非一非六，由无始来颠倒沦替，故于圆湛一六义生。汝须陀洹，虽得六销，犹未亡一。

六根的相互关系这以下作一个总结，它是非一终六，非六终一；从功能上来说它不是一而是六(终就是毕竟)它毕竟是六，因为用中相背，在作用的确是有它的差别。但是从体性上来说，它却一而不是六，因为它性中相知。所以我们终究不能说，六根它决定是一，或决定是六。阿难当知！这六根它非一，因为它用中相背；非六，因为它性中相知。

这六根是怎麽来呢？是我们无始劫来因颠倒的妄想，而沦落于生死，所以把这种圆满湛然不动的清净本性，而虚妄产生一六的差别。我们讲「元依一精明，分成六和合」。虽然阿难尊者证得须陀洹果，已经能够六销，对六尘不再生起麤的分别，所谓不入色声香味触法，但是犹未亡一；对六根门头当中，这妄想的结使，还没有真正的消除，还没有回归到一念心性。

250六根是一是六，我们这样讲：

六根它有二个方向，它向外的时候变成六；你看，六根向外动的时候真的是六，因为你的耳朵真的只有能够听，眼根只能够看。所以当六根是向外活动的时候变成六，但是当六根向内回光返照的时候它又变成一，因为六根到最后回归的就是一念心性。就构成了「性中相知，用中相背」。

所以当眼根它回光返照的时候变成“见性”，耳根变成“闻性”，这二个是完全一样，见性跟闻性，是完全一样。所以向内的时候就找到共同点了，向外的时候就产生差别相，这是所谓的「用中相背，性中相知」。

这是说明整个六根的相互关系，这以下佛陀讲出一个现实的譬喻，来开显六根非一非六，即一即六的深妙道理。

已二、借喻显理。　讲义128

从一成六　如太虚空，参合群器，由器形异，名之异空。

比方说太虚空，太虚空就比喻我们众生本具的一念心性，它当然是所谓的“一”；但是你在同相的太虚空当中，掺杂很多不同的器具，你放了一个圆形的器具，或者放了一个方形的器具，因为器具的形状不同，就产生不同的虚空，叫作「异空」。你放了一个圆形的器具，就产生一个圆形的虚空，你放方形的器具，就产生方形的虚空。

六根因为一念妄动以后，在作用上产生不同的作用。

除六说一　除器观空，说空为一。

前面是讲到，六根往外去攀缘的作用产生「异空」，这以下当我们把这些大小方圆的器具把它除掉，回光返照去单独的去观察太虚空，其实虚空又恢复它的本来面目，又变成一。

法体如如　彼太虚空，云何为汝成同不同？何况更名是一非一？

从太虚空的角度，它又怎麽让你切割成同或不同？更何况是一或者不是一？

虚空是一样，但是摆了不同的器具，就产生不同的差别。

六根你的确要很好的掌控，因为你未来在整个修行当中，你整个观照的活动都在六根。就像佛陀说的，你要打开结之前，你要知道这结是结在哪里，你了解你的问题点，你才能够真实的去观照。

我讲一个小故事，大家体会一下：小老鼠的故事

壁说：我也是很怕，我很怕小老鼠，你在墙角上给我挖几个洞，我哪一天就“啪”整个垮下来了。小老鼠说：那我是最厉害的。口

说：有一只小老鼠牠很怕，牠看到什麽都怕，牠看人也怕，看到小狗也怕，所以牠就觉得老是这样的怕，也不是办法，牠要学牠的胆量

…就想这宇宙间谁是有最强大势力的，牠就想，哦！天空是最有强大势力的

…就跟天空学习，牠去找天空的时候，天空说你不能跟我学习，我也是怕！你怕什麽呢？我怕乌云，乌云能遮蔽天日，乌云一来，就把我给遮住了，我是怕乌云的。小老鼠说：乌云很厉害，那我应该跟乌云学习。就跑去跟乌云说：我是很怕，你能教我怎麽样能够不怕。乌云说：我也很怕的，我很怕风，风一吹的时候雾消云散，你看风一来的时候，我就被吹走了。小老鼠看到风很厉害，就赶快跑去向风学习说：风啊！你能够告诉我怎麽样让我不害怕。风说：我也是很怕，因为我很怕墙壁，前面有一道墙壁的时候，就把我给挡住了。那麽小老鼠就去找墙壁说：墙壁啊！你真的是很厉害，风已经很厉害了，你把风这麽一档就挡住了

它的意思是说：因为小老鼠的心刚开始是向外攀缘，向外攀缘的时候产生了很多的障碍，六根就很多障碍，但是小老鼠回光返照的时候，回归到牠的一念心性的时候，牠就找到了自性。其实六根的道理也是这样，你去向外攀缘你就受到这器具的影响，这是方形的器具，这是圆形的器具；但是你回光返照，把器具拿走以后，其实就是虚空。

六根它就是二个方向，一个向外，一个向内，当你要向外攀缘，那你就是障碍重重，当你一回光返照，你就觉得你功德具足，这六根是很妙的。

巳三、以法合喻

则汝了知六受用根，亦复如是。

六受用根到底是一还是六，它的道理就跟前面太虚空跟群器的道理是一样，你说它是六也对，是一也对。

辰二、约行相别示

约着六根的差别形相，来个别的解释

(分二：巳一、明从真起妄六用偏局。巳二、明返妄归真六根互用)

巳一、明从真起妄六用偏局

凡夫因为迷真而起妄，使令六根的作用就偏局某一种范围，比如眼根只能够攀缘色尘，耳根只能攀缘声尘…

（分二：午一、别示生起之由。午二、总结偏局之相）

午一、别示生起之由 个别解释凡夫六根生起的缘由当中又分六段

（分六：未一、示眼根结相。未二、示耳根结相。未三、示鼻根结相。未四、示舌根结相。未五、示身根结相。未六、示意根结相。）

◎未一、示眼根结相

这地方就很重要，因为我们知道整个《首愣严王三昧》的空假中三观，是在六根活动。那麼六根里面到底有什麼内涵，你要清楚。我们一般讲六根、六根，其实根当中有三个东西：一、见精、闻精、意精、见闻嗅尝觉知的知精，六根的精；二、胜义根；三、浮尘根。你要了解它

由明暗等二种相形，于妙圆中黏湛发见；见精暎色，结色成根，根元目为清净四大，因名眼体，如蒲萄朵，浮根四尘流逸奔色。

每一段经文都分成三段：第一、见精，二、胜义根，三、浮尘根。

「由明暗等二种相形，于妙圆中黏湛发见」到这个地方形成的见精。

见精是怎麼形成呢？就是由光明跟黑暗二种形状相互的显发，相互的对比；也就是众生的心性本来是一念心性，但是一念妄动以后把妙明的真空，变成晦昧的顽空，就好像日被云所遮一样，就构成个明暗的相状，一个晦昧的相状。而这晦昧的相状它又产生「于妙圆中黏湛发见」这种晦昧的明暗；“晦昧的明暗”是说它暗它又不是全暗，说它是明也不是全明，一种明暗掺杂的相状，好像太阳被云遮住，那种若明若暗的相状。这种明暗掺杂的相状，它会相黏于我们一念心性，而产生的一种见精的功能；一念妄动以后产生第八识的见分。这地方是讲「由境牵心」但这个“境”是很微细的，阿赖耶识那个三细的境，就产生了见精(心法)。

见精暎色，结色成根，根元目为清净四大　胜义根的形成。

见精相对(暎)色尘，揽取色尘而成为胜义的眼根，而胜义的眼根名之为清净的四大。胜义眼根是见精跟色尘所成的；而这色尘是很微细的，眼睛所不能见的叫清净的四大，这个叫胜义根。

因名眼体，如蒲萄朵，浮根四尘流逸奔色。

因名眼体就产生了浮尘根；“因”依止。依止清净四大的胜义根，以它为自体，而产生了浮尘根。

「浮尘根」海公说：胜义根就像一个模型，把色法灌进去，就变成了浮尘根。浮尘根是从胜义根作自体，因为有胜义根的关系，依止胜义根为自体，而产生一个像蒲萄朵的浮尘根。当浮尘根产生以后，我们这明了的见精就依止浮尘根跟胜义根，就开始流逸奔色。

「浮尘根」的结构是四尘，色香味触，四尘所成。依止浮尘根就到处的攀缘色尘，然后就循色流转，奔腾于色尘当中。从此以后我们眼根就不能超越色尘。

每一个根它打了三个结：一、见精，二、胜义根，三、浮尘根。我们今天的关键在胜义根，胜义根它往内是见精，再往外一层就是浮尘根。（这个地方要清楚）

未二、示耳根结相

由动静等二种相击，于妙圆中黏湛发听；听精暎声，卷声成根，根元目为清净四大，因名耳体，如新卷叶，浮根四尘流逸奔声。

由于外在动静的声尘的一种相互的击发，假设以动来击静，这静相就消失而生动相，如果是以静来击动，动相消失而生静相。动静二相互相的击发，就在一念妙觉圆满的心中，而相黏一念心性而产生了闻精；元一精明，分成了六和合，产生见闻嗅尝觉知，第八识的见分产生了，这

时候是“精”还没有色法。
　　听精暎声，卷声成根，根元目为清净四大　胜义根的形成。

由于听精相对于声尘，把声音就收摄成胜义的耳根，这胜义的耳根它名为微细的清净的四大。
　　因名耳体，如新卷叶，浮根四尘流逸奔声。

依止胜义耳根为自体，又产生，如新卷叶，好像新生的树叶还带着卷；那麽这浮根四尘是由，色香味触，四尘所成。而我们的听精就依止胜义耳根，乃至于浮尘根，就像瀑布一样攀缘于外在的声尘，从此以后我们的耳根就不能超越声尘。
　　这是耳根它形成的过程。
　　末三、示鼻根结相

由通塞等二种相发，于妙圆中黏湛发鼥；鼥精暎香，纳香成根，根元目为清净四大，因名鼻体，如双垂爪，浮根四尘流逸奔香。
　　鼻根的打结相状也是三种，第一个由通塞；“通”是畅通，“塞”阻塞。畅通跟阻塞二种相状来互相的显发，因为它是通它就不是塞，塞就不是通；在一念心性当中，由通塞二种相状相黏于一念心性，而产生了鼥精。此鼥精再相对香尘，就领纳香尘而转成了胜义的鼻根；这胜义鼻根它的组织结构是一种清净四大所成。我们再依止清净的胜义的鼻根为自体，又转成了浮尘根；浮尘根就像双垂爪，二个爪下垂的相状，它的结构是浮根四尘，色香味触所成。由此鼥精就根据胜义根跟浮尘根二根就攀缘于香尘，而奔腾于香尘之中，从此鼥精就再也不能离开香尘。
　　末四、示舌根结相

由恬变二种相参，于妙圆中黏湛发尝；尝精暎味，绞味成根，根元目为清净四大，因名舌体，如初偃月，浮根四尘流逸奔味。

“恬”是我们舌根不动的时候，叫恬，舌根不动的时候是平澹无味；“变”是我们舌根转动的时候，就有酸甜苦辣的滋味产生。由恬变二种滋味，互相的对比，在于一念心性当中它就相黏于一念心性，而产生的尝精；而这个尝精相对于味尘，就绞味成根；“绞”就是彼此绞在一起，色心二法分不开，绞在一起，就转成胜义的舌根；而这胜义舌根的组织结构，是一种微细的清净四大。然后再依止这微细清净的胜义根，再转成较粗浅的浮尘根，就像初偃月，月初半圆的形状，浮根四尘流逸奔味。我们就跟着胜义根、浮尘根奔驰在滋味当中，从此再也离不开滋味。
　　末五、示身根结相。

由离合等二种相摩，于妙圆中黏湛发觉；觉精暎触，抟触成根，根元目为清净四大，因名身体，如腰鼓颡(ㄙㄤ)，浮根四尘流逸奔触。

身根是怎麽产生，为什麽会有根呢？「离合」的，“离”是分离，触尘跟身根分离的情况；“合”，触尘跟身根相合。由这二种互相的交接，在一念心中因离合二种相状相黏一念心性，而产生了觉精。而这个觉精相对于离合二种触尘，再抟取这个触尘，而成胜义身根，这时候的胜义身根，它的组织结构是一个清净微细的四大，依止这清净微细胜义身根，再转成比较粗浅的浮尘身根，它形状像腰骨颡；“腰骨颡”这中国没有印度才有，中间很小二边比较大。腰骨颡的结构是浮根四尘，色香味触所成。觉精就依止胜义身根跟浮尘根，就流逸奔驰于触尘当中，就从此再也离不开触尘。
　　末六、示意根结相。

由生灭等二种相续，于妙圆中黏湛发知；知精暎味，揽法成根，根元目为清净四大，因名意思，如幽室见，浮根四尘流逸奔法。

由“生灭”，这意根所对的是法尘，“生”是生法尘，当我们心中有种种想像的时候，叫“生法尘”。“灭”灭法尘，当我们心中的想像消失的时候叫“灭法尘”，就是没有想像的时候。由生灭二种法尘的相续，由生而灭，由灭而生，这二种辗转相续。所以由这生灭二种的法尘就相黏一念心性，而成就了一个知精，再依止知精相对于生灭的法尘，而揽取这个法尘，转成胜义的意根；这意根是种清净微细的四大所成，再依止清净微细胜义的意根的功能，而产生种种的思量，它在思量的时候就如幽室见，在黑暗中见种种物，似见不见。比喻意根在思惟法尘的时候，是似有似无，似见非见的状态。再依止胜义根就转成浮尘根；意根的浮尘根就是肉团心，我们说的心脏。就奔驰在生灭的二种法尘，意根就再也离不开法尘。

佛陀讲六根的打结之相，意思就是说：我们现在开始进入到六根，要把这个结解开来。那你就注意哦！这个结是怎麽解的。以耳根来说，它有闻精、胜义根跟浮尘根，它的关键在胜义根，「胜义根」它的结构是由于色尘的牵动而有的，由境牵心，再由心起境。所以它的意思是说：胜义根是色心的和合体，所以它每一个胜义根都具足了五蕴的溷浊，色受想行识，因为它的结构就是色心的和合。

佛陀讲这打结的意思是说：我们现在是这样子的一个相貌，我们一定要知道，我们是从什麽地方而来，为什麽会转成这样一个胜义根。你才能够回光返照，你现在要回光返照，要就路还家之前，你要知道我们是怎麽来的，而后你再逆向操作，你就可以回去了。我们来从胜义根的角度是先有识，识蕴、行蕴、想蕴、受蕴再来色蕴，是由细到麤；而我们回去是先破色蕴、破受

、再破想；再破行、再破识。来的时候是由细到麤，而你现回去就要反方向，就由麤到细。就像五尘一样，它出来是从识蕴出来，一念的妄动产生八识的见分，而受产生感受想法，最后变成色蕴，但你回过去要逆向操作。

我们要先知道，我们是怎麼来的，你才知道怎麼回去。所以它后面开始破的时候，先破色蕴。

午二、总结偏局之相　把前面的结相作总结

由迷成六　阿难！如是六根，由彼觉明有明明觉，失彼精了，黏妄发光。

阿难！我们知道六根的生起过程，是由彼觉明；“觉明”是众生本具诸佛所证的现前一念心性，是本觉的是妙明的。但是一念妄动以后就有明明觉，就有一念无明的妄动；第一个明就是无明的妄动，增加了一个妄明，而产生能所的对立，这时候产生种种的妄想。依止无明妄想的活动，而失去了本具的精纯明了之性，而将清净的心性，相黏于外在的尘相，而形成六根的见闻嗅尝觉知的作用，就产生了所谓「失彼精了，黏妄发光」；产生了妄动就有很多很多的色尘出现，再跟色尘再相黏就产生了六根。

离尘无体

是以汝今离暗离明，无有见体；离动离静，元无听质；无通无塞，鼻性不生；非变非恬，尝无所出；不离不合，觉触本无；无灭无生，了知安寄？

所以六根的活动就再也离不开六尘，当我们离开了暗相跟光明之相的时候，我们就产生不了见的功能；「离动离境，元无听质」，离开了动静二相，我们听的功能也就消失掉了；离开畅通跟阻塞二种相状，我们鼻闻的功能也就不能生起；离开了变味跟恬味二种滋味，我们尝的功能也就没有根源；如果离开了离跟合二种的触尘，我们的觉知的身根也本来就不存在；离开生灭二种法尘，了知的意根也就没有依托的处所。

六根的作用是离尘无体的，所以你看我们一开始是从六根进去，到最后是破六根，把六根破。就好像一个太虚空，我们安立了很多的器具，把这个器具拿掉。蔼益大师讲：除器而恢复它原来的空。最后还是把六根的功能破掉，六根破掉以后就恢复到本来的面目了。

这个地方等于是把它修行的消息先透露出来，六根是离尘无体的。所以它刚开始的时候先脱离外尘。

净业学园 63讲次 讲义131面

巳二、明返妄归真六根互用

当我们在修《首愣严王三昧》的时候，我们要掌握二个重点：第一个是内心的安住，第二个是内心的降伏。安住跟降伏，其实它是牵涉到整个“理跟事”的相互作用。我想我们刚开始修学一定是把内心安住下来，当我们安住的时候，我们要注意一个问题，我们不能安住在一个有为的事相，我们不能为了三宝的功德而修学，也不能因为众生的苦而修学。这个是不对的！因为有为诸法都是生灭变化的，而且这个变化你作不了主的，所以我们依止事相而住，我们就会躁动不安。所以我们刚开始一定找到一个不生、不灭、不垢、不净，离一切相，即一切法的现前一念心性，然后安住下来，“安住”其实就是确定你一个修学的目标。你看！我们一个人安住以后，他的修学是怎麼样？

印光大师说：「无不从此法界流，无不还归此法界。」所有的修学依止一念心性而发动，最后的功德还是在开显一念心性。所以我们讲，法法销归自性。一个会讲这句话的人，就表示这个人安住下来了，他走得快慢是一回事，起码他已经是如实安住了，他找到家了。说：我们今天去台北，你整个方向的定位已经清楚了，我要怎麼走，我的目标在哪里，很清楚。这个过程会有些曲折，没关系！所以我们整个开始修学，你一定是确定你的目标在哪里。古人讲：「你安住了没有？」这个地方当然是以离一切相的“理体”来安住。

251安住以后接下来，就是一个事相的对治，因为理体是清净本然周徧法界，是超越时空的。那你修行一定要有一个所观境，你在哪里修学，你的烦恼在哪里活动。我们烦恼要断惑证真，烦恼在哪里？所以当我们安住以后，就开始要找事相上的对治。我们的身心世界有六根、六尘、六识。在本经当中，一个对治烦恼最好的处所就是“六根”，六根门头。

为什麼呢？因为它向外可以攀缘六尘，向内可以牵动六识，它刚好居在中间。

所以在整个《愣严经》它的所观境，其实就是在六根当中，特别我们到了二十五圆通，我们会强调，这当中有二个圆通是特别重要的，一个是「耳根圆通」，另外一个是「念佛圆通」，念佛圆通是强调意根。一个是从耳根的返闻闻自性，而趋向真如本性。一个是从忆佛念佛，思惟诸佛的功德，而产生强烈的皈依，而产生感应道交。

蔼益大师说：这二个都非常的重要，一个是从耳根入手，一个是从意根入手。

所以整个对治烦恼，基本上用功的处所，就是在六根的当中生起观照。所以我们在整个修学当中，第一个先把自己修学的目标确定，然后在六根当中念念起观照。

这个时候我们就能够使令自己成就《如来密因修证了义》，也能够成就《诸菩萨万行》的功德圆满。这是本经主修的概念。我们这一科是讲到六根的对治，应该怎麼对治的问题。

巳二是讲，返妄归真六根互用，前面是讲迷真起妄六根偏局，返妄归真就是从众生的妄想当中，而回归到真实的心性，这时候六根的功能就能互相的通用。返妄归真是讲因地的修学，六根

的互用是讲果地的功德。
（分二：午一、明返妄圆拔。午二、明归真互用）
午一、明返妄圆拔

“明返”就在众生妄想的因缘当中，而回光返照；“圆拔”圆满的拔除六根当中五蕴的障碍。
远离诸尘　汝但不循动静、合离、恬变、通塞、生灭、明暗、如是十二诸有为相。

当我们安住在一念心性以后，我们开始对治，就开始经常的观照六根。那怎麽对治呢？这个地方讲「汝但不循动静」。

蕅益大师说：整个《愣严经》的下手功夫，就是「不循」这二个字，就是不随顺。当然这个地方是依止“止观”的力量、的现前，而产生不随顺。比方说：耳根不随顺动静二相而转，身根不随顺合离二相而转，乃至于眼根不随顺于明暗二相而转。我们的六根去接触六尘的时候，我们生起一种返妄归真，正念真如的观照，这时候就不再随顺外在的诸有为，生灭变化之相而转，这时候六根慢慢脱离六尘的系缚。
这样子会有什麽功德出现？
一根返元　随拔一根，脱黏内伏，伏归元真，发本明曜。

「随拔一根，脱黏内伏」刚开始我们在六根当中，你不可能经常注意六根的，你可能注意耳根或者注意意根，你刚开始先守住一门收入，先把一个门看好，不要让那个贼活动。或者我们依止耳根，念佛的人依止意根，把一根当中的五蕴的障碍，把它脱黏内伏；“脱黏”是脱除万相之黏，“内伏”是内伏心中之妄想。因为六根当中每一根都有五蕴，这个五蕴是五重，最外一层最粗的就是色蕴。“脱黏”是先脱除外在的色蕴，色蕴包括前面的动静、合离、明暗等诸有为相。六根当中绝对不要给这六种相把你给黏住了，黏住以后你会完蛋，你就很难离开生死。

这个“黏”就好像强力胶，把六根黏住。所以我们的六根很难脱离六尘就是这样，因为六尘是把你黏住。那我们怎麽把这黏住解开呢？前面说的「不随妄转」。

先脱除外相之黏，然后再慢慢的从六根当中，去破除心中的受想行识这四种妄想，最后「伏归元真，发本明曜」，使令内心能够回归到，离诸对待的一真法界，而本具的光明就能够全部的显现。
五根圆脱　耀性发明，诸馀五黏，应拔圆脱。

最后的结果是252「耀性发明，诸馀五黏，应拔圆脱。」一旦我们本具的光明显现出来，其馀五根种种的障碍也都能够相应的拔除，而圆满得解脱。我们讲「一根既返源，六根成解脱」。

这个地方蕅益大师在注解当中提出二个重点，他说这个地方其实道尽了《首愣严王三昧》修学的因果。从因地，蕅益大师说：这「不循」二字是下手功夫。

因为六根你一向外，你一定被六尘黏住，你就完了！所以修行人经常保持警觉。我们不是说，不要去接触六尘，其实你也做不到。你说：我眼睛一辈子都不看东西，你也做不到！耳朵不听声音，也不是这个意思。

就是说：它声音现前的时候，你观照力要现前，「观相原妄，观性原真」，从相妄性真当中，我们放弃了生灭的相状，我们依止真实的理性，这个时候回光返照真实的理性，放下了虚妄的相状。所以我们讲「舍识用根」，就是不要去攀缘六尘，从六根当中回光返照，「不循」二字是下手功夫。

其次，蕅益大师提出：「应拔圆脱」。“圆”这个字是很重要的，因为《首愣严王三昧》是一个圆教的法门，它是「顿超」的。顿超的法门，就是在一个法门得到了成就，其它的法门相应的功德现前，一修一切修，一断一切断，一成一切成。

它刚开始六根的时候，《愣严经》修学它的基本思想是掌握先机。你看我们一般在修四念处，大概六根跟六尘接触了以后，已经打成一片了，纠缠不清了，烦恼开始活动了，才开始对治，「多贪众生不净观，多瞋众生慈悲观」，我们一般人很少能够掌握，六根跟六处接触的那一刹那就开始起观，很少这样子，没那麽快！

《愣严经》它的关键是你要觉悟得快、你要觉悟得快。为什麽《首愣严经》在临命终的时候，它断烦恼，它远离障碍特别快？因为它往往就在六根活动的时候就开始注意了。

这个地方它的「不循」，你要训练自己警觉心要高。最后的结果就能够从一个根当中，而成就六根的解脱叫做「圆」。这个地方等于是把《愣严经》修学的因果标出来。
午二、明归真互用
当我们的心归于真实的心性以后，六根有什麽功德，就能够相互作用。
（分二：未一、证互用之相。未二、示互用所以）
分二：未一、证互用之相
六根互用　不由前尘所起知见，明不循根，寄根明发，由是六根互相为用。

我们一般六根的启动，一般没有修行的人是被动的，有六尘，六根才作用，所以平常我们一般

人都是没事的时候，六根就打自己的妄想；修行人不是，修行人的六根你不能够由六尘启动，由自己的智慧的观照启动，由观照力来启动六根。所以他说：

一个真正由六根当中生起智慧的人，他所生起的知见是怎麼生起呢？「不由前尘所起知见」，他这时候慢慢的脱离六尘以后，他已经不再依靠外在的动静、合离乃至于明暗等种种的相状，来启动他内心的了别作用，也就是说它就是「明不循根」；这个“明”是他整个六根的作用是依止心中的智慧，你该怎麼做，就怎麼做，该拜佛就去拜佛，你不要管你心中是怎麼想，也不要管外在的环境是怎麼样，这个时候六根是完全用智慧来主导六根的作用。这个时候已经不循根，已经不再随顺于外在的尘境而发动，外在的尘境是怎麼样，已经不再影响这修行人六根的作用，所以「明不循根」，而只是「寄根明发」，但是他还是要假借六根来显发他心中的智慧，如此一来，六根就能相互作用。他的六根已经不再被六尘牵动，而是用他智慧的光明来主导他的生命。

这个地方把六根互用的相状，先讲出一个道理，这以下引出六个现实的例子来作证明。

举例证成

阿难！汝岂不知今此会中，阿那律陀，无目而见；跋难陀龙，无耳而听；殑伽神女，非鼻闻香；憍梵钵提，异舌知味；舜若多神，无身觉触；如来光中，暎令暂现，既为风质，其体元无；诸灭尽定得寂声闻，如此会中摩诃迦叶，久灭意根，圆明了知，不因心念。

六根互用的整个相状，佛陀举出六位的凡圣，这当中有三位是圣人，有三位是凡夫。

佛陀说：阿难！你看看在这「愣严法会」当中，阿那律尊者，无目而见，他不需要眼根也能够见到种种诸物。阿那律尊者刚出家的时候，佛陀一说法，他就好乐睡眠，就打瞌睡。佛陀种种呵斥以后，他生起增上惭愧，七日七夜相续用功，结果眼睛失明。失明以后，佛陀要他修学《乐见照明金刚三昧》，成功以后，成就半头天眼；头前半段是可以观三千大千世界，如观掌中庵摩罗果，而后半头就看不到，叫「半头天眼」。所以他也不需要用眼根来看，他眼睛没有作用，但他用头部，他往左边看往右边看，他还是看得到，他用身根来照见诸法。这个地方也就是说：其实六根它内在的心性是相通的。

跋难陀龙，无耳而听。跋难陀龙王本身，因为他过去的业力，他耳朵就已经失聪，他是用他头上的角来听声音。这个是凡夫，前面那个是圣人。

殑伽神女，非鼻闻香。“殑伽”就是恒河。恒河神女他在闻香味的时候，他也不是用鼻根而是用眼根来闻香。这个也是凡夫。

憍梵钵提，异舌知味。“憍梵钵提”翻成牛呵，牛呵尊者他在尝味道的时候，他是不用舌根就能够知味的。这个都由修学三昧所成就的功德。

舜若多神，无身觉触；如来光中，暎令暂现，既为风质，其体元无。

“舜若多”就是虚空，虚空之神他本身没有身体，但他也能够感觉到身上苦乐的触法。他是怎麼感受到呢？他因为过去的业力，没有身体的感觉，它觉得很痛苦。佛陀的慈悲以光明来照射他，使令他的色身暂时的显现。他的显现是佛陀光明所照射，所以他身体的本质，就像风一般若有若无，他的本质事实上是不存在的；但是他的若有若无，他还是可以感觉得到那种苦乐的感受。这是佛的光明所加被。

诸灭尽定得寂声闻，如此会中摩诃迦叶，久灭意根，圆明了知，不因心念。

“寂灭声闻”指的是三果以上的圣人，他入了灭尽定以后，他整个前五识的受消灭了，第六意识的想也消灭了，第七意识的行蕴，也就是思心所，染污的这一部分也消灭了。所以他“受想”是全部灭掉，“行识”灭一部分。

身为一个灭尽定三果以上的圣人，譬如说迦叶尊者，他长远已经灭掉意根，第六意识的想，跟第七意识的行，染污的行灭掉了，清净的行是保存下来。也就是说：他第六意识的想心所已经灭了，但是他的第六意识还是能够圆满了知一切法的差别，他在想像事情根本不用第六意识的想，他就可以想像很多很多的事情。

佛陀举这六个例子，也就是证明六根的互用，这当中凡夫由业力所招感，圣人是修学圣道所成就的。253六根互用，蔼益大师讲出一个譬喻说：像太虚空，太虚空是相通的，你现在太虚空当中放了六个容器，这个容器是暂时的，你把六个容器拿起来它又恢复太虚空。

也就是说：六根它其实是一个因缘所生法，我们不是一开始就是需要六根。但没办法，一念不觉以后，向外攀缘，结果眼根去黏色尘，黏久了以后你就离不开色尘，你一天到晚就跟色尘在一起，耳根就跟声尘一天到晚黏在一起，黏久了以后你就跟声尘在一起。

那麼现在你要怎麼样呢？你要脱黏内伏，你要把它拔掉，你眼根不要老是跟色尘在一起，观照，把它拔掉。拔掉以后你把心带回家，这时候你六根就可以相互作用。把容器拿掉以后，恢复到太虚空，这时候就相通了。

未二、示互用所以 六根之所以互用，它的道理，它的理由在哪里呢？

（分三：申一、示妄体本真。申二、指现量为证。申三、示以修显性）

申一、示妄体本真

虚妄的本体当下就是真实，烦恼就是菩提，生死就是涅盘。只就是一念的迷而全真成妄。

阿难！今汝诸根若圆拔已，内莹发光，如是浮尘，及器世间诸变化相，如汤消冰，应念化成无上知觉。

佛陀说：当我们的六根色受想行识，这五重的障碍被圆满拔除，回光返照，正念真如，慢慢的拔掉以后。这时候「内莹发光」“莹”照耀的意思；内在的自性光明，产生一种光明的照耀，这光明自性照耀一照出来的时候，不得了！产生什麽变化呢？我们生命当中的浮尘，“浮尘”指的是正报的五蕴身心，还有器世间，外在的山河大地，依报的环境，我们整个有漏的依正二报，这种生灭变化之相，就如热汤消除冰一样，整个融化而转成无上知觉。

254其实本经的修学是破根尘，「迴脱根尘，灵光独耀」。当然它先破尘，它先破外在的尘，再破六根里面的受想行识。

那大家会问：我平常眼睛是靠眼根，听声音是靠耳根，把外尘破坏我可以理解，你把六根也破坏了，那要怎麽办呢？其实它不是破坏，它是一个转化。
　　藕益大师说：这一句话的关键字在“化”，应念化成无上知觉。

你现在本来是一块冰块，冰块就是障碍重重很死板，你现在把冰块化成水，它的本质没有变还是湿性。
　　你说：我眼睛看东西，那佛陀的眼睛干什麽呢？

佛陀眼睛还是看东西，只是他眼睛看到西，他有无量的波罗蜜，我们眼睛看东西产生很多的障碍。
　　为什麽？因为我们没有回光返照。

所以你修成就以后，你往生极乐世界以后，你还就是用你这个六根，只是这个六根已从冰块转成柔软的水，作用不同，本质没有改变，它是转变。

从这个地方我们可以知道，哦！原来成就圣道，六根还是六根，但是它是一个无上知觉相应的六根，不是跟烦恼相应的六根。
　　申二、指现量为证。
　　依眼成见　阿难！如彼世人，聚见于眼。
　　佛陀举出现前的事相，来证明六根的确是可以互用的。
　　怎麽知道六根可以互用呢？

佛陀说：你不用等到成就圣人，我现在就可以证明给你看。比方说，阿难！世间上有一个人，「聚见于眼」，世间上的人，我们经常由于过去的妄想，就习惯性把见的功能聚集在眼根当中，聚久了以后，他的看就看眼睛。如你走路，你在草丛当中，你不断的走一个地方，走久了，草丛也被你走出一条路出来。我们凡夫我们经常把我们一念心性，把它聚集在眼根当中去看事情，聚久了眼根就变成一个见的功能。
　　急合成暗　若令急合，暗相现前，六根黯然，头足相类。

假设老是靠眼睛在看东西这个人，你叫他快速的把眼睛闭起来，这时他的眼根一定是产生一个暗相而一无所见。这个闭眼睛的人，如果他前面站着一个人，这个闭眼睛的人对前面这个人的相貌，可以说是从头到脚完全都不知道。你看你把眼睛闭起来，站在你前面这个人，不管是头、不管是身体、不管是脚，你完全看不清楚，这是正常的。
　　暗中知觉　彼人以手循体外绕，彼虽不见，头足一辨，知觉是同。

但是如果这个闭眼睛的人，他可以用手来代替他的眼睛，用手去摸站在前面的人，循着这个人的身体，他摸到他的头，摸到他的身体，摸到他的脚。虽然这闭眼睛的人，他看不到对方的相貌，但是他透过头的摸触，他也可以知道这是头、这是身体、这是脚，很清楚的能够分辨出来，「知觉是同」。也就是说，你利用手摸触的知觉跟用眼睛的知觉，达到的效果是相同的。意思是说：其实六根在向外攀缘的时候，六根是各自独立的，但是六根在往内回光返照的时候，六根是相同的。

这个地方佛陀举例子他说：不一定要佛菩萨，阿那律尊者用头来看一切法，你就是凡夫用手来代替眼睛，你看那些眼睛瞎的人，他的耳根特别厉害，他听脚步声就可以知道这是谁来了，就跟眼睛看一样，知觉是同，他的判断力也是正确的。所以说六根其实是有现量可以证明的，可以互通的。当然这互通是必须要有方法，这以下 佛陀指示修德的方法，来开显内在的性德。
　　申三、示以修显性
　　缘见因明，暗成无见；不明自发，则诸暗相永不能昏。根尘既销，云何觉明不成圆妙？

一般人眼根的见，都必须要假借外在的光明，才能够看到种种诸物。我们之前讲过，一般人的六根要靠外在的尘境来启动，所以「缘见因明」，眼根要靠外在的光明相才能够产生见；「暗成无见」如果暗相现前就不能产生见。但是修行人就不一样，修行人「不明自发，则诸暗相永不能昏。」当我们的六根经过回光返照，正念真如的时候，把自性的光明显现的时候，他的眼根就不再假借光明也就能够见物。也就是说：这个人外在的一切暗相，都不能够障碍他的见性。自性的光明既然显现，根尘自然脱落，这时候他本觉的光明，自然就能够圆满无上菩提，跟无上菩提相应。

这个地方的重点在「根尘既销」，《愣严经》它就是在对治根尘，其实它也对治六识，但是你六根不动，六识就不能动，它先脱离六尘，再处理受想行识，这四个心法，慢慢的一层一层的往内走。总而言之，你今天又修习《首愣严王三昧》，你从今以后，你在眼睛当中，要多注意不能用眼光来看，要用心光来看，它是向内去看的，用智慧来看。

《愣严经》它一再强调的观念就是说：什麽是生灭的因缘，什麽是一个永恒的功德？

生灭的因缘就是我们因为过去的颠倒，一念的迷情我们六根向外攀缘，眼根攀缘色尘，结果被色尘给绑住了、被黏住了；耳根攀缘声尘，耳根就被声尘绑住了。结果弄到自己很多功德都表现不出来，本来是百千大海，结果变成一个小水泡。我们之前也讲过一个公桉，说一只老鹰，这个猎人养这一只老鹰也是很辛苦，而这老鹰牠一天到晚跟鸡长在一起，久了以后，牠翅膀没有用以后，牠老是靠脚。因为一般小鸡都是靠脚在跑步，牠就跟鸡跑来跑去，牠只是一只比较大的鸡而已。后来这个猎人想这一只老鹰长这麽大，应该训练牠飞翔才对啊！但这只老鹰怎麽样都飞不起来，牠认为我是靠脚在走路的，这个翅膀也没有用。结果这个猎人很失望，就把这只老鹰带到很高很高的悬崖，就把牠放下去让牠自由落体。结果这只老鹰快要着地的时候，把牠的潜能发挥出来，展开牠的翅膀高空飞翔。

其实牠的翅膀是本来就存在的，只是我们习惯性，活在一种习惯性的自我设限，譬如我的眼睛一定要去看外面的色尘，我的耳朵一定要去攀缘外在的声尘。因为这个路是走得很熟悉了，结果我们六根的功德全部都表现不出来，更糟糕！

佛陀的意思就是说：其实我们的六根里面有很多珍宝，但是我们因为外向外攀缘，我们很多的三身四智，五眼六通，种种的波罗蜜通通表现不出来。就像这只老鹰一样，牠的翅膀后来就不能表现出来。

佛陀的意思就是说：我们不要往外攀缘，开始回光返照，正念真如，把自性的光明显现出来，这时候会产生种种波罗蜜的妙用。

到这个地方等于是把《愣严经》的一些修学概念，说是把心带回家，把它描绘出来。

庚二、决通疑滞

这一段是决断汇通阿难尊者心中的疑惑跟执着

（分二：辛一、明因果俱常决通初义。辛二、明结解无二决通次义）

辛一、明因果俱常决通初义

“因果俱常”是什麽意思呢？因地的真因跟果地的觉性，都是真实不生灭的；因果都是真实不生灭的来决通初义(因地初心的义理)

(分二：壬一、疑问。壬二、示答)

壬一、疑问 阿难尊者心中的疑问

叙佛教诲

阿难白佛言：「世尊！如佛说言：『因地觉心欲求常住，要与果位名目相应。』

这段是阿难尊者先引用佛陀前面的开示

阿难白佛言：「佛陀！您老人家在讲第一决定义的时候，您老人家曾经说：『一个大乘的修行人，他因地的发心要成就整个常住的菩提涅盘之果，它必须要有一个条件，他的因地发心跟他果地的觉性，因果之间的名称跟义理要完全相应才对。

也就是说：如果你追求的是一个常住不灭的菩提涅盘，你因地的发心也必须是不生不灭才可以，因地的发心跟你最后的结果是要相同的。』

这句话是什麽意思？其实你的念头一动，你的结果就出来了。你去拜佛，到底这拜佛的功德是什麽？它未来这个拜佛的功德是带到人天去，还是带你到极乐世界去，就靠你在拜佛那个念头一动，你为什麽要拜佛，那个念头一动以后，就决定这个拜佛的功德，就是你的因地心跟果地觉，绝对是画等号的。说：为什麽他拜一部八十八佛，来生变成一个大国王，你拜八十八佛，来生到极乐世界去，同样是八十八佛？因为他们刚开始的目标，他们的因地发心不同。

所以诸位！我们不要以为法是有主导性的，是心来主导八十八佛，不是法来主导，是心的主导，那个法只是个助缘。你整个因地的发心，会主导你整个修学的法门，而趋向于你发心的处所。

什麽叫果地的功德呢？

引果明常

世尊！如果位中菩提、涅盘、真如、佛性、庵摩罗识、空如来藏、大圆镜智，是七种名，称谓虽别，清净圆满，体性坚凝，如金刚王，常住不坏。

阿难尊者把我们追求佛道，这个果地上的七种功德把它讲出来。

(以下根据蕅益大师的注解)

菩提。什麽叫菩提呢？消除恶障叫“菩提”；它是一种智德，透过我空法空的智慧，来消除烦恼障所知障，这时所成的叫“菩提”。这是约着智慧的光明来说。

涅盘。涅盘是约断德。什麽叫涅盘呢？断除二死，就着断除分段变异二种生死，而成就那种寂静的状态，我们安立作“涅盘”。

真如。真如是个道理，不妄名真，不异名如。这个道理不管是过去，不管是现在也不管是未来，不管你到天上，你到地狱去，这个道理永远是真实，永远是没有变化的。说：我们这一念心的本质是离一切相，即一切法的，过去如此，现在如此，未来如此，是真实而不变化的叫“真如”。

佛性。什麽叫佛性？不变不坏名为“佛性”。它没有生灭的，没有生起，没有变化，没有消失的叫“佛性”。

庵摩罗识。当然这个“识”就是能够分别，它能够分别一切而无染着，明了的心去分别外在的色声香味触法的时候，不会跟六尘黏在一起，不生染着。
空如来藏。空如来藏是惟一真心，更非他物；指的是离一切相的一种智慧“空如来藏”。

大圆镜智。什麽叫大圆镜智呢？洞照万法而无分别；观察一切法的时候不生起虚妄的分别。

庵摩罗识跟大圆镜智，其实是同一个东西；只是庵摩罗识是约着离开过失来说，大圆镜智是约着增善，生起功德来说，一个是离过，一个是增善。

阿难尊者说：以上七种大乘果位的功德，名称虽然有差别，但是它的体性都是清净的，都是圆满具足一切功德的，而且是坚固不可破坏的，就像金刚宝王，是常住而不可破坏的。

阿难尊者先把成佛的七种功德讲出来，他强调这个都是不生不灭不可破坏的。阿难尊者到底是想要问什麽，下一堂课会说明...
净业学园 64讲次 讲义133面
这一科讲到 庚二、决通疑滞。 这个地方有一段的问答：

阿难尊者的提问是说：我们整个修行的主导者，是我们一念心，「应观法界性，一切唯心造」，你所有的拜佛、念佛、持戒修善的功德，是往哪一个方向走，是那一念心来主导的，不是法门在主导的。好！我们的目标很清楚是要成佛，所谓的菩提、涅盘乃至于大圆镜智，这个果地的功德，每一个功德都是常住不坏，都是不生不灭，我们的目标是不生灭。那麽我们的因地是在六根中修学，那六根到底是生灭，还是不生灭呢？这是一个问题，因为你追求是一个不生灭的果地，那我们的因地也应该是不生灭才对阿！
我们正式看阿难尊者他提执疑
疑因断灭
若此见听，离于明暗动静通塞，毕竟无体，犹如念心，离于前尘，本无所有。云何将此毕竟断灭以为修因，欲获如来七常住果？

佛陀您一再的提醒我们，在整个断恶修善，返妄归真的过程，要以六根门头来当所观境。但是这个地方有个问题，假若这个六根，见闻嗅尝觉知，六根的功能，它的功能譬如说，眼根它的见离开了明暗，就没有自体，耳根离开了动静，也就没有闻的自体，鼻根离开了通塞，也没有鼻的自体。也就是说：整个六根的见闻嗅尝觉知，是随外境而生灭的，本质就是一个生灭心；比方说，前面说的「念心」第六意识的分别心，离开了五尘落谢法尘的影像，也是本无所有啊！

世尊！您老人家为什麽会把离开外在尘相，本来就没有自体的这种终究要断灭的修因，来去追求大乘的七常住果呢？这个是不合理的啊！我们的因地是生灭变化的，但是却要去追一个求不生不灭的果报，这个地方会有自教相违。
以下就正式提出阿难尊者心中的执疑...
自教相违
世尊！若离明暗，见毕竟空；如无前尘，念自性灭。进退循环，微细推求，本无我心，及我心所，将谁立因，求无上觉？如来先说湛精圆常，违越诚言，终成戏论，云何如来真实语者？

世尊！假设离开明暗外在的尘相，我们能见的功能就毕竟空，我们一定要有明相暗相，我们的见才能够产生了别的作用。就如同前五尘的落谢影像法尘的作用，如果是没有，那麽第六意识的了别功能就消失了。所以经过我一进一退，如此辗转微细的去推度去寻求，我本来就没有我这一念真实的心，以及它相应的心所，因为它离尘无体，随境生灭，所以它没有真实性。既然六根的见闻嗅尝觉知，都是随外境而生灭，都是不真实的，而我们修行也正又在六根中用功，这样有个问题，「将谁立因，求无上觉」？将以什麽为不生灭的真因，而求果上的不生灭之觉性之果呢？而如来世尊您在前面的十番显见当中，一再提到，身为一个见性有四种功德，它是湛然不动的，它是精纯不杂的，它是周徧圆满的，它是常住不灭的。那我们正式以见性这种湛精圆常这四种功德，来当作整个修行的真实的因才对啊！假设我们依止六根的生灭相来修学，那岂不是违越诚言，前面的经文跟后面的经文相违背，整部经变成戏论，那麽佛陀又怎麽成为一个真实语者呢？
求佛开示 惟垂大慈，开我蒙悟！」
希望慈悲的佛陀，能够开导我心中的蒙昧，跟我心中的执着！
255这段疑问会牵扯到后面的回答，我们把阿难尊者的疑问提出来

修行在六根中用功，而六根正是一个生灭相，那你怎麽依止生灭的因，而追求不生灭的果报？
阿难尊者提出这个问题，其实阿难尊者本身只是只知其一不知其二。

蕅益大师说：阿难尊者的盲点在哪里？阿难尊者他只知道六根的作用是生灭的，而不知道六根的体性是不生不灭的，见性、闻性乃至于知性，是不生不灭的；你看到六根的表层作用是生灭的，但是它的体是不生灭的。

好！那我现在问大家一个问题：六根到底是生灭还是不生灭？答桉就是只有一个，那就是“不一定”。

这六根是很妙，六根如果跟六尘在一起它就变成生灭，六根如果回光返照，跟真如本性在一起它就变成不生灭，就是向内跟向外。

当六根向外活动的时候它就变成生灭，你永远不可能成佛，你一辈子都不可能成佛。因为你生灭的因不可能成就不生灭的果，就像你用沙，你用沙煮一辈子还是沙。

所以你在成佛的过程当中，你一天到晚向外攀缘你不可能成佛的，因为你没有种下成佛的真因。当你的六根开始回光返照的时候，它又变成不生灭。六根是很妙的，内外的本质不同，攀缘六尘的时候它变成生灭，它回光返照变成不生灭。

因为阿难尊者只知其一，他只知道六根向外攀缘变成生灭的，他不知道六根当它回光返照的时候，它又变成不生灭。所以蕅益大师说：阿难尊者只知其一不知其二。
佛陀会把六根到底是生灭还是不生灭，以下就会详细的回答...
壬二、示答　佛陀的指示跟回答
（分三：癸一、斥迷许说。癸二、指事除疑。轨三、会通结示）
癸一、斥迷许说。佛陀先诃责阿难尊者心中的迷惑
佛告阿难：「汝学多闻，未尽诸漏，心中徒知颠倒所因，真倒现前，实未能识。

佛告阿难：「你是好学多闻，你广学多闻而成就闻慧。但是没有深入思惟它的道理而成就思慧。也就是说：我们讲你这个人很有知识，但是没有把知识转成一种修行的概念。所以心中的思惑烦恼没有除，你只知道颠倒所因，知道我们整个颠倒是一念迷情而有，是迷真起妄，但是真正的那一念颠倒迷情之相现前，你却不能产生判断。

也就是说：他知道六根之所以会产生障碍是有迷情，那麽什麽是迷情，不知道！向外就是迷情，向内就是觉悟，他没办法做一个正确的判断。

蕅益大师说：阿难尊者他只知道六根全体是妄，而不知道六根全妄是真。也就是说：他认为六根是没有用的，六根一定要攀缘六尘。它没有用，但是真实的功德却是在六根当中，你不是把六根放弃，你把六根回光返照，返闻闻自性，返见见自性，它就变成真实的。所以，蕅益大师说：阿难尊者只知道六根全体是妄，而不知道六根全妄就是真。这个地方你弄清楚了，你就知道佛陀是怎麽回答。
癸二、指事除疑。

佛陀直接指出现前的事相，来去除阿难尊者心中的疑惑。为什麽指事呢？因为佛陀一般都是先讲道理，很少讲事。古德说：因为六根的体性是很深妙难以理解的，所以必须先从事相来说明，再用道理来印证，从事相来破除它的疑惑。
(分二：子一、诘根尘显迷倒。子二、就闻性示因常)
子一、诘根尘显迷倒。

佛陀诘问根尘的交互作用，而使令众生产生颠倒。六根之所以颠倒，不是六根有问题，是六根跟六尘在一起，根尘相和合在一起；如果你把六根把六尘拔掉，六根就变成功德。你六根一天到晚跟六尘在一起，六根就完了！就变成迷倒。
即事除疑　恐汝诚心，犹未信伏，吾今试将尘俗诸事，当除汝疑。」

恐怕你真诚的心，还不能产生真实的信伏，来调伏心中的疑惑，所以我把这种世俗的事情来做简单的说明。因为六根到底是真实的功德，还是颠倒迷惑，这个道理太深妙了，我必须用事相做证明。」
诘问根尘
约根问答
即时如来，敕罗睺罗击钟一声，问阿难言：「汝今闻不？」阿难大众，俱言：「我闻。」
钟歇无声，佛又问言：「汝今闻不？」阿难大众俱言：「不闻。」
时罗睺罗又击一声。佛又问言：「汝今闻不？」阿难大众又言：「俱闻。」

佛问阿难：「汝云何闻？云何不闻？」阿难大众俱白佛言：「钟声若击，则我得闻，击久声销，音响双绝，则名无闻。」

这时候，如来就叫敕罗睺罗起立，去撞钟声撞一下，撞完以后就问阿难尊者说：「你们现在有没有听闻呢？当钟声生起的时候，有没有听闻的功能呢？」阿难跟大众都说：「我们都听到了钟声的声音。」

时间久了以后，钟声已经慢慢的歇止了，恢复到无声的状态，佛陀就问：「那你们现在还有没有听闻的功能呢？」阿难大众都说：「我们现在都听不到声音了。」

这个地方有问题，你可以看到，阿难尊者是答非所问，我们先讲出这个消息...

佛陀是问阿难尊者说：「你有没有听闻的功能？」是问根、问六根。阿难尊者是说：「我有听到听音。」阿难尊者用尘来回答。所以我们根跟尘二个都经常纠缠在一起，身为阿难都根尘分不开来。

这时候罗睺罗再撞钟一声，佛陀又问：「你们现在有没有听闻的功能？」阿难大众说：「有，我们有听到声音。」

佛陀就问阿难尊者说：「如云何闻，云何不闻；你们究竟是什麽情况叫有闻，什麽情况是没有听闻呢？」阿难尊者就白告佛陀说：「假设钟声被击发，我们就有听到声音，等到击久了以后，声音消失了，音声跟馀音的回响二个都断绝，我们就听不到声音。」

蔼益大师说：这是阿难尊者一个错误的回答，答非所问。佛陀以根来问，阿难尊者以尘来回答。阿难尊者为什麽把六根质疑作生灭相，因为他根跟尘经常结在一起。

约尘问答

如来又敕罗睺罗击钟，问阿难言：「尔今声不？」阿难大众俱言：「有声。」少选声销，佛又问言：「尔今声不？」阿难大众答言：「无声。」有顷，罗睺更来撞钟。佛又问言：「尔今声不？」阿难大众俱言：「有声。」佛问阿难：「汝云何声？云何无声？」阿难大众俱白佛言：「钟声若击，则名有声，击久声销，音响双绝，则名无声。」

这时候，佛陀又叫敕罗睺罗来撞钟，就问阿难说：「你现在有没有听到声音呢？」阿难大众说：「有，我们都听到声音。」过一段时间，声音跟音响消失以后，佛陀又问说：「那你现在有听到声音吗？」阿难大众回答：「现在已经听不到声音。」过了一下子，罗睺罗又主动的撞了钟一声，佛陀又问：「那麽你现在有听到声音吗？」阿难大众说：「有，有听到声音。」佛陀就问阿难说：「究竟麽情况叫有声？什麽情况叫无声？」阿难大众就白告佛陀说：「假设钟声被击发叫有声，击久了以后声音消失了，最后的音响馀音也断绝了，这个叫做无声。」

蔼益大师说：这一段的回答，阿难尊者是正确的回答。佛陀以尘来问，阿难尊者也以尘来回答，这一段是正确的。

这二段的问答以后，佛陀要做总结了

责其矫乱

佛与阿难及诸大众：「汝今云何自语矫乱？」大众阿难俱时问佛：「我今云何名为矫乱？」佛言：「我问汝闻，汝则言闻，又问汝声，汝则言声，惟闻与声，报答无定，如是云何不名矫乱？

这时，佛陀就问阿难尊者及诸大众说：「你现在的回答，可以说自己所说的话产生错乱，你根本连根跟尘都分不清楚。」阿难大众就问：「我们怎麽错乱呢？」

佛陀说：「我第一次问你有没有听闻，你回答或者有闻或者不闻；第二次我又问你有没有声音，你也回答或者有声，或者无声。当然第二次是对的，问题在第一次，你在第一次回答我的时候，把能听闻的耳根闻的功能，跟外在所听闻的声尘，产生一种错乱的认知，所以怎麽不是错乱呢？」

佛陀这一段所诃责的是第一次的问答，根尘不分。“尘”是完全生灭的，但是“耳根”是生灭跟不生灭的和合。你看！我们撞钟，我们不要去注意声音，我们注意耳根。我们刚刚听到了钟声，但是钟声消失的时候我们也听到声音啊！听到一个没有声音，没有声音也是一种声音，「动静二相了然不生」，“动”是有声音，“静”是无声音。听到动的时候，那是一个生灭相，听到静的时候也是生灭相，但是那个「闻性的体」，那个能闻的功能永远存在，它听到有声听到没有声，那个声尘的“闻性”是不生灭的。所以你要向外，那又变成生灭，向内的时候又变成不生灭，所以六根是生灭跟不生灭的和合体。

这个地方，佛陀道出这个道理

子二、就闻性示因常

就着听闻的内在体性，来指示六根之性是常住不灭的真理。我们要的是那“闻性”，不是听闻生灭的作用。

法说

◎声无闻在

阿难！声销无响，汝说无闻，若实无闻，闻性自灭，同于枯木，钟声更击，汝云何知？

知有无知，自是声尘或无或有，岂彼闻性为汝有无？闻实云无，谁知无者？我们现在要站在“闻”的角度来看声音，不能站在外境的声音来看声音，站在听闻的角度。

佛陀说：阿难！当声音消失的时候，乃至于馀音的回响也消失的时候，你告诉我说没有听闻的功能，这个是错误的。因为假设连听闻的功能也消失了，那麽闻性就灭掉了，那麽我们的闻性灭掉，这时候就没有明了的作用，就像枯木一样没有明了作用，因为它整个闻性消失了，那麽钟声在击发的时候，你怎麽能够听到声音呢？

因为闻性已经消失掉了。

可见得生灭只是一时听闻的作用，但是体性那个闻性是恒常存在的，所以它能够知有知无，闻性能够知道有声知道无声。所谓的生灭只是外在的声音，或者有或者没有，难道说耳根中的闻性，会有存在跟不存在的差别吗？它恒常存在的啊！它能够听到有声也能够听到无声。所以「闻实无云，谁知无者」，如果说耳根的闻性会随声音而消失，那麼又有谁知道声音已经没有呢？你说耳根已经随声音走掉了，现在没有声音了，那你怎麼知道没有声音，那知道没有声音那是谁呢？那还是闻性嘛！

所以远离声尘的那个东西是谁？不以一切万法为伴侣的是谁？

我们现在不要去注意跟声音在一起那个我，在听当中，不跟声音在一起的；你听到声音，有一个是跟声音在一起的，有一个是没跟声音在一起的。你要注意的是，没有跟声音在一起的，跟声音在一起的那个随声音就消失掉了，但是有一个它不跟声音在一起的，那个东西你要把它找出来，就是不与一切万法为伴侣的那是谁？

根性常住 是故阿难！声于闻中自有生灭，非为汝闻声生声灭，令汝闻性为有为无。

是故阿难！所以你应该知道，你从这个地方产生判断力。外在的声音在听闻的过程当中是有生有灭的，声音有时候有，有时候没有，但是你的闻性却是不随声音而有生有灭。「令汝闻性为有为无。」闻性并不随声音的有而有，也不随声音的无而无，它是常住不灭是恒常存在的，这个就是我们整个修行的真因。你不要老是去注意跟声音在一起的那个六根，你要去注意那个没有跟外尘在一起的六根，就是我们讲的“闻性”。

责迷戒谬

汝尚颠倒，惑声为闻，何怪昏迷，以常为断，终不应言离诸动静闭塞开通，说闻无性。

这段是佛陀对阿难尊者的诃责

说：阿难！你尚且处在颠倒当中，生灭跟不生灭都分不清楚，「惑声为闻」，把外在的声音当做内在不生灭的闻性，难怪你遇境逢缘的时候，你都不能够回光返照，老是随外境而转，你都没有去注意那个不随声音而转的那个闻性，只是注意外在那种生灭的作用。你不应该说：离诸动静闭塞开通，说闻无性。

「动静」指的是外在的声尘，动是有声音，静是无声。「闭塞开通」指的是浮尘根。什麼叫“闭塞”？假设你的耳根受到伤害，说这个人是聋子，叫“闭塞”，耳根正常的人叫“开通”。也就是说：身为一个闻性，不管你外在有没有声音，不管你耳朵听得到听不到，闻性永远是存在的，闻性就是闻性。

所以我们现在在六根当中……现在佛陀越讲越细了，刚开始说你要在六根中修学，然后你要把六根…到底什麼是一时的客人，什麼是主人，这个地方要讲清楚了。

这以下讲出一个譬喻，什麼是一时生灭的，什麼是永久不灭的东西，用作梦来做一个譬喻

譬喻

引梦证明

如重睡人，眠熟床枕，其家有人，于彼睡时捣(ㄉㄠ)练(ㄌㄧㄢ)舂(ㄔㄨㄥ)米(ㄇㄧ)。

其人梦中，闻舂捣声，别作他物，或为击鼓，或为撞钟，即于梦时，自怪其钟为木石响。

于时忽寤，遍知杵音，自告家人：『我正梦时，惑此舂音，将为鼓响。』

比方说：有一个重睡之人，有一个睡觉的时候经常会熟睡的人，有一天他在自己的床枕上熟睡，睡着睡着就作梦。这时候他家有一个人就在他熟睡作梦的时候，用木槌来捣练舂米；“捣练”就是用木槌去槌布跟舂米，当然会产生很多的声音出来。「其人梦中，闻舂捣声，别作他物」，这个熟睡的人在作梦当中，他就听到在梦中以外槌布声跟舂米声，他把它当作其他的声音，因为它现在在作梦，他一念迷梦的梦心。他把槌布舂米的声音当做打鼓的声音，或者当做撞钟的声音。他就在睡梦昏迷当中，他还自己觉得奇怪，这个钟声怎麼听起来好像木头跟石头的声音呢？听起来感觉是钟声，它怎麼像木头跟石头撞击的声音呢？

等到他醒过来之后，很快的他就知道，哦！原来这就是用木头去槌布舂米的声音。他醒来以后就告诉家人说：『我刚刚在作梦的时候，以为这个舂米的声音，是打鼓的声音，是撞钟的声音。』

256这段经文到底佛陀是要讲什麼？

这个人是在睡梦当中，他听到了外在的声音，产生错误的判断。这个睡梦的心是生灭的，这表示六根的作用在迷惑的时候；第二个外在的声尘也是生灭的。但是他不管是在睡梦当中或者觉醒的时候，他的闻性永远存在。现在我们要看他里面的东西，你看！他即便是在睡梦中、在颠倒中，听到声音，但是那个闻性是永远存在的，内在的闻性是不生不灭的。

佛陀要讲这个意思。

结申正义

阿难！是人梦中，岂忆静摇开闭通塞？其形虽寐，闻性不昏。纵汝形销，命光迁谢，此性云何为汝销灭？

(譬喻合法)这个睡梦中的人他在昏迷当中，身为一个睡梦当中的人，他能够忆念「静摇」，这是有声音，这是没有声音吗？或者他会注意他的耳根，是聋子还是不是聋子，他会这样注意吗？因为一般在睡梦当中的人，是根尘既舍。

你看！一个耳朵聋的人他睡觉的时候，他不知道他是耳聋，他也是听到声音。因为睡觉的时候

是“根尘既舍”，他的浮尘根，他的外在的东西都舍掉了。所以睡梦当中的人，他根本就没办法判断是耳根有没有坏掉，外面是不是有声音。他的声形在睡梦当中，但是他耳根当中的闻性，那个了了常知，绝对不昏昧的闻性，是永远存在的。乃至于我们的身体面临了死亡，形体消失了，命根也随光阴迁变谢落了。

比方说，你现在是个男众，你现在有你的感觉有想法，你整个男众的身心世界全部消失掉了，但是在我们六根当中那个不生不灭的闻性，是绝对不会随着我们的身形，随命根而消失掉。

我们在六根的时候要注意，六根是生灭跟不生灭的和合体，当六根跟外在的六尘接触的时候，它转成生灭、全部是生灭；当六根回光返照，不迷、不取、不动，正念真如的时后它变成是真实的，六根就这麼妙。

所以蕅益大师说：在这段经文，佛陀其实就在虚妄的根尘之中，衍出不生不灭的本性以为修行的正因。你要会体会的话你就知道，六根什麼情况是生灭，什麼情况是不生灭。

癸三、会通结示

把前面六根是生灭跟不生灭的道理，常还是无常的道理做一个总结。

(子一、明迷故常即无常。子二、明悟故无常即常)

六根它又是常又是无常，那麼常跟无常是怎麼判断呢？

子一、明迷故常即无常　假设你是迷真起妄向外攀缘，它全体变成无常

迷真逐妄　以诸众生，从无始来，循诸色声，逐念流转，曾不开悟性净妙常。

(六根的生灭相)我们一般的众生从无始劫来，我们六根习惯循诸色声，去追求去顺从外在的声音跟声尘，乃至于色声香味触法，念念分别心随境转，所以逐念流转，随顺我们攀缘的念头，而被外物所转。「曾不开悟性净妙常」，从来也没有真正的开悟，而回光返照六根当中那个常住的本性。

由妄流转　不循所常，逐诸生灭，由是生生杂染流转。

因为六根当中，我们不去随顺于回光返照六根当中常住的真性，而去追逐外在生灭的六尘，而造作了生死业力，由此而生生世世在六道的杂染法中而流转不停。

所以六根当它跟六尘在一起的时候，它全体变成生灭相，这是六根的第一个状态。第二个、六根它本身又是一个不生灭的，「明悟故无常即常」，当六根回光返照的时候，它就从生灭的法中而变成了不生灭。

子二、明悟故无常即常

起观照　若弃生灭，守于真常。

假设我们修《首愣严王三昧》的时候，就在六根门头当中「若弃生灭，守于真常」。

这个地方也是被蕅益大师点出修行的下手处。就是在六根当中，舍弃外在生灭的六尘，不要去追求六尘，你去观照你六根当中那个真实的根性，那个不生不灭的真性，守住在真实的根性，「若弃生灭，守于真常」。

常光现　常光现前，根尘识心应时销落。

等到你观照久了以后，根性的功德慢慢显发，「修德有功，性德方显」。这个时候产生什麼变化呢？这种生灭的六根、六尘、六识，这种生灭的作用慢慢的脱落。

六根、六尘、六识，它本来就是一念迷情而有，它本来没有实体，所以它会消失掉。

六根、六尘、六识，剥落以后会产生什麼样的结果？

缘影尽　想相为尘，识情为垢，二俱远离，则汝法眼应时清明。

「想相为尘」“想”是第六意识的想心所，就是我们的名言分别；“相”是外在的六尘之相。所以当第六意识的“想”跟六尘的“相”结合一起以后，就产生很多我们心中的我相、人相的这种分别出来。

这个地方古德说，是属于烦恼障所收摄的，我执引生的烦恼障，是比较粗显。

「识情为垢」指的是内心的一种法执的细垢，就是所知障。就是我们刚开始，会执着有一个真实的心性可得，一个真实的心性可以安住。当然这是法执，但是慢慢慢慢的，这种有所得的法执也脱落了。脱离心中对外境的想相，也脱离了对真实心性的执着，这二种都脱离，这时候法眼就现前。

我们一般讲「法眼」是观俗谛，不过古德说：这个「法眼」不是观俗谛的法眼，是观照真理的智慧。这个法是真理，观照真实心性的智慧现前，也就是圆教初住，破一分无明，证一分法身的智慧现前。

成正觉　云何不成无上知觉？」

如此渐渐的修学，是决定可以成就无上知觉的。」

这个地方，佛陀把六根的生灭相跟不生灭相，作出一个判定的标准。向外攀缘，六根全体变成生灭，如果你弃生灭守真常，全体变成不生灭。我们一般凡夫跟圣人的判断，其实就从你六根的生灭跟不生灭判断。我们之前讲一个公桉：世间的圣贤之道。孔夫子有一天带着弟子到匡地去游学，结果被宋人的军队围起来，这时候非常危险，这时子路很紧张，拿着刀子到处巡逻，但是他看孔夫子坐在地上弦歌不断，在那个地方弹琴唱歌，好像没事情发生一样。子路就很紧

张说：老师啊！现在是什麽时候，您老人家还在唱歌。孔夫子说：汝来，我于汝道。我跟你讲个道理，你先坐下来。孔夫子跟子路说：我这一生，避穷久矣，我一生一再躲避这个灾难，最后还是没有躲掉。我一生求通也久矣，追求官位久久，能够为人民做事，结果还是没有作官。为什麽呢？因为天命如此。

他说：我现在再也不向外攀缘，我守住我的天命。他说：我的天命会有什麽样死亡，什麽时候活着，我自知我的天命是如何，外境是干扰不了我的天命，所以我不用害怕。子路听了以后，本来还半信半疑，果然没多久，宋人军队就向孔子道歉说：对不起，我们要找的是一个阳虎的人，跟孔夫子长得很像，我们认错人了。道歉以后就离开了。

也就是说：其实所有的圣贤，他心中都要有一个“道”来安住他的心。当然孔夫子的道是天命，那个不是很高，但是基本上还是有一个道来安住他的六根。我们的道是什麽？「达妄本空，知真本有，相妄性真」，外相是生灭的，但是真如本性是真实的。我们的道就比孔夫子的道更高。它的意思就是说：「弃生灭，守真常」，我们现在的六根好像没有主人没人管一样，有人刺激你，你就跟他走，有人赞叹你，你就跟他走。所以我们的六根就像没人管的小孩子。那怎麽办呢？你六根当中先要有一个道，在那个地方站，然后你就想办法往那个道走，不要向外，慢慢慢慢，「常光现前，根尘识心应时销落」；你就是先把六根里面的道建立起来，建立一个生命的人生观。总而言之，「观相元妄，观性元真」；外在的相状都是一时的，不要太认真，你追求的是一种永恒的功德，是你内在的心。所以你一个修行人，你一定要争千秋，不争一时；一个喜欢争一时的人，你没办法修《愣严经》。守住真实恒久的东西，放弃一时的因缘。什麽是恒久的？你心中的道是恒久的，外在的色声香味触法是暂时的。你要先建立这样的观念，然后把那个道慢慢慢慢的增长，这时候六根就往内收，这时候能够慢慢走进六根的家中，这个就是所谓的「若弃生灭，守于真常。常光现前，根尘识心应时销落。」

这段经文是回答阿难尊者，六根到底是生灭的，还是不生灭的？就在一念之间。

净界法师：楞严经十卷（十一）

辛二、明结解无二决通次义

我们《净土宗》的修行人，可以说是穷尽一生的努力修学，主要的目标是达到临终的正念。古人常说：千念万念，为了就是要达到临终的正念。因为我们必须在临命终的时候，保持正念的状态，然后把佛号现出来，这样才能够感应道交。也就是说，如果我们临命终的时候，虽然念佛，但是内心产生了贪念、产生了颠倒，其实这样是没办法往生的。所以我们临命终的时候，往生与否除了念佛以外，你内心的那种正念的状态，是一个非常重要的关键。从这样的目标来看，我们平常的修学，除念佛以外，调伏烦恼就变成很重要。

《净土宗》的修学者，我们可以把调伏烦恼分成三种：

一种是一种强力的压制修学者：就是我们有烦恼，但是没关系，我们安住在佛号，透过对佛号专注的念力，来调伏我们的烦恼，不能念要它念，不能专要它专。刚开始我们都是这样做的，但是这样只是在事相上的专注的「止」，没有观行会有问题。因为你的烦恼是无始劫熏习所成，它是一个很熟悉很强大的势力，我们念佛法门是很生疏的，今生才修学很生疏的，你怎麽去抗拒烦恼呢？你作不了主的。所以古人说：在事相上修学，是修道多辛苦，花了很多精神体力，效果并不好。所以强力的压制刚开始是可以，但是，不是一个究竟的方法。

第二个就是善巧对治，这个人慢慢的知道无常无我的道理，观察我们心是生灭变化的。从无常无我的观照当中，开始去对治它，然后再把佛号提起来。这种方法当然比前一个好多了，他有理观的成分。但是从《愣严经》的角度，从圆顿止观来看，这样的对治是斩草不除根春风吹又生。因为我们只知道从烦恼的作用，从烦恼的枝末上对治，我们不知道烦恼的根在哪里，就是这个草你把它除过以后，下过雨，经过几天它又长出来，效果也是不好。

第三种是从根本上拔除，我们每一个人都有烦恼，但是在面对烦恼的时候，我们处理的方式是不同。就以本经来说，我们遇到烦恼的时候，回光返照，正念真如。

所以我希望我们修《愣严经》的人，遇到烦恼你要逆向操作，你不要跟着它走。你要问它，你从什麽地方来？回光返照，你要照这烦恼的根。因为烦恼它是一个没有根本的东西，所以一照它它就怕了，你要顺着它走，它的势力就越来越大。所以当我们回光返照的时候，我们会得到一个答桉：「达妄本空，知真本有」，其实烦恼是没有自体的，它只是从清净的本性中所显现的一个假相，一种如梦如幻的假相而已。所以当我们能够正念真如的时候，再把佛号提起来，这时候我们不是断烦恼，叫做「转念念佛」。先用正真如的止观，来照见烦恼的体性是毕竟空的，然后再用佛号把烦恼转到佛号去，就是一个“转”字，你连断都不要断，因为它不真实。这个就是后来历代祖师所强调的「禅净双修」，先用禅观的力量把烦脑的根照破，然后再把佛号提起来，把烦恼的势力转过来，从根本上的破坏，从作用上的转变。

这个大家要体会一下，我们待会讲到《念佛圆通章》，讲到耳根圆通的时候，要怎麽会通，怎麽禅净双修，详细观念到那个地方再详细说明。总而言之，本经的禅观，是有助于我们达到临终的正念。

辛二、明结解无二决通次义

“结”指的是众生一念的迷情，所产生的种种障碍；“解”是表示诸佛因为清净的观照所产生的解脱。为什麽讲无二呢？不管是众生的障碍跟诸佛的解脱，都是同居于六根当中，障碍也是从六根所发起的，而解脱也是从六根所生起的，所以说，依照这种道理，佛陀来会通来决断第

二决定之义。从结解无二的道理，来决断会通这个第二决定义，这科的大意是如此
(分二：壬一：正明结解无二。壬二、兼显六解一亡)
壬一：正明结解无二　(分二：癸一、疑请。癸二、开示)
癸一、疑请　阿难尊者他心中产生疑问而请示佛陀
别求诘元
阿难白佛言：「世尊！如来虽说第二义门，今观世间解结之人，若不知其所结之元，我信是人终不能解。」

阿难尊者他白告佛陀说：「世尊！你老人家前面已经详细的宣说，第二义决定的道理，也就是所谓的众生无始劫来，有很多很多发业润生的烦恼，而这个烦恼是由六根所造作的，而众生的果报也是由六根来领纳。

这第二义门已经道出一个我们生命当中，不管是因地的造作，不管是果报的领纳，六根都扮演重要角色。

现今我在观察世间上一切的众生，假设要解除六根之结，如果它不能够了解这个成就结的根源，六根结的障碍是怎麽生起的，它的缘由在哪里，我相信这个人是终究不能去解除六根之结。」
这段是什麽意思?

古德的注解上说：从阿难尊者的一段这样的宣说可以知道，阿难尊者他认为我们的障碍是在六根生起的，那麽在求解脱的时候，应该离开了六根有另外一个地方是解脱的地方。也就是说，他认为六根是障碍的，而解脱应该是离开六根，另外有一个地方是解脱的。把障碍跟解脱分成二段，这叫「别求诘元」，阿难尊者这一段经文有这一点意思。他讲完这个意思以后，这以下讲出一个譬喻。
引人合喻
世尊！我及会中有学声闻，亦复如是，从无始际与诸无明，俱灭俱生，虽得如是多闻善根，名为出家，犹隔日疟。惟愿大慈，哀愍沦溺！今日身心云何是结？从何名解？亦令未来苦难众生，得免轮回，不落三有。」

世尊！我及愣严法会当中的凡夫还有有学声闻(四果以下，初果以上的圣人)，我们目前修学的情况也是这个道理。怎麽说？从无始劫以来，我们明了的心虽然熏修很多的戒定慧，但是也跟根本无明；「根本无明」就是我们最初的一念不觉，产生妄动的那个攀缘心，我们叫俱生无明。俱生无明跟我们明了的心可以说俱灭俱生，刹那生刹那灭。

「俱灭俱生」这个地方指的是什麽呢？这一段指的是“阿赖耶识”，就是生灭与不生灭和合的阿赖耶识。也就是说我们还没有破无明证法身之前，我们受着我们心中阿赖耶识这个有漏种子的引导。比方说，我们打坐的时候内心正念分明，但是我们还是一个凡夫，因为你阿赖耶识的种子还在，它随时会表现出来，它这个烦恼是在睡眠状态。所以它有时候是休息，叫做“灭”，有时候烦恼起来活动叫“生”，阿赖耶识的烦恼的相貌是「俱灭俱生」。所以说，虽得如是多闻善根，虽然我过去生有成就种种熏习佛法的善根，对佛法有这麽一点信心，名为出家，在名称上已经是出家了，但是在内心状态犹隔日疟。有一种疟疾它的病毒是特别的坚固，你很难断除它的，你吃药只能够一天有效，一天没有效，今天发作隔天就好，明天又好隔天又发作。这病毒的根源没有彻底的拔除，惟愿大慈悲的佛陀，哀愍我们这些沦溺于三界众生，因为这些初果、二果、三果这些有学圣人都还没有完全解脱轮回，所以也都是沦溺于三界的众生。在今日身心当中，应该怎麽去观察，我们身心世界这个“结”，这个障碍是从什麽地方而来，而解脱又是从什麽地方开始解脱？乃至于能够使令未来末法苦难众生，能够得此圆顿的法门，能够免离三界轮回之苦，而不再沦落三有之中。

阿难尊者以「隔日疟」来比喻我们烦恼是有时活动，有时是不活动，六根当中有时候有烦恼，有时候没有烦恼，你拿它一点办法都没有，应该怎麽办？
阿难尊者把他修行的苦恼提出来
请佛开示　作是语已，普及大众，五体投地，雨泪翘诚，伫佛如来无上开示。

阿难尊者做了前面的宣说跟譬喻以后，把他修行的盲点提出来，有时候很相应，有时候不相应。这时候内心普遍跟法会大众，都以五体投地之礼，流下悲痛的眼泪，抬头仰望佛陀，心中充满了至诚之心，来期待佛陀做无上的开示。
这一段阿难尊者的疑请，我们从古德的注解把它汇归成二点：

阿难尊者到底在修行当中产生什麽盲点呢？第一、阿难尊者他承认他是有善根，我多生多劫有善根，也出家了，有充分修学的环境，但是我不知道我戒定慧的强大功德力，要怎麽对治烦恼，到底烦恼的处所在哪里?
说：我承认有烦恼，但是六根、六尘、六识，到底我从什麽地方下手去对治烦恼最有利?

第一、他提出了修行的处所在哪里。第二、他修学的次第是怎麽样，我找到了处所，我应该先对治什麽，再对治什麽，然后再怎麽做，它的前后的次第是什麽?

阿难尊者等于提出了二点，第一个讲到修学的处所，第二个讲到修学的次第。可以说这一大科，佛陀就在回答这二个问题，什麽是修学的处所？什麽是断烦恼的次第。

癸二、开示　如来正式的来开示
（分二：子一、现瑞、子二、正说）
子一、现瑞　佛陀在讲难信法门之前，他的习惯性都是会现出种种的瑞相
慇众摩顶
尔时世尊，怜愍阿难及诸会中诸有学者，亦为未来一切众生，为出世因，作将来眼，以阎浮檀紫金光手摩阿难顶。

257因为讲到断烦恼的处所跟它的次第，这从《愣严经》来说是很难、很难相信的圆顿不二法门。所以佛陀讲这难信之法之前必须有前方便。

而阿难尊者提出疑请，跪在地上请佛陀开示以后，佛陀内心怜愍阿难及法会大众，乃至于凡夫跟有学之人，以及为未来佛陀灭度以后一切的苦恼众生，为修学大乘菩萨道做一个出世的正因，也将把这个法门做为将来的正法眼藏。

「正法眼藏」意思是说，在末法时代是魔强法弱，邪知邪见的一个时代，但是在这个时代也是有宿世善根的众生而出现于世，他有这种善根遇到三宝的因缘刺激他的菩提心，他想要修学大乘的圆顿止观。这时候本经的法门，将可以给末法众生他彻底的了解，在众生的六根、六尘、六识，所谓的根、尘、识当中，让他能够很正确的判断，什麽是真实的，什麽是虚妄的，它能产生正确的取舍，这个就是「正法眼藏」，“眼”就是智慧的判断，什麽是我们应该要放弃，什麽是我们应该追求。

这时，佛陀以阎浮檀紫金光手来摩阿难顶；「阎浮檀」如来色身的颜色，翻成中文叫作“胜金”，颜色是超过一切黄金的颜色。

佛陀每一个动作有他的道理，佛陀不会没事去摩阿难尊者的头顶。这个地方有生佛不二的道理，众生的真如本性，跟佛陀的真如本性是不二的。古德的注解说：除了这个道理以外，也有安慰鼓励阿难尊者的意思，去摸摸他的头安慰他一下，说：没关系，你的烦恼很重，但是这些都是虚妄不实的。
感动十方　即时十方普佛世界，六种震动。

就在佛陀摸阿难尊者头顶的时候，这时十方普徧一切诸佛的世界当中，出现一个状态，就是六种的震动。
「六种的震动」我们分成二类来说明：

一、动，二、涌，三、起。「动、涌、起」是表现它的形状。四、震，五、吼，六、击。「震、吼、击」是表示它的声音。“动”上下震动，“涌”是除上下以外还有左右的摇晃。“起”就是很严重的上下左右震动，它是由轻而重。震、吼、击，它的声音也是一样，小小震动的声音到狮子吼的声音，到二山相击的声音。

这个地方的六种震动，表示众生的六根当中，即将产生重大的变化。也就是说，我们众生一念的迷，我们不能够正念真如，向外攀缘而产生种种的障碍。佛陀以下的宣说法门，即将开显众生一种《大佛顶》之法，我们依《大佛顶》生起观照，就能够产生诸佛的解脱。「震动」就是从凡夫的障碍而震动转成诸佛的解脱，有这麽一种变化的意思。
诸佛现瑞
微尘如来住世界者，各有宝光从其顶出，其光同时，于彼世界来只陀林灌如来顶。
是诸大众得未曾有。

在微尘数的如来，诸佛就其本所住的世界当中，从他的头顶现出种种的宝光，而这光明同时汇集在一处，在所安住的世界当中，这十方诸佛的光明先汇集在一个地方，然后再用这强大的光明来到只陀林，来灌释迦牟尼佛的头顶。这时与会的大众看到这种情况，内心都感到非常的特别，过去所没有看到这种特殊的感觉。

「放光现瑞」这段经文，其实它的表法有二段是值得我们注意：第一段、释迦牟尼佛用手来摩阿难尊者的头顶。这一段表示《大佛顶》之法是众生本俱的。你看阿难尊者什麽事也没做，佛陀就摩他的头顶，就是「达妄本空，知真本有」，这个“知真本有”，性德是本来俱足的，是我们把它忘失了而已，这段经文是表「众生本俱」。

其次说：十方诸佛放光来灌释迦牟尼佛的头顶，这表示什麽？这表示「诸佛所证」是佛佛道同。一个是从因地上的表法，一个是果地上诸佛所证的都是《大佛顶》。

这段释迦牟尼佛即将在六根的障碍跟暗钝当中，即将开显光明功德的《大佛顶》，所以先放光现瑞，来提醒大家注意这件事情。
子二、正说　佛陀在放光现瑞以后，就正式的宣说
（分二：丑一、诸佛同宣。丑二、释迦亲说）
丑一、诸佛同宣
诸佛宣说　于是阿难及诸大众，俱闻十方微尘如来，异口同音告阿难言：

十方诸佛显出种种瑞相以后，这时候阿难尊者跟与会大众，就共同听到十方世界的微尘如来异口同音，同时的来告诉阿难尊者跟与会大众，讲到二件事情：

染净不二
生死结根 「善哉阿难！汝欲识知俱生无明，使汝轮转生死结根，唯汝六根，更无他物。

「善哉（善哉有赞叹勉励的意思）阿难！你想要了解众生的俱生无明，阿赖耶识当中那些有漏的烦恼种子，在六根当中不断的表现出来，在我们见闻嗅尝觉知的时候不断的现行，始令我们产生轮转的生死的结根，其实唯独在六根当中，更无他物。

说我们心中有烦恼，烦恼到底是在哪里活动呢？其实就在你见闻嗅尝觉知的六根门头。所以我们六根里面一动，就一定带动烦恼，这个“俱生无明”它跟我们六根的活动，同时生起，同时消灭，你六根一动它也跟着动。所以烦恼的活动处所，就是在见闻嗅尝觉知，这当中有发业的无明跟润生：“发业”是比较微细，微细的攀缘心，总是想要到外面看看美好的世界，这个是很微细的。然后看了以后再产生润生，产生爱取，爱取就比较粗，整个攀缘心，整个爱取的烦恼都是在六根活动。
这是十方诸佛告诉我们第一个道理。
安乐解脱 汝复欲知无上菩提，令汝速证安乐解脱，寂静妙常，亦汝六根，更非他物」

你要再知道诸佛之所以成就无上菩提，乃至于能够快速的成就大般涅盘；“菩提”是就着智德来说，“涅盘”是约着断德。涅盘有哪些功德呢？一、安乐，它是没有痛苦的；二、解脱、它是自在的；三、寂静，这地方指清净的意思；四、妙常，相续不断。这地方等于是说出了「常乐我净」，乐是安乐，解脱是我，寂净是净，妙常是常。诸佛常乐我净的功德，也是在六根当中所生起的。

不二法门就是这个意思，烦恼的活动处所在六根，无上菩提涅盘生起的处所也在六根。我们从本经看是「达妄本空，知真本有」，这句话是什麽意思？我们六根同时有二个东西存在，我们看到这段经文得到一个结论，就是我们六根门头当中，有很多盗贼，这是真的。你看，「使汝流转唯汝六根，更无他物。」但是我们六根当中有很多的主人翁，有真实的功德，你看「安乐妙常」也是六根，问题在哪里呢？问题是我们内心没有跟着主人走，跟着盗贼走，问题在这个地方。也就是说，我们这房子里面有好人、有坏人，二种人都有，但是我们习惯性跟坏人在一起，问题在这个地方。

其实你的六根没有错，错不在六根，你说六根产生烦恼，从今以后六根全部关起来，那你就完蛋了！你该看还是去看，该听的还是去听，但是你在见闻觉知的时候，你要生起一个观照的智慧，把那《大佛顶》的“道”把它观出来，就是你心不要跟着烦恼走，跟着那个“道”。本经后面会讲到，那个不变之道，一个随缘之道，一个空观，一个假观的道。你要想办法在六根当中，把那个主人翁找出来。修行就是在你一生当中，看你能不能在六根当中...临济禅师说的：我们众生六根当中有一个无为真人，在六根中放光动地，只是我们当面错过。看看我们能不能把那无为真人找出来。

十方诸佛的意思就是说，你六根同时俱足很多很多的烦恼贼，但是也俱足一个无量无边功德的《大佛顶》之法，看你能够找出来、找不出来而已。
十方诸佛是异口同音，讲出染净同居六根的道理。
丑二、释迦亲说（分二：寅一、疑问。寅二、答释）
寅一、疑问

阿难虽闻如是法音，心犹未明，稽首白佛：「云何令我生死轮回，安乐妙常，同是六根，更非他物？」

十方诸佛讲出这个道理是讲得很简单，并没有讲出他的理由，所以阿难尊者听到十方诸佛，讲到圆顿不二的法门；说是种种的烦恼是六根，种种的菩提也是六根，这样的圆顿不二的法音，可以说心中没有完全明白。这时身体就起立来白告佛陀：「为什麽使令我等众生生死轮回的罪魁祸首是六根，而诸佛之所以成就安乐妙常，种种的菩提涅盘的功德也是六根，它是一个众惑之门，罪魁祸首，但是它又是一个功德之门，这个到底是怎麽回事呢？」
阿难尊者对这个道理还不能完全明白，请佛陀开示。
寅二、答释（分二：卯一、长文。卯二、偈颂）
卯一、长文
法体一如 佛告阿难：「根尘同源，缚脱无二。

这时佛(本师释迦牟尼佛)告阿难尊者说：「根尘同源，缚脱无二」，这地方先讲出六根的体性。说众生的六根，所谓的见闻嗅尝觉知，跟外在的六尘色声香味触法，这二个是来自于同一念心性的。也就是说，从事相来说，六根是在内，六尘是在外，有一个能见分跟所见的相分这样的差别。也就是说，当我们一心真如，依体起用，而产生见相二分的时候，就变成六根六尘；但是当我们摄用归体的时候，根尘回归到生命的本源，就是「唯是一心」，所以缚脱无二。

从这个观念来看，当它在迷的时候，是往外攀缘，它的见相二分就产生颠倒，就造业又变成生死解脱；当它是悟的时候，它是回光返照正念真如，就回归到一心真如，它就变成解脱了。所以不管是系缚不管是解脱，其实就在六根当中完成。

这个地方讲到二种体性，六根六尘，叫做“依他起性”，“圆成实性”指的是现前一念心性。当六根六尘把它摄用归体的时候，回归到一心真如的圆成实性，但是圆成实性它依体起用的时

候，就变成依他起的六根六尘。
　　这个地方是讲到，根尘它的体性一如，这以下的二段是说它的作用有差别。
　　相用差别　识性虚妄，犹如空华。

“识”指的是六识，六识的体性是虚妄不实的，就像空中之华。虚空本来是没有华，但是我们眼睛有毛病的人，眼睛一看到虚空就产生一个华的感觉、华的相状，这表示华的相状是无中生有的，是我们自己捏造出来的。
　　其实本经虽然是在六根活动的修学，其实本经所对治的六识，就是我们的「遍计执」。

遍计执是什麽意思？我们的六根跟六尘接触的时候，第一个产生感受，快乐的感受，或痛苦的感受，感受第一刹那，就产生我们最要命的想像，加上我们个人的想像。世间上会有问题，不是问题本身，是我们有太多的想像，就是名言分别。当然这个想像，从《唯识》的角度也不是完全不好，有的是好的想像，有的是不好的想像。总而言之，从因缘法来说，我们心中有很多的想像，就会产生不同的业力，就产生不同的结果。比方说，你现在身上有一千块，一千块是一个色尘，你的六根跟一千块一接触的时候产生六识，你会产生什麽样的想像？有些人会想，我应该把钱跟大家分享。一般会有布施想像的人，这个人来生大福报。有些人比较悭贪，欸！我这一千块，我应该独自受用，“悭贪”，那麽你福报大概到今生就结束了。

《唯识学》是有道理的，他从你的思考模式，你的心跟境接触的时候，你产生什麽想像，他大概就知道你来生是什麽相貌。「万法唯识」，生命是你自己的想像创造出来的，真的是这样。你看！我们平常遇到人事的障碍，你会产生什麽想像，有些人会产生包容、慈悲，你来生会很庄严；有些人他遇到人事障碍的时候，他选择瞋恚、报复，来生丑陋。这个都是空华，虚空没有华，但是有些人会产生庄严的华，有些人产生丑陋的华。所以六道轮回其实就是从六识变现出来的，从六道轮回的角度，如果我们不谈出世的解脱，应该培养美好的想像，但是要能够产生离开生死，那你要把所有想像完全破坏，不思善、不思恶。本经它后面讲「不取」，善的不取，恶的也不取。

从本经的角度，是认为整个六识的想像都不能用，如果你要出世的解脱，那你最好不要有太多的想像，因为想像会产生业力的。

前面的六根六尘，佛陀刻意的把根尘跟识分开，就是根尘是没有错的，依他起性没有错的，问题在根尘相对的时候产生了六识，这个地方就是很麻烦，是要对治的。
　　六识是怎麽产生的呢？
　　辗转相生　阿难！由尘发知，因根有相，相见无性，同于交芦

阿难！由尘发知，因根有相。我们因为六尘种种外境的刺激，就产生了六根的了知，六根是没有想像的，我们前面已经再三的强调，六根是不带名言的，它只有明了，但是它不能想像。但是有根的明了，下一个就是产生相，因根有相，这就是六识的分别。相见都是无性的，一个是所想像的影像，还有能想像的明了的功能，其实都是没有体性的，就好像「交芦」，交芦这种植物是很特别的，它有二个根，二株是生长在一起，二个枝干是并连在一起，中间是虚空的，一个倒另外一根也倒，要嘛二个都生起，要嘛二个都倒，就是指的我们相见二分，要有一个就二个都有，一个没有二个都没有。意思是相见二分是没有体性的，所以它所产生的六识自然是虚妄的。

这一段经文是在解释前面那一段，什麽是「识性虚妄，犹如空华」。这个地方的“相”指的是六尘，“见”指的是六根；能分别的六根去攀缘所分别的六尘，产生的六识当然是没有体性的，就像交芦一样它中间是空的，只是外面有一个根的相状而已。
　　缚脱无二
是故汝今知见立知，即无明本；知见无见，斯即涅盘无漏真净，云何是中更容他物？」

(总结)由是之故，我们在六根当中「知见」；知见表示六根的明了性，它是依他起的，我们讲见闻嗅尝觉知。但是当我们在见闻嗅尝觉知以外又产生「立知」，又安立了六识的想像，这就糟糕了！就产生了发业无明跟润生无明。所以本经的修学是在六根，但它所对治的就是六识，知见立知，对治这个“知”。在知见当中又安立一个“知”出来，这个“知”就是第六意识的想像。如果「知见无见，斯即涅盘无漏真净」，在六根的见闻觉知当中，假设我们生起观照，回光返照正念真如的智慧生起的时候，破坏六识的想像，这个就是涅盘真净的无漏功德。也就是说：「云何是中更无他物」？在整个返妄归真的过程当中除了六根，难道还有其他的东西吗？」
　　烦恼是从六根生起，但是你对治烦恼也是在六根对治。
　　净业学园 66讲次 讲义139面

这一科讲到丑二的258「释迦亲说」，这一大科是佛陀回答阿难尊者的疑惑，阿难尊者的疑惑有二点：第一个是在修学的处所当中，应该以什麽处所来当做一个对治最好的处所；第二个在对治烦恼过程它的次第是如何。

佛陀这一段其实主要是回答修学的处所，他主要的观念是说，使令我们生死轮回的是六根，而使令我们安乐妙常的也是六根；起惑造业的是它，但是返妄归真的也是它。

蕅益大师在注解当中有提出他的看法，他说：本经的修学，就在我们的身心世界，所谓六根、

六尘、六识，选择六根当所观境。
他的理由是什麽呢？

因为六根基本上它有强大的主导性，因为六根它对外可以攀缘六尘，它可以攀缘也可以不攀缘，它有主导性。第二个六根向内它能够启动六识，它可以启动也可以不起动。六根身为六尘跟六识的中间，它是一个最好修行的处所。

我们修行的功夫好坏是一回事，你修行的处所选错了，那你真的是日劫相倍。比方说：你同样的功夫你念佛、持咒，但是如果你处所选在六识，我们一般学《唯识学》，烦恼都是到识的时候才对治，其实这都是太慢了，所以你就是事倍功半。

你看那烦恼火，我们可以试试看，那火开始烧的时候，你马上扑灭，你很容易扑灭，一小杯的水就将它扑灭；若这火已经烧着好几棵树了，就更难扑灭，要是烧整个森林大火，你没办法扑灭了。

所以对治烦恼你为什麽要选择圆通的本根，就是掌握先机嘛！你到了六识再来对治烦恼，那这个不是圆顿止观，这个叫做渐次止观，时间慢，花的时间多，效果差。但是你能够根据本经的方法「舍识用根」，在六根的时候就守住了，你经常注意六根，见闻嗅尝觉知，这时候你的成佛速度会比别人快很多、很多，同样的用功，但是你的进步会比别人快很多，这就是处所的选择是很重要的。

到这个地方，佛陀已经把整个修学处所定下来，也就是以六根当整个圆顿止观的所观境。当然它后面还会讲详细，其实六根还很广，你还要选择，比方说，耳根、意根，六根当中还要选择。
卯二、偈颂

佛陀前面是用长行文来把道理，所谓的六根门头，它染净不二的道理讲得很清楚，这时候佛陀再用偈颂的方式再说一遍。
（分二：辰一、颂说法门。辰二、颂叹法门）
辰一、颂说法门 以偈颂来宣说《首愣严王三昧》的法门
（分二：巳一、重颂。巳二、孤起颂）

「重颂」就是经文的道理前面说过了，再用偈颂再说一遍；「孤起颂」是这道理前面没有说过，佛陀用偈颂把它表达出来
巳一、重颂 （分二：午一、颂近文显性以为修本。午二、颂前文示修以合妙性）
午一、颂近文显性以为修本

以偈颂的方式来表达近文。近文指的是什麽呢？就是前面的长行文，讲到六根门头染净不二的道理，来开显众生的性德，性德就是我们讲的如来藏妙真如性或讲现前一念心性，以为修学三昧的根本。这一段是显性德，下一段显修德。
现在开始要讲修行，前面的长行文讲这麽多，是在讲修行的处所。

我们把处所找到了，知道从哪一个地方杀贼，是最快把贼杀的。那麽应该怎麽杀，这地方，佛陀正式讲到修学对治烦恼的方法。讲方法之前，先讲我们第一个性德。
世尊重颂 尔时世尊，欲重宣此义而说偈言：
这时候释迦牟尼佛讲完长行文之后，佛陀重新的把这个道理，以偈颂的方式再宣说一遍。

「偈颂」古德的注解上说：有三种的涵义。为什麽讲完长行要讲偈颂呢？因为有些道理意犹未尽，所以必须用偈颂再加以补充。第二个、对后来的众生能够再次的听闻，佛陀在讲长文的时候有些人没有听懂，或者他没有到来，这时佛陀用偈颂再讲一次，让他能够再次的听闻。第三、对于好乐简略的众生容易意持，因为偈颂文简义赅，词约理富，对于末法好乐简略的众生，他能够把它意持下来，不断的背诵，就能够产生修观的效果。有这三层涵意。
午一、颂近文显性以为修本
空观
法本空寂 真性有为空，缘生故如幻。无为无起灭，不实如空华。
我们在修《愣严经》的时候所对治的是六根，但是所依止的正是真实的心性。

「真实的心性」蔼益大师解释这个“真”，它的解释是非真非妄名为真。你要执着它是真，那就不对了，这个「真实的心性」是离诸对待的，它也不是妄，它也不是真，那是一种无分别智亲证的意境，不能用想像。因为你想像就已经落入一边了，「真性」是无分别智所证的一个理体。

依止真性而生起的有为诸法。这“有为”指的是什麽呢？众生的六根六尘六识，身心世界的种种相状，它是自性空的。为什麽说这有为诸法是自性空呢？因为缘生的因故，它是假借业力的因素而生起的。我们为什麽会有这六根六尘六识呢？因为你过去有这样的业力，有各式各样的业力，产生男人的六根六尘六识，或是女人的六根六尘六识等等，就是假借过去的业力，而产生的一种生灭的因缘。所以就好像是如梦如幻，它只是一时的假相而已，没有永恒不变的事情。我们说，当处出生随处灭尽，你今生身为一个男人或者女人，你有你的六根，但是你死掉以后，你又换另外一个六根，你可能是天上，换上一个天上强大功能的六根，你看你的“见”看

得更远，闻听得更远，所以我们的六根是变来变去的，所以它是「缘生故如幻」。好像我们作梦一样，你看你昨天的梦跟今天的梦会一样吗？当然不一样，它是一段一段的，是生灭变化的，所以真性所生的有为诸法是自性空的，如梦如幻的。

无为无起灭，不实如空华。

前面讲到的是它的作用，这地方讲到的是无为之体。真性的无为之体，它是没有生灭相，没有起灭的，没有起灭也没有一个真实的实体可得，好像空中之花。什麽叫空中之花呢？古德解释是「本自不生」，华本来就没有生，当然没有实体。

有些人对《愣严经》有意见，他的意见是，《愣严经》讲真如，安立不变，安立随缘。随缘当然大家没有意见，而不变之体，好像产生自性执的意思。但是你看这段经文「无为无起灭，不实如空华。」佛陀说：不变的自体，它也是如梦如幻的，也是如空华。这地方也就是说：真实的心性，不管它的不变之体，不管它的随缘的妙用，都是毕竟空的，是本来无一物的，它只是有这样的作用而已；有一个不变的作用，有一个随缘的作用，如此而已，「法本空寂」。但是这「空寂」的法，佛陀必须要将它表达出来，让大家知道啊！因为佛陀说：它也是空，体也是空，用也是空，那全世界没人知道。所以佛陀怎麽办呢？

假名安立 言妄显诸真，妄真同二妄。犹非真非真，云何见所见？

「言妄显诸真」佛陀必须安立名言。说是“妄”，我们的身心世界、六根六尘是虚妄的，由这虚妄的生灭相来开显不变的理体是真实的。因为佛陀讲的法是给众生听的，而众生的思考模式习惯是对立的，是黑的就不是白的，白的就不是黑的。我们习惯是落入二分法的思考，所以佛陀必须安立，相状是虚妄的，体性是真实的。所谓的「观相元妄，观性元真」我们开始放弃生灭的相状，安住在不变的理体。佛陀必须要假立名言，来开显真实。但事实上，虚妄的作用跟真实的体，都是一种虚妄的安立，都是名言安立的。

犹非真非真，云何见所见？

当我们真实悟入现前一念心性的时候，它尚且不是真，当然也是非非真，更何况非真是虚妄，它连真也不是，何况是虚妄呢？

所以我们真正悟入真实心性的时候，是真也不可得，妄也不可得，哪还有一个能见的六根，还有一个所见的六尘呢？

也就是说：真如本性这个「性德」是本来无一物的，是佛陀假名安立，这是随缘不变之体，这是随缘之用，是一个名言安立的，让我们悟入真实的一个方便。但你真正从这个地方悟入以后，你真实跟心性相应的时候，那是离名言相，离分别相，是一切法不可得的，真也不可得，妄也不可得。

假观

缚脱无二 中间无实性，是故若交芦。结解同所因，圣凡无二路。

(作用)前面是从绝待圆融的角度来看真性，这个地方是从对待的角度。

「中间无实性」能见的六根既然不可得，所见的六尘也不可得，那麽中间所生起的六识的了别也是没有真实的体性。所以这“中间”指的是谁呢？正式指的是六识的一个想像。「是故若交芦」我们常说，根跟尘的关系就像交芦一样，二根相连互相依存，而中间的虚空就在六识的作用是没有实体的。

这个地方把根尘识的相互关系就讲得很清楚了。

「结解同所因」众生的系缚跟圣人的解脱并没有二因，皆是六根所生起；「圣凡无二路」圣人之道，是由六根的智慧观照而生起，而凡夫的道，也是由六根的颠倒所生起。所以圣人之所成为圣人，凡夫之所以成为凡夫，完全是由六根所生起，离开了六根就没有凡圣之道。圣凡都是在六根当中活动，只是一个是随顺于六识的妄想，一个是随顺于智慧的观照产生的差别。

「圣凡无二路」259我们一再强调六根，蔼益大师说：那我们为什麽不强调六尘呢？因为六尘也是依他起啊！

你在六尘当中你就很难修学，你试试看，我们遇到事情，我们把所观境锁定六尘，那你就完了！欸！这件事情是他错，这件事情是你对。我们分别六尘的好坏，那你就很难修学。

我们在修《愣严经》的人，遇到事情不要管对错，把心收摄回来在六根当中。所以你修学，你的心经常在六尘活动的人，你就完了！

修《首愣严王三昧》的时候，不要去管对错。不是你不知道对错，你知道就好，但不要再往那个方向想下去，要煞车！知道这是业力显现的，就这样知道就可以了。因为你要守住六根，因为你再往下那又是六尘、又是六识了，那就完了！

所以你要知道，什麽叫做「安住六根」，什麽叫「舍识用根」，你要把这个道理体会出来，就是少打妄想。

少打妄想的意思就是说，我们一般容易打妄想，修行人一般的颠倒妄想可能还不容易打，就是连正确的妄想都不能打。说：诶！我明明对，我明明对你说我错，这个妄想不能打，就是善的

妄想也不能打，不思善，不思恶，才真正的安住六根。所以修学《首愣严王三昧》的人，你少给自己讲道理，「正念真如」就是安住在无念。这地方是讲到六根的修学，什麽叫做安住六根
迷悟有别 汝观交中性，空有二俱非。迷晦即无明，发明便解脱。

我们应该详细去观察「交中性」，交如中间的体性，它的体性是「空有二俱非」，它是非空非有的。因为它的相状，六根六尘的确有它的相状，你不能说它空；但是六根六尘的体性是毕竟空的，这个是非有的。所以「交中性」，交如它的相状是有，体性是空的；就比喻六根它有见闻嗅尝觉知的相状是有的，但是它汇归到一心真如的时候是空。
迷晦即无明，发明便解脱。

当六根接触六尘的时候，我们生起一念的迷情，就产生了爱取烦恼。「发明便解脱」当六根跟六尘接触的时候，产生智慧的观照，而不迷、不取、不动，就产生诸佛的解脱，关键在于迷跟观照的差别。

这个地方，佛陀讲这个「性德」是什麽意思？就是说，我们在六根当中，要把性德，所谓大佛顶法找出来，就是祖师说的：在六根当中有一个无为真人，他在哪里？第一个、找到它不变之体，离一切相的不变之体；第二个、讲它即一切法的假观的妙用。你看我们讲「禅净双修」，禅宗的角度是偏重在离一切相，禅宗他在六根当中，他找的是找不变之体。禅宗对生命的探讨，是探讨你从什麽地方来？因为禅宗是看过去的，探本求源；净土宗是看未来，你将往哪里而去。这二个的思考模式不太一样，所以禅宗是偏重在找，在六根当中把那个不变的体找出来，净土宗是把那个随缘的妙用找出来，净土宗你要是不想那就完了！你看「忆佛、念佛」，你对阿弥陀佛为什麽产生强烈的皈依呢？你就是忆念祂的功德，你对四十八愿完全不了解，你怎麽会安住这一句佛号呢？

所以禅宗是偏重在离一切相，净土宗是偏重在即一切法。这二个都在六根当中看你怎麽运用，这叫「性德」。
午二、颂前文示修以合妙性

前文指的是佛陀讲的「二决定义」当中，讲到修德来契合我们的妙性，来契合「性德」。前面讲性德这个地方开始讲修德，应该怎麽修，才能够把性德找出来，把不变之体，把随缘之用，把它找出来。
解结因次第，六解一亦亡。根选择圆通，入流成正觉。

佛陀讲修德，第一件事讲到，我们要解除六根的系缚，一定要有次第。佛陀在六根的时候，他的对治是由外而内。我们讲色受想行识，先破色蕴，先破坏对色尘外境的执取，然后再破除对内在的根的执取；先破除外面再破除里面，先破除色蕴再破除受想行识，所以这个地方要有次第。

「六解一亦亡」当我们六根当中随选一根来破除它内中的结，等到这个结解开以后，连一念心性的“一”也不可得。你真正从六根当中，「一根既反源，六根成解脱」，这时候不但是六根，连一也不可得，这是进入到绝待圆融不可思议的状态。
根选择圆通，入流成正觉。

在修学次第当中，很重要的选择一个圆通本根，因为你选择一个圆通本根一门深入，有日劫相倍的效果。比方古德注解上说：释迦牟尼佛过去在弗沙佛的时候，他曾经有一次用单脚着地，一日一夜来赞叹佛陀说：「天上天下无如佛，十方世界亦无比，世间所有我尽见，一切无有如佛者。」他一天一夜单脚站立来赞叹佛陀，结果灭除了九十亿劫的生死重罪，而早弥勒菩萨成佛。为什麽？因为这赞叹法门很适合他，他找对了法门。所以他就一天一夜当中灭了九十亿劫的生死重罪，所以找到自己相应的法门，会有日劫相倍的效果，所以一定要找一个选择圆通。

260我们娑婆世界，我们不谈个人的差别，从娑婆世界的共业来说，你要修“止”，耳根最容易安住、修止。你看我们一个人很躁动，我们看到一个三宝的佛像会安定下来，但是安定的不会很快；但是一个很躁动的人，你让他唱唱炉香赞、念念佛号、听佛号的声音，他马上安定下来。

音声对我们的影响太大了，你看我们发展出一个所谓的「音声佛事」，把心安住下来耳根是最快。你看我们只要听到有人讲话，我们眼睛大概就很难再看东西了，你的一根摄住，其他五根就摄住。

如果站在「观」的角度，要依体起用，观察极乐世界的依正庄严，那你靠耳根就没有用，你要靠意根。所以我们事实上在整个六根当中，「止观」的运用，一个耳根来摄心跟意根的观想，这二根大概用得最多。这是说明在修学当中要有次第，要有选择一个圆通的本根。
巳二、孤起颂
开显妄源　陀那微细识，习气成暴流。真非真恐迷，我常不开演。

(对治)当你圆通本根也找好了，六根的处所也找好了，开始要对治的时候，你要知道你所对治的是谁。我们在六根当中对治的是“识”，六识。其实六识的根本就是「陀那识」，“陀那”就是执持。它执持一切有漏无漏的种子，也执持一切的根身器界，在因地执持种子，在果地上执持我们一期的身心世界。这种「陀那识」是非常的微细，二乘人不知道它的存在，乃至等觉

菩萨不知道它的边际。「陀那识」有什麽样的缺点呢？习气成暴流，它有很多有漏的无明的种子，就像暴流一样刹那刹那的生灭没有停止。

身为阿赖耶识，因为它「真非真恐迷」，“真”指的是它的体性是真实的，“非真”指的是它的作用是颠倒的。所以我们讲阿赖耶识是真妄和合之体，它又是真，又不是真，恐怕凡夫跟二乘产生迷执，因为凡夫执持为妄，二乘执持为真，而产生修学的障碍，所以佛陀对阿赖耶识这陀那识不随便开显。

我们在整个六根当中，所要对治的就是阿赖耶识里面的习气烦恼，随时注意，随时会出现，因为它习气如暴流，它没有停止的。那麽应该怎麽对治呢？
这地方是讲到六根当中的一个烦恼贼的相貌，以下讲出它对治的方法。
正示法门　自心取自心，非幻成幻法。
不取无非幻，非幻尚不生。幻法云何立？

我们的障碍点「自心取自心」，第一个“自心”是六根的明了性叫自心。去取找谁呢？取找六尘，因为六尘也是由心所变现；由心去取找自己心中的影像，所以我们每一个人都是在攀缘心中的影像，「非幻成幻法」。六根六尘本来不是颠倒之法，它是依他起，依他起它本来不是颠倒的，但是我们取着以后，就把这个依他起转成遍计执，就变成颠倒了。所以颠倒是我们自己把它取着变成颠倒。

所以应该怎办呢？「不取无非幻」，你的六根跟六尘接触的时候，外不取六尘，内不取六识，安住在一个无分别治的状态，以无念为正念。这时「无非幻」，连真实的功德都不可得，非幻尚不生。所以我们要说，你真正不取法门现起的时候，连真实的善法都要放弃，你不但是恶法要舍，你对善法的执取都要舍。「非幻」就是真实的法。连真实的法都要舍，那麽幻法云何立，颠倒之法又怎麽安立怎麽执取呢？

「不取」是什麽意思？我们这一念心跟外境接触的时候，外境你是没办法改变的，这第一个观念，你没办法改变任何一个人，你要清楚，你改变不了任何人，你也改变不了任何的环境，因为它是业力所变现的。

我们修行人要有一个基本的观念，外在的环境要认命，这个是要认命的，「万般皆是业，半点不由人。」这个你真的勉强不来，这不是跟现在有关，那是过去的业力。你看阿赖耶识，它就不断的把你自己的业力变现给你自己受用，你自作自受，你过去有这个业，你就会看到什麽人，遇到什麽环境。所以我们对外境只有一句话“认命”，没有第二句话。但是怎麽办呢？你的心不要去执着它，过去就好，知道就好。我们讲「历事练心」，把它当做你一个历练的所缘境，把这个外境来当做历练、来开显你的智慧跟慈悲的一个过程就好。当然你要产生「不取」，你要懂道理。什麽道理？这些都是你的业力所变现的，你怪不得别人。阿赖耶识就是这样，自心起自心，你自己的心把业力显现出来，让你自己去受用。所以我们看到这个道理没有必要去埋怨，就安住在不取。
辰二、颂叹法门
名称尊贵　是名妙莲华，金刚王宝觉。

前面已经把整个修行的处所，修行所对治的是什麽？是你自己阿赖耶识的种子。他的方法是不取。这以下赞叹这法门的殊胜，先赞叹它的名称。
「是名妙莲华」

《首愣严王三昧》叫做妙莲华的法门。为什麽叫出污泥而不染？它能够远离整个九法界的杂染相，包括凡夫的执着有相跟圣人的执着无的相状，远离一切有无的执取叫「妙莲华」。
「金刚王宝觉」

就像金刚王宝一样的觉照。金刚王宝有什麽好处呢？它能够破坏一切的烦恼。这个不取法门，不管你外在的环境多麽的恶劣，你保持不迷、不取、不动，都能够过得了关的。在《愣严经》的观念里面，人生没有过不了关这件事请，没有这回事情，没有走不过去的人生，没有这回事情。
「金刚王宝」是比喻这觉照的智慧是不可破坏的，任何利器不能破坏这不取的觉照。
力用超胜　如幻三摩提，弹指超无学。

不取的智慧来至于如幻，我们讲「达妄本空，知真本有」，我们观察外在的环境，内在的烦恼是如梦如幻的，才能够不取的。不取不是勉强压制，不是这个意思，它是一种智慧的观照。

「三摩提」就是三昧。这种正定正受，是观察一切外在的六尘跟内在的六识都是如梦如幻的。这样子有什麽好处呢？依止不取法门能够「弹指超无学」。因为二乘的无学他只证得偏空无我之理，而不知众生本具诸佛所证的如来藏妙真如性。

这个地方古德解释「弹指超无学」，“弹指”当然时间很快，一弹指时间很短，是约着「智德」而说的，是约着你所成就的种性来说。
功德究竟　此阿毗达磨，十方薄伽梵。一路涅盘门。」

这「不取法门」是阿毗达磨之法，是无比殊胜之法，是超越一切的方便法门。也可以说是，十

方薄伽梵；薄伽梵是佛陀。十方佛陀也都是依此法门，而悟入大般涅盘，没有一个例外。“一路”，
只有一条路。你看我们从净律寺要出去也只有一条路，你没有选择。这「不取法门」就是趋向涅盘唯一的道路。

我们没办法改变外在的环境，我们也不能去改变我们阿赖耶识有漏种子。说：诶！你烦恼不起现行，你不可能！我们外在也不能改变，内在的六识累积很多烦恼种子，你也没办法改变。我们唯一能够主导就是在六根当中生起「不取的观照」，这是我们能够做的，而这样的法门也真正能够一路涅盘门。

所以修行你最重要就是要认清路头，什麽东西你应该要去用心，什麽东西你不该用心，我们以前都错用心！你看，你没办法改变的你一直要改变，花了很多时间去改变人事，结果到了最后还是没变法改变。没办法改变就是说，你怎麽努力它就是这样，这叫做不能改变，这种浪费精神体力而错用心。

所以，佛陀告诉我们说，你们六根当中生起「不迷、不取、不动」，这个是一路涅盘门，这个是妙莲华，是金刚王宝觉，是无比法门，是十方诸佛趋向涅盘唯一的道路。
净业学园 67讲次 讲义141面
壬二、兼显六解一亡

本经的整个修学重点，就是修学《首愣严王三昧》，它的主要观念蒲益大师说，就是要我们能够正念真如。蒲益大师把整个正念真如的过程，根据本经的经文分成六大科。这六大科最重要的就是前面二科，这二科就占了七卷的经文。第一大科讲到「显如来藏妙真如性圆三谛理」，这一科等于确定了本经的理观，所有的三昧它一定有个观照的智慧，本经的观照智慧就是观照诸法的圆三谛理。也就是说，我们对我们的五蕴身心世界，要生起空假中三观，空观照了五蕴随缘不变的体性，所谓的「真谛理」；假观是观察它不变随缘的相用，我们的「循业发现」；空观是观照我们清净的本性，假观是观察业力所变现的这些假名、假相、假用；中观等于是把空有二种观照，把它做一个平衡。
空假中三观在本经当中，佛陀做一个总结，说是：「观性元真，观相元妄」。

这个方法非常好，空假中，有些人听得不是很懂。但是佛陀说：我们怎麽去观察我们的生命呢？你分成二部份就对了！

第一个、我们的身心世界有它暂时的因缘。你看你过去的业力，变现你的色身，你内心有很多的感受，很多的想法。这种叫做一时的因缘，这我们不能否定，生灭变化的一时的因缘，这是假观所观的；假观观你现在暂时的因缘，空观是观察你永恒的功德，你的目标在哪里？你现在是处在什麽因缘，你未来的方向在哪里？

所以我们在修《首愣严王三昧》，观察生命是观察现在的因缘跟你未来的皈依处，二个同时观察。

这是在第一大科当中，佛陀花了三卷半「显如来藏妙真如性圆三谛理」，建立了整个三昧的观照智慧；其次当我们理观建立起来以后，佛陀讲第二科「示不生灭为本修因妙三观门」，这个地方讲事修。在事修之前佛陀提出二个重要的观念：

第一个、所谓的「二决定义」，就是你的因地发心，我们修学空假中三观，能够破除种种的障碍，能够生起种种的功德。因地发心就是说：那你的目标在哪里，你为什麽修空假中三观？

这当中，佛陀一再强调，以不生灭为本修因。我们在修《首愣严王三昧》的时候，我们的目标是追求不生不灭的本性，不是追求有为的功德。这是大乘佛弟子，你刚开始就应该有的确认目标，你不求人天福报，不求二乘的涅盘，只是追求无上菩提，追求开显一念心性的无上菩提。因为你一开始因地发心是生灭的，你不可能成就不生灭果。所以刚开始佛陀在讲事修之前，第一个确认我们因地发心，你要很清楚你的目标在哪里。

第二个、你所对治的烦恼在哪里？这个讲过程。空假中三观是一个能观的智，那你所观境在哪里呢？佛陀讲「六根」，六根门头就是整个烦恼的活动范围，就在我们的见闻嗅尝觉知，当中带动了很多的攀缘、很多的烦恼。所以你就是用空假中三观来照了六根，你就能够回光返照，你就能够正念真如，回到我们清净的本性。这个是整个《愣严经》第一大科的「理观」，跟整个第二大科「事修」的纲要。
壬二、兼显六解一亡

在第二大科，佛陀讲的「二决定义」，事实上把整个修习止观的目标跟过程，所谓云何应住，云何降伏其心，其实讲得完全很清楚。这个地方等于是一个兼显，一个兼带的开显。开显什麽呢？开显六解一亡之义。既然空假中三观所对治的是六根门头，每一个当中又有六个结扣，所谓的动、静、根、觉、空、灭，有六种结。当根当中的结解开以后，到最后一也不可得。六解一亡等于是把前面的理观跟整个事修，做一个总结、做一个融通。我们到经文就很清楚，这一科的大意是什麽，就是把理事圆融。
（分二：癸一、疑请。癸二、答示）
癸一、疑请（分二：子一、叙益。子二、请疑）

这地方等于是阿难尊者听到佛陀讲前面的二决定义，以后他心中有所疑惑而请示如来。

子一、叙益。

首先先叙述与会大众，听了前面的二决定义以后所得到的功德利益。

于是阿难及诸大众，闻佛如来无上慈诲只夜伽陀，杂糅精莹，妙理清澈，心目开明，叹未曾有。

在佛陀讲完空假中三观的一个依止处跟它对治的处所，所谓二决定义以后，这时候阿难尊者跟与会的大众，听闻如来所宣说的这种无上大悲心所流入的教诲，这当中包括了只夜跟伽陀；“只夜”是重颂，“伽陀”是孤起颂。

这些的偈颂它是「杂糅精莹，妙理清澈」；“杂糅精莹”是约着能诠的教文来说，整个文义是互相的杂合融通的。古德说：什麽叫杂糅呢？就是性德中有修德，修德中有性德；“性德”是空假中三观一个所追求的目标。我们追求的目标是一个不生不灭的本性，这叫性德。但是在整个过程当中，我们要务实的去处理我们眼前五蕴身心的暂时的因缘，这就修德。所以一个大乘佛法他会很善巧的把暂时的因缘跟永恒的功德，能够把它加以平衡，性德中也兼顾到修德，修德中也兼顾到性德，空假的平衡点，这叫做「杂糅精莹」。

「妙理清澈」是约着所诠的义理来说的，这个道理非常清澈而透彻，把整个结解不二的道理，开显得非常清楚。所以阿难尊者听完以后可以说是，心目开明，叹未曾有，内心的智慧完全的开通，没有障碍，过去未曾听闻过这麽圆满微妙的法义。

佛陀过去讲到追求不生不灭的本性，或者讲到怎麽对治我们眼前的因缘，但是很少二个同时开显，这个可以说是叹未曾有，过去未曾听闻的，如此圆满微妙的法义。此科大意说明：

阿难尊者跟与会大众到这个地方，已经建立了空假中三观，而且他也知道他三观所对治的处所是六根。而六根当中它的重点是成二部份，一个是“相”，一个是“性”，相妄性真。所以我们在面对六根的时候，面对见闻嗅尝觉知的时候，你要知道一个问题，我们整个生死流转的痛苦根本，是从六根发动的，但是诸佛的安乐解脱也是从六根发动出来。所以这个地方讲到六根是有二门，一个流转门，一个是还灭门。当我们放纵六根的时候，这个见闻觉知往外攀缘的时候，那是带动放逸造罪的力量；当我们六根开始收摄回光返照，开始正念真如的时候，六根所释放出来的是一种真如的功德，同样是六根，所以大乘佛法对六根你不用排斥，说：我现在开始眼睛不要看了，耳朵不要听了。问题不在见闻觉知，问题不在这个地方，问题是你可不可以生起观照，或者是你选择放纵你的妄想，问题在这个地方！

这个地方阿难尊者是全部清楚了，叫「心目开明」，他已经知道六根当中烦恼也是它，但是解脱也是它，问题是向内观照，或者向外攀缘。这一部分，阿难尊者可以说是，心目开明。但是阿难尊者对于六根返妄归真的整个修学的次第，却还没有清楚，所以才有下一科的请疑的问题出现。这个地方是把前面的这一科六根的结解不二的道理先做一个总结，叙述与会大众听佛陀的开示以后的利益，这以下第二科，就请示疑问来带动六解一亡的观念。

这地方先把前面的结解不二的道理先做一个总结，叙述与会大众听佛陀开示以后的利益。第二科就请示疑问，来带动六解一亡的观念。

子二、请疑 阿难尊者来请示佛陀他心中的疑惑

阿难合掌，顶礼白佛：「我今闻佛无遮大悲，性净妙常真实法句，心犹未达六解一亡舒结伦次。惟垂大慈，再愍斯会及与将来，施以法音，洗涤沉垢！」

阿难尊者正式提出他心中还没有明白的这些疑惑。

阿难尊者这时从座位起来，合掌顶礼佛陀说：「我现今已经听闻佛陀从无遮的大悲心，所流露的这些真实不虚的法句。什麽法句呢？所谓的「性净妙常」“性”指的是六根的根性，见闻嗅尝觉知，当它是回光返照的时候，所发明的一个见性、闻性...等等。那麽这六根的根性是什麽相貌呢？是本净、本妙、本常。

古德把“本净”判做是「般若德」，“本妙”是「解脱德」，“本常”是「法身德」。总而言之，当我们在六根当中，我们心跟境接触的时候，保持不迷、不取、不动，而回光返照正念真如的时候，我们就可以把我们这一念清净本性所圆俱的诸佛的功德开显出来。这一部分阿难尊者是完全明白，但是内心当中对于以下二个观念却有所疑惑：第一个观念，所谓的六解一亡，第二个、舒结伦次。

「六解一亡」六根的结扣如果解开以后，其实一也不可得。这怎麽说呢？因为六根的结扣当初也是依止一念的攀缘心而引生的。为什麽六根会有结扣呢？就是一念的妄动。所以你六根解开以后，你的攀缘心到最后也就消失掉(这个观念佛陀在后面会讲得很清楚)，六解一亡是偏重在理观。

「舒结伦次」“舒”就是疏通。疏通六个结扣的一个前后的次第，这个讲事修。

理观来说，六个结扣都是依止一念的妄心而起，所以当六根回光返照的时候，同样的依止一念的攀缘心，所以六个结扣一破坏了，攀缘心也不可得，这是从“理”上说的。但是从“事”上来说，六个结扣却是有它一定的次第，你一个都不能错乱，你一定是破第一个结扣，再破第二

个结扣，它的整个配套，是配色受想行识，配五蕴的，前后的次第是历历分明，不能错乱。这个地方等于是把整个，当我们起修六根在观照六根的时候，它的一个理观跟事修的相互关系，这一科是讲这二关系。这二个互动关系阿难尊者有明白，所以唯愿如来能够依止大悲心，再一次的哀愍法会大众，及末法的苦恼众生，能够施与微妙的法音，来洗除众生六根的尘垢。

这一段的祈请，有二个祈情，第一个六解一亡，舒解伦次。祈请有二，但是佛陀的回答却是有三。在以下的经文当中，佛陀的回答是分成三大段：第一段、佛陀先讲到六根结扣是怎麽形成的，我们每一个根为什麽会有六个结扣，就是烦恼是怎麽生起的？
第二个、再讲六解一亡的道理。第三个、再讲解开六结的修学次第。

癸二 答示

如来回答显示，六解一亡的道理 这当中佛陀分二段：

(分：子一、结巾喻迷。子二、解巾喻悟)

第一段是讲到我们放纵六根，所带动的流转的力量，叫做「结巾」，众生之迷。

第二段是诸佛如来在因地的时候，从六根当中开始回光返照，正念真如而成就了诸佛之悟。同样是在六根当中，但是因为是向外攀缘跟回光返照，而产生不同的效果。这地方佛陀从流转跟还灭，这二个角度来开显六解一亡的道理

子一、结巾喻迷

以打结的华巾，来比喻众生迷惑颠倒的相貌。佛陀先讲譬喻再合法。譬喻当中有五小段。

显结次第 开显我们众生成就这个结，是有它一定的次第的。

即时如来，于狮子座整涅盘僧，欲僧伽梨，揽七宝几，引手于几，取劫波罗天所奉华巾，于大众前绾(ㄨㄢ)成一结，示阿难言：「此名何等？」阿难大众俱白佛言：「此名为结。」

阿难尊者请示佛陀以后，佛陀就坐在狮子座上，一方面整理自己的涅盘僧；“涅盘僧”就是五衣，穿在里面的，在南传佛教叫「下裙」，等于是僧众的内衣。一方面又收敛僧伽梨；“僧伽梨”是穿在外面的大衣，包括七衣九衣等等，就是「大衣」。整理衣服以后
佛陀做了一个很重要的动作，「揽七宝几，引手于几」；“揽”是用手把它拖过来。拖过什麽呢？拖过七宝所成的一个小桌子（几一般是放一些杯子毛巾之类的），然后再伸手在宝几当中，取来劫波罗天所供奉的宝叠华巾；“劫波罗天”等于是夜摩天。夜摩天的天王曾经供养佛陀一个非常高贵精致的，以棉花所织成宝叠巾，来擦手或擦脸的。

这时候，佛陀在回答阿难尊者的问题之前，他为了要解释众生的迷惑是怎麽形成的，这时候将华巾拿起来，在大众中就绾成一结；“绾”是左右互相的交接，而打成一个结扣。打完结扣就问阿难尊者说：「这是什麽呢？」阿难尊者就回答：「这是一个结扣。」这个巾本来好端端的变成结扣。

绾成一结，这结扣的形成要左边跟右边的交叉；左边表示六根，右边表示六尘。众生当初为什麽会有烦恼呢？自然是六根攀缘六尘。六根跟六尘互相打结以后，中间产生六识，产生了爱取烦恼，爱取久了在心中就留下一个痕迹，就是一个结扣。

于是如来绾叠华巾，又成一结，重问阿难：「此名何等？」阿难大众又白佛言：「此亦名结。」如是伦次绾叠华巾，总成六结，一一结成，皆取手中所成之结，持问阿难：「此名何等？」阿难大众亦复如是，次第詶(ㄔㄡˊ)佛：「此名为结。」

这时如来又取来宝叠华巾，又把它绾成一结，又重复的问阿难：「这又是什麽呢？」阿难大众又回答：「这也是结。」如是的伦次；“伦次”就是先后的次第，由第一个结、第二个结、第三、第四乃至于总共成就了六个结。而这六个结是怎麽产生的呢？「一一结成」是次第所成。我们的烦恼它不是突然间出现，它是一层一层，就像灰尘一样，你去年的灰尘跟前年的灰尘，那是有层次的。所以我们在擦玻璃的时候，是先擦外面灰尘，再越擦越里面。我们在对治烦恼也这样，你所对治的第一个是对治表层的烦恼，然后是中层的烦恼，最后深层的烦恼，因为它刚开始形成的时候就不同。

次第结成以后，佛陀都把手中的结来持问阿难，而阿难尊者也都一一的回答：「此名为结」。

这一段等于是把众生形成的整个结扣的过程做个说明。这个所表示的法，我们根据蕅益大师的注解简单的说一下。

这个地方有三个重点值得我们注意：第一、宝叠华巾它的本质是棉花所成，棉花当然是没有相状。那麽棉花表示什麽呢？表示六根的根性，也就是我们说的「如来藏妙真如性」，我们众生本俱，诸佛所证的一念清净的本性，是圆俱无量功德的；这是宝叠华巾的一个本质，就是棉花，把棉花做成了线，然后左右的编织成一个毛巾。毛巾是什麽呢？毛巾就表示阿赖耶识，因为它是生灭与不生灭的和合，左右的交叉所成的。这是我们众生所俱足一个非常微细的烦恼阿赖耶识，阿赖耶识当中，再依止这个毛巾打成六个结扣，就表示我们众生的前七转识的一个向外攀缘烦恼，这就是六识爱取的烦恼。所以首先你要先把众生他的一个烦恼的形成，是一念的清净心，然后一念的妄动变成阿赖耶识，阿赖耶识再继续的动下去，变成第七识，再动下去就是前六识。烦恼的形成它是由细而粗，对治烦恼是由粗而细。

明示结同 佛陀把巾打完以后，就说明这个结扣，所依止的是同一条毛巾

佛告阿难：「我初绾巾，汝名为结。此叠华巾，先实一条，第二、第三，云何汝曹复名为结？」阿难白佛言：「世尊！此宝叠华，缉绩成巾，虽本一体，如我思惟，如来一绾得一结名，若百绾成，终名百结，何况此巾祇有六结，终不至七，亦不停五，云何如来，祇许初时，第二、第三，不名为结？」

佛告阿难说：「我最初绾成第一个结扣的时候，你说这叫结。然这宝叠华巾，实际上它的本质祇有一条，在这一条当中它却是可以出现第一个结、第二个结、第三个结。为什麽在第二、第三个结出现的时候，你又称这个叫结呢？」阿难尊者就白佛陀说：「世尊！这宝叠华巾，它是由很多的棉线，编缉成巾，是左右交加，编织而成的。这华巾虽然本体只有一个，但是因为有左右的交加而成为一个结，假设你百次的交加，就形成百结，何况这华巾只有六个结，也不是七，也不是五。为什麽如来只允许初结，而不允许第二、第三结的出现呢？」

这段经文当中的对话，古德说：其实佛陀是在明知故问。说：你打第一个结的是结，第二个结也是结。明知故问主要是要阿难尊者从这个事相因缘当中，能够明白回光返照，这个众生烦恼的形成是有次第的。同样一条毛巾打成六个结，绝对不可能同时出现，你一定是先打第一个结，然后再打第二个结，然后再第三个、第四、第五、第六次第完成。

本经的主要意思，是在强调这六个结是同一个体。六个结同时依止同一个体，表示什麽意思呢？我们前面说过「一根既返元，六根成解脱」。为什麽？你看，有些人用眼根，他整个注意力在眼根，他看到什麽色尘，他就观察这个色尘是虚妄的。从眼根当中回光返照而回到他的见性；有些人从耳根，他听到声音的时候，他知道这个声音是生灭的，回光返照，返闻闻自性，而回归到他的闻性。为什麽从眼根进去，从耳根进去，最后把心带回家的时候，二个家是完全一样？六根不同，刚开始修行不同，你看他一天到晚拜佛，你一天到晚持咒，他一天到晚念佛，方法不一样，但是三个人成就以后完全一样。因为我们所对治的烦恼到最后都回归到这条毛巾，都是依此一巾成，都是依止一念心才会有烦恼。

这个地方已经把六解一亡的观念，慢慢的把它开显出来。这地方先开显烦恼的相同点，从理上来说，六个烦恼是同一心而成，下一段讲到事相的差别。

从同而异

前面一段是把众生，六个烦恼的结扣，汇归到一念的妄心，所有的结扣都是依止华巾而成，这个是从理体上来说。这以下是说，华巾的六个结扣，却是历历分明的，不能有任何的差错，这是约事相来说。

佛告阿难：「此宝华巾，汝知此巾元止一条，我六绾时，名有六结，汝审观察，巾体是同，因结有异。于意云何？初绾结成，名为第一，如是乃至第六结生，我今欲将第六结名，成第一不？」「不也，世尊！六结若存，斯第六名，终非第一。纵我历生尽其明辩，如何令是六结乱名？」

佛告阿难：「这宝叠华巾你已经知道事实上它只有一条，但是当我次第作六绾的时候，就形成了六个结扣的相貌，你应该从这样一个事相的因缘当中，好好的详细的观察，巾体是相同的，但是所成就的结扣，却是有前后的差异，你的意思如何？当我最初绾成结扣的时候，名第一结，乃至于我最后绾成的时候，叫做第六结。阿难尊者！我现在问你一个问题，假设我现在要把最后绾成的第六结的名称改成第一结；这是第六结，我说这第六结就是第一结，这样子可不可以，把第六跟第一结扣的名称相貌对调，可不可以呢？它们有没有相同点呢？」阿难尊者说：「这是不可以的，因为这六个结时间点不同，第一就是第一，第二就是第二，第六就是第六，你不能错乱。」阿难尊者回答世尊说：「六结若存，斯第六名终非第一。这六结的形成是次第而成的并非同时，所以这第六结的名称，它绝对不能够变成第一结。纵然我阿难尊者以我多生多劫所栽培的种种的智慧跟辩才，我也不能使令这六个结扣的名称、它的相貌能够产生前后的颠倒错乱，这是不可以的。」

理上来说，六结是同样依止一个的妄心，事上来说，这六结有它前后的差别次第。

说明「次第」：假设我们从耳根上来说，耳根它的六个结是，动、静、根、觉、空、灭，“动静”就是色蕴，最粗的，就是我们眼睛所看到的种种的色法，如果表现在耳朵就是音声，动静如果是眼根就是明暗，如果是意根就是生灭。动静二相了然不生，这后面会讲到。「动静」二结所产生的是色蕴。说：我们一个人为什麽会有色身呢？因为我们耳根经常随外面动静的相貌，不断的变化，变化久了以后，我们的身相就出来了，所以我们要破色蕴就是破除耳根的动静二相。

「根结」所带动的是受蕴，因为有根结的因素产生很多的感受。

「觉结」产生了想蕴，就有很多不同的想法。

「空结」我们因为有空结的关系就产生了行蕴，有很多的造作迁流。因为有「灭结」的关系，而产生了识蕴，产生心中的了别。所以这六个结，有它对应的五蕴的果报相，这个地方是不能错乱的。

结示异同　佛言：「如是！六结不同，循顾本因，一巾所造，令其杂乱，终不得成。

前面佛陀都是用阿难尊者来回答，是明知故问，由阿难尊者回光返照。阿难尊者回答以后，佛陀又做一个印证。

佛陀说：「你回答前面的问题都是正确的，六个结扣的确是不同，但是循顾本因，一巾所造；

如果是从理上来说，我们追究它最初的原因，完全是一巾所成。也就是动、静、根、觉、空、灭，是一念的攀缘心所成，这个是它们所依止的共同点。但是它们的差别相，令其杂乱，终不得成；它们的差别是有它们的次第的，不能乱。

一切诸佛的出世，宣说五蕴，一定是由粗到细，先讲色蕴，再讲受蕴，再讲想、行、识。这当中告诉我们要破除烦恼，一定先破色蕴，再破受，再破想，没有一个能够超越等级。因为它形成的过程，是由内而外，你要破坏烦恼，一定是由外而内进去，这是不能够改变它的次第的。

以法合喻　则汝六根，亦复如是，毕竟同中，生毕竟异。」

蔼益大师再三强调这个地方的「六根」不是六结，六根门头当中每一个根，都有六个结（我们下堂课开始讲二十五圆通）。你从哪一个根观照进去，你都要建立六个结。

这一段消文是说：

则汝六根门头当中，所形成的六结的道理亦复如是。它是怎麽回事呢？它是毕竟同中，它们都是依止一念的攀缘心所成，叫毕竟同，而生起毕竟异。但是形成结扣的过程，却是有它前后清楚的次第，有它的共同点，有它的差别相。

这地方，佛陀从凡夫的迷真起妄带动了六结，已经把理跟事漏出一个消息出来了。

总结

261《首愣严王三昧》这个“空假中”三观，它的所观境是六根。你在观六根的时候，你要知道六根的相同点是「根性」。所谓为什麽修行人，越修行到最后个性会越来越接近，而世间人越攀缘，我相、人相越对立。

你看凡夫，他从年轻到老，人跟人之间差别越差越大。刚出生的时候，「人之初，性本善」，但是到了八十几岁的时候，二个人没办法相处了，越老越难相处。为什麽？因为差别心越来越大，因为他向外攀缘嘛！向外攀缘它的性格，他的想法就越来越差越大。

修行人不同，修行人你刚出家的时候，你跟我不太一样，我跟你也不太一样，但修了三十年以后，二个人修了差不多。为什麽？因为大家都在回光返照，大家都在把心带回家。所以你发觉修行人，越修行他的心性越差越少，因为越来越澹薄、越来越澹薄。

六根门头的相同点就是它的「根性」，就是一念的清净本性是相同的，它回光返照的时候是相同的，但是它在向外攀缘的时候，是各式各样五蕴的相貌产生。也就是我们常说的「方便有多门，但是归元无二路」，回家的路是完全相同的。

在律上，佛陀讲一个公桉说：

有一个比丘，这个比丘修四念处的时候，他一直不能破他五蕴的障碍，他随大众修苦行的时候，他的身心世界一直放不下。后来这比丘就很苦恼，就请问佛陀。当然，佛陀是无所不知，佛陀叫阿难尊者去跟国王借一个皇宫，说：「你带这个比丘去住皇宫住三个月。」这比丘在这华丽的皇宫住三个月以后，证得阿罗汉果。

换句话说，有些人在苦行当中他生起出离，有些人他必须在好的环境当中生起无常观。

佛陀在这公桉讲完以后他说：「悟道在心，不拘形服」，我们很难清楚的告诉你，你应该怎麽回家，因为你刚开始形成烦恼的过程，每一个人是不同，所以你回家的路，过程不可能完全一样。说：诶！拜一千拜，我也拜一千拜。不必！这个法门适合他，不见得适合你，但是回到家以后，是完全一样。

这佛法的修行很妙，刚开始修行的时候，他修〔唯识学〕、你修〔天台宗〕、你念佛求生净土、他走圣道门，方便有多门，但是成佛以后，大家所证的真如，「一如无二如」。理事的圆融大家要体会一下，理观事修的一个相互关系。

净业学园 68讲次 讲义143面

子二、解巾喻悟

这一段是佛陀以解开华巾上的六结，来比喻诸佛之悟。这一大科佛陀等于是告诉我们，当我们在六根门头起观的时候，生起空假中三观，「观相元妄，观性元真」的时候，你要注意理事之间的圆融。理观不要障碍事修，事修也不妨碍理观，这二个相互的关系。

前面一科，佛陀是从一个众生在六根当中，因为一念的向外攀缘而形成了六个结扣，来说明理事的关系，是从一个众生的迷位。这以下从诸佛觉悟的角度，来发明理事的关系。

（分三：丑一、喻六解一亡。丑二、欲解结由心。丑三、喻解当次第）

丑一、喻六解一亡

以这个譬喻来解释，当六个结扣解开以后，连一念的妄心也不可得。我们当初由一念的攀缘心的妄动而产生六个结扣，六个结扣解开以后，其实一念的妄心，它也是没有真实体性的。我们前面说「达妄本空，知真本有」，所以六个结扣解除以后，一念妄心也就没有依止处。

（分二：寅一、立喻。寅二、合法）首先先安立一个譬喻，来解释六解一亡

寅一、立喻

问　　佛告阿难：「汝必嫌此六结不成，愿乐一成，复云何得？」

这地方讲到一跟六的相互关系。从理观来说，六个结扣都是依止一念的妄心而起，但是从事相来说，六结却有它一个前后的次第。

所以佛陀就问阿难尊者说：「你必定要嫌弃不喜欢这六结的成就，也就是说你想要出离这六个结扣，而希望成就我们众生本俱的一心真如，那麽你应该怎麽做才能够成就呢？」
　　这个地方也等于是佛陀问阿难尊者，这六个结应该怎麽去解开呢？
　　答
阿难言：「此结若存，是非蜂起，于中自生此结非彼，彼结非此。如来今日若总解除，结若不生，则无彼此，尚不名一，六云何成？」

阿难回答：「这宝叠华巾的六结，假若还存在，这六个结扣的次第，是历历分明不可溷乱，对就是对，错就是错，它有前后的次第分明。这当中自然就产生了，此结非彼，彼结非此；第一个结扣绝非第二个结扣，乃至第五个结扣绝非第二个结扣，它的次第是分明的。假使如来今天若能够以种种的方便，这地方包括了止观的方便，来解除六个结扣，使令六个结扣不再生起，这样子就没有所谓的第一、第二、第三、第四、第五、第六这样的前后差别。结扣解除以后，这个华巾也就不可得了，一也不可得，更何况是六个名称呢？」

其实我们一念的妄心而产生了动静根觉空灭六个结使，也是因为六个结的相互作用又支持了一念妄心。所以它们二个是有一定的相互关系，好像我们说因为有第八识，才有前七识，因为前七识不断的作用去熏习第八识，也才有第八识的存在。所以你把前六识给破坏了，第八识也就不可得。一念妄心跟六结，它有它互相依存的关系。
　　寅二、合法
　　总标　　佛言：「六解一亡，亦复如是。

262佛陀说：「六解一亡的道理也是这样，当六个结扣被一一解开以后，连一也不可得。因为在一心真如当中是离诸对待的，所以说一或二这都是戏论。
　　别明
　　生起次第
　　为什麽，六解一亡呢？
　　佛陀分三段说明，首先先把结扣，众生烦恼的生起次第先说明。
　　由汝无始心性狂乱，知见妄发，发妄不息，劳见发尘。

众生无始劫以来这个心性，就是我们前面说的，众生本俱诸佛所证的现前一念心性，它本来是清净本然周徧法界。但是我们一念心性因为迷真起妄，而产生一念妄动，一念向外攀缘的妄心，就产生一种狂乱。这狂妄的攀缘心以后，产生了三细的烦恼，而产生阿赖耶识的生起，就有所谓的「灭结」的生起；这是六结最微细的，它的生起是由细而粗(狂乱就是灭结，最微细的)。

「知见妄发」既然有向外攀缘就有产生种种的知见；“知见”包括了能见跟所见，有能见的六根，有所见的六尘，能所的相互作用，而产生了一种微细俱生法执，这个是「空结」的生起。

「发妄不息」能所的辗转相续作用；“不息”就是不断的一次又一次的相续，而产生了分别的法执，这个就产生「觉结」的生起。

「劳见发尘」“劳”就是第六意识的思虑；六根攀缘六尘产生种种的想像思虑，就产生一种俱生的我执，劳见就是一种「根结」的生起；根结所对的是受蕴，各式各样的感受。然后「发尘」，“发尘”就是由种种的六根攀缘六尘产生的思虑，而引生的分别我执，而带动了种种贪瞋痴的烦恼而造业，最后形成果报，这个是「动静」二结的生起，也就是色蕴的生起。

我们六根当中的烦恼，是一念攀缘心的妄动产生了知见，产生了种种的劳虑，而引生种种的色法。所以这整个五蕴就是一念的妄心生起的。
　　究其根源　如劳目睛则有狂华，于湛精明无因乱起。

为什麽有些人眼睛在看虚空的时候，虚空本来没有华，有些人看到虚空有一些狂乱的华呢？因为他眼睛疲劳。

说：虚空本来没有华，华是他的眼睛自己想像出来的。这意思就是说，于湛精明无因乱起；说我们众生本来没有生死，但是为什麽我们真的感觉到有生老病死？因为我们在一念清净的本性当中，一念的攀缘心，我们自己把生死给变现出来，「生死由现」。生死怎麽来的？是你自己想像出来的。

也就是说，整个五蕴身心世界这个六结是无因的，是根本没有原因的。这地方很重要，如果生死是有原因，那麽我们没有一个人可以成佛，因为它是有因；因为生死是没有原因的，所以才可以把它破坏掉，所以我们每一个人总有一天可以成佛。因为生死只是一念的妄心，自己捏造出来的。这个地方佛陀就是追根究柢它的根源。
　　以法合喻　一切世间，山河大地，生死涅盘，皆即狂劳颠倒华相。」

“世间”指的是有漏凡夫整个世界当中，包括它的山河大地的依报，还有生死的正报，这是有漏凡夫的依正二报，还有出世间二乘的涅盘。二乘的偏空涅盘，跟众生的生死流转，其实都是

一种狂劳；一个疲劳的眼睛当中，虚妄的看到虚空中现出的种种的华相，六解一亡的道理，亦复如是。

所以为什麽六个结扣解开以后，一念妄心也不可得，因为它本来就是虚妄的，本来就不真实。
　　蔼益大师在『灵峰宗论』喜欢讲一句话来问所有修行人。
　　说是「宇宙无非旅泊，而泊宇中者，毕竟是什麽人」。

他说你一个修行人，你一定要把这个观念参透了，你才能够找到回家的路。说：「宇宙无非旅泊」，我们来三界这一趟，我们都很清楚，每一个人都是过客。我们的生命一定经历生老病死，没有一个人例外，这一期的生命只是一个过客，好像我们去台中，去住三天的旅馆，然后又到其他地方去。这样的一个三界的流转，到底谁在流转？说流转三界中，是谁在流转？你说：我在流转。没有一个我在，其实就是一念的妄心在流转。

我们当初的投胎，我们空空的来，其实就是一念妄心投胎。你说：你怎麽投胎呢？你就是一念的妄心，然后跑到父精母血里面投胎，你死的时候也是一念的妄心离开，也不可能把世间上的东西带走。所以我们来的时候是一念妄心的妄动而来，死亡的时候也是一念的妄心离开，这整个过程也等于是一念妄心的带动，你看到什麽事情，你做了什麽事，都是一念攀缘心的造作。
　　这个地方就是说明，为什麽六解一亡？
　　六根解开了一也不可得，因为六个结扣本来就是依止妄心而起的。

这个地方的关键点我们要知道，「一切世间，山河大地，生死涅盘，皆即狂劳颠倒华相。」这地方是修止观的关键。所有的修行都要汇归到你对治攀缘心，关键在这个地方。
　　丑二、欲解结由心。

以下说明，我们在返妄归真的过程当中要注意的事项。以譬喻来解释，解开六结必须在这六个结的结心当中解开，不能在左右解开，要在结心解开。
　　（分二：寅一、正显由心。寅二、指法兴劝）
　　寅一、正显由心　正式说明解结由心的道理。
　　阿难求解　阿难言：「此劳同结，云何解除？」

阿难尊者明白六解一亡的道理，明白整个生死的过程当中，其实就是我们一念妄心捏造出来的。这样子我们返妄归真的时候，「此劳同结」，“劳”就是我们最初的一念的妄动：前面的譬喻就是以「劳目」，一个疲劳的眼睛，就是我们最初的一念妄动。“结”前面的结是根本无明，这个结是枝末无明。
　　一念的妄心而产生六个结扣，那麽这应该怎麽解除呢？
　　阿难尊者提出这个问，佛陀在回答的时候用譬喻来回答。
　　就喻巧示　佛陀用善巧的譬喻来回答我们怎麽样把结扣解开的方法。
　　二边不解
如来以手将所结巾，偏掣(ㄔㄜ)其左，问阿难言：「如是解不？」「不也，世尊！」旋复以手偏牵右边，又问阿难：「如是解不？」「不也，世尊！」

首先佛陀用手把已经打结的结扣，往左边来拉扯（掣、拉扯的意思），问阿难尊者说：「我这绳子往左边拉扯，这样子可以把这结扣解开吗？」阿难尊者说：「这样子是解不开的，越拉越紧。」佛陀又用手把这结扣往右边来牵动，又问阿难尊者：「那这解的开吗？」阿难尊者说：「往右边牵动也是越拉越紧，也是解不开」
　　补充说明：

我们前面讲到，绳子左右相加而产生结扣，表示一个六根，一个六尘。它这个地方的譬喻，左右不是六根六尘；“左右”古德说是表示「空有」二边。

当我们在观照六根的时候，如果你偏在有的这一边，凡夫着有，你就是六根攀缘六尘，心随境转，你一辈子都不可能把烦恼解开。我们心随境转顶多能够修福报，这跟修行没有关系。只要你的心是向外攀缘，不管你修再大的福报跟解脱一点都没有关系，这叫作积集善业。那麽往左边解开是不可以的，着相是不可以，那麽偏空可不可以呢？遇到六根，我现在就把自己当做什麽都看不到，什麽都听不到。也不可以！

我们以后会讲到耳根圆通，「动静二相，了然不生」，你要听得清清楚楚他在跟你讲话，甚至于他在毁谤你，你听得清清楚楚，了然但是不生，你心不迷、不取、不动，观照力要现前，不是要你去逃避问题，不是这个意思。你问题现前的时候，你烦恼现前的时候，其实正是对治的时候，没有刺激你，你的烦恼是躲在山洞，那叫缘缺不生，那不是没有烦恼，那是烦恼根本没有刺激它，那在种子位，怎麽对治呢？

所以佛陀往左边偏来拉扯，往右边拉扯。表示说，边空偏有都是不对。我们要能够面对境缘，一方面要能够生起观照，这才是正确的方式。
　　中道方解
佛告阿难：「我今以手左右各牵，竟不能解，汝设方便，云何解成？」阿难白佛言：「世尊！当于结心，解即分散。」

佛告诉阿难：「我现在用手往左边往右边来各自牵动拉扯，都不能解开这个结扣，(佛陀明知故

问)阿难，你能不能够想出一个方法，来解出这个结扣呢？」阿难尊者白佛说：「世尊！您应该在结扣的中心点解，这样子结扣就能解开。」

中心点表示什麽呢？表示六识，根尘相应这个中心就是六识。你应该在我们意识分别活动的时候，转识成智。

以喻合法　佛告阿难：「如是！如是！若欲除结，当于结心。

佛陀回答阿难尊者说：「如是！如是！要解除结扣，应该在结扣的空心的地方解开。

大乘的「中道妙观」基本上是不偏空、不着有，能够正念真如，一方面离一切相，一方面即一切法。这个地方我们将大乘的基本观念讲一下：

大乘的基本观念：我们大乘佛法修学，很少讲断烦恼这一句话，我们习惯讲转识成智。因为烦恼它本身就是真如，你把烦恼断了，那麽你整个菩提的本性也被你消灭了，那麽你放纵烦恼那当然更可怕，就是生死流转。所以我们面对烦恼的态度是怎麽样呢？就是「转识成智」。我希望大家把这个“转”字跟“断”字，要把它弄清楚。就好像我们讲，现在山洪暴发这个水很厉害，我讲实在，你用挡的挡不住，那烦恼你用压的你压不住它，你要把这个疏导，把这个水疏导到去灌溉良田，把这个水疏导到水力发电。这个地方就是「当于结心」，你应在六根攀缘六尘生起六识的时候，产生不迷、不取、不动的观照，这才是可以解开的。完全舍弃六根，完全放纵六根都是不中道的。

寅二、指法兴劝

指出中道妙观的观法。说是在结心当中生起妙观，那麽妙观是什麽呢？

佛陀把观照的智慧正确的指导出来，来劝勉大家来好好修习「大乘妙观」

佛法甚深　阿难！我说佛法，从因缘生，非取世间和合麤相。

佛陀招呼一声，阿难！我所宣说的大乘了义的教法，所谓的诸法因缘生；诸法因缘生跟世间所谓的和合生因缘生是不同的，所谓诸法因缘生，诸法因缘灭，这个道理是不一样的。

佛陀讲诸法因缘生，是有深意的。你看法华经上说：「佛法从缘起，是故说一乘」。佛陀讲诸法因缘生，是约着一念心性，圆俱万法的角度来开显，诸法因缘生，跟小乘的业感缘起，因为有业力而招感果报，没有汇归一念心性的因缘生的道理是不同的。

这个地方作拣别，拣别世间的因缘跟二乘的因缘，是不同于大乘的因缘观。

以下正式说明大乘的因缘观。

因缘之相

如来发明世出世法，知其本因，随所缘出，如是乃至恒沙界外一滴之雨，亦知头数；现前种种松直棘(ㄐㄧ)曲，鹄(ㄏㄨˊ)白乌玄。皆了元由。

如来在说明世间上这些六凡的生死的杂染法，还是四圣法界涅盘的清净法，整个十法界因果的时候，从大乘了义的角度是有二个角度：第一个「知其本因」、第二个「随所缘起」。

整个十法界的因果有它生起的「本因」，这个本因就是众生本俱的现前一念心性。这一念心性，蕅益大师在这个地方解释就是所谓的「理俱三千」。我们一念心性本来就俱足十法界染净诸法的因种，虽然俱足十法界的因种，它却是清净本然离一切相的，这是一种「随缘不变的理性」。但是一念心性它受熏，它有所谓的「随所缘出」，它有它不变随缘的作用，我们用杀盗婬妄的罪业来熏习一念心性，它就随缘显现三恶道的果报；我们用五戒十善的业力来熏习它，它出现人天的乐果；我们用四谛十二因缘的法来熏习它，它出现了二乘的偏空涅盘，乃至我们用六度万行的法来熏习，就产生诸佛菩萨的功德庄严。也就是说，「理具事造，各俱三千」，所谓真如受熏的观念，从体性来说是清净本然，从因缘上来说是循业发现，循业发现十法界的染净因果；但是十法界的染净因果，其实都是无自性都是毕竟空的，都是依止一念心性生起的，所以生命是可以改变的。

从这样的一个「理具事造，二重三千」的观念，我们就可以知道很多事情，从远处的因缘来说，如是乃至在恒河沙的世界之外，下了多少滴的雨，佛陀都能够知道它多少滴的数目；从近处现前的因缘来看，松树的刺为什麽如此的端直，这荆棘为什麽如此的弯曲，鹄鸟的羽毛为什麽是白的，乌鸦为什麽是黑的，佛陀都能够清清楚楚，无所不知，无所不能。因为佛陀掌握了整个生命的本因，又掌握整个生命的缘起，从理具跟事造，一念心性的清净本然跟循业发现，这世间的互动而通达了一切法，这才是大乘的因缘观。

劝修有益　是故阿难！随汝心中选择六根，根结若除，尘相自灭，诸妄销亡，不真何待？

263佛陀告诉阿难尊者说：阿难！随汝心中选择你欢喜契机的六根的法门，只要六根的结扣从你回光返照当中一一的解除，则尘相自灭；“尘相”指的是，动、静、根三结麤的烦恼。诸妄销亡，“诸妄”是指的，觉、空、灭，比较微细的烦恼。妄既然破除了，当然真性自然显现，所以不真何待。

我们要知道一个观念，说是「烦恼无尽誓愿断」。其实你断烦恼是要有方法的，否则你一辈子断不了烦恼。我们讲一个公桉来说明这个道理：

古人讲一个公桉说：有一个老和尚带了二个徒弟在山上修行。老和尚生病很严重，大师兄跟小师弟二个人经常要照顾老和尚，弄到自己都没有时间去修行。后来大师兄跟小师弟就商量说，这样我们二个下去，二个人这一辈子都完了，我们二个人要有一个人出去用功，用功回来以后

，再把他所参学的法门，回来告诉另外一个人，一定要这样做才有办法成功。这怎麽办呢？

二个人就抓阄，看哪一个人适合出去，哪一个人适合在里面照顾老和尚。抓阄的结果，大师兄抓到阄，他适合出去。这个小师弟也很随喜赞叹说，你好好学习，师父交给我，你回来再告诉我怎麽修行。

大师兄就出去了，跟善知识参学。几年回来以后，大师兄果然学成归来，归来以后，大师兄就把他自己这几年所学的法门一一的告诉小师弟，小师弟听了非常欢喜。大师兄说：你这几年都在干什麽呢？他说：我就是照顾老和尚，然后就诵《普门品》，就这样子。这时候大师兄说：你可不可以诵《普门品》给我听听看？这小师弟双腿一盘，眼睛一闭？诵《普门品》的时候，身心放大光明。大师兄看了叹为观止。
这公桉到底是在讲什麽道理？

我们从本经当中，一再强调一个观念：「一门深入」，一门深入，入一无妄，彼六知根，一时清净。

其实所有的修行都可以把心带回家，但是你要深入。从修行的角度，我们不太同意你今天念阿弥陀佛，你也念地藏王菩萨，也念观世音菩萨，也持大悲咒，也持往生咒，我们不太赞同这样的做法，你这个叫做结缘式的修行，因为你一定要深入，刚开始你不能够广泛，从断烦恼的角度你是要深入。

它这个地方的意思就是说，你要「知其本因」，我们一定要在六根当中找到它最初的一个根源，一定要把心带回家，这才可以把这结扣解开。
丑三、
喻解当次第　真实说明我们在六根当中，对治烦恼它的一个前后次第。
提问引悟　阿难！我今问汝，此劫波罗巾，六结现前，同时解萦，得同除不？」
阿难！我现在问你，这劫波罗巾在六个结扣形成的过程当中，它是不是可以同时解开呢？
悟喻次第
「不也，世尊！是结本以次第绾生，今日当须次第而解。六结同体，结不同时，则结解时云何同除？」

阿难尊者答：「不可以的，世尊！因为这个结刚开始在形成的过程当中，是次第而绾生的，现在你要解开它，当然也要有次第的解开。虽然六结同一个体性而生，但是它所形成结扣的时间，却是有前后的差别，所以解开六结当然不能够同时解开。」

我们前面讲过，我们的心是本来无一物，何处惹尘埃，但是一念妄动以后产生了识，再产生了行，再产生了想，再产生了感受，再产生了色法。它产生的时候是由内而外，但是你对治烦恼的时候刚好是相反，由外而内，先破色蕴再破受、想、行、识，这个次第是不能错乱的。
结示劝修　佛言：「六根解除亦复如是。此根初解，先得人空。
空性圆明，成法解脱。解脱法已，俱空不生。
是名菩萨从三摩地得无生忍。」
佛陀说：「六根解除的道理，亦复如是，它一定有它的前后次第。什麽次第呢？
此根初解，先得人空。

“此根”就是你所选择的圆通本根。假设我们依止耳根来当圆通本根，在观察耳根的时候，第一个解开的是什麽呢？“初解”就是解开色蕴跟受蕴，先解开动静根三结，观察耳根在攀缘音声的时候，你观察音声是即空、即假、即中，是相妄性真的，好好回光返照。这时候先成就我空真理，这时你对能取所取的烦恼都消灭了，能取的受蕴，所取的色蕴都已经消灭了，能够通达在根尘当中，无我的真理，断除了见思的烦恼，他的阶位是「圆教的相似位」，断烦恼方面，也等同四果阿罗汉。这是第一个阶段，先证得我空，解除三个结扣。
空性圆明，成法解脱

「空性圆明」就是在前面通达根尘识无我的道理以后，更加了解在根尘识依法当中，每一个法都是缘生无性当体即空的，而灭除了觉结，成法解脱。对于根尘识一一的法都能够通达诸法无生的道理，不再为根尘识的法而产生障碍。这个地方是证得法空的真理。
解脱法已，俱空不生。

解脱法执以后，这时候再继续的观照，空假中三观，俱空不生。这时候连二空的真如理也不执着，这时候落入一种「空空」，这时候灭除「空结」的障碍。蔼益大师说，这个地方已经证得《金刚经》所谓「无住」的真理。也就是六祖大师说的「本来无一物，何处惹尘埃」。
是名菩萨从三摩地得无生忍。

这位菩萨就可以从《首愣严王三昧》当中，而成就无生法忍的智慧(忍就是智慧)，证得一切法本自无生，而生起真如的全体妙用，从空出假，广设方便，度化众生。这时候就灭除了「灭结」的障碍，无生法忍的时候就灭除了「灭结」的障碍，而成就圆教的初住，就是别教初地的法身菩萨。」

264这个地方的意思就是说，我们在观六根的时候，要掌握理观跟事修。“理”道理是一个，你不管怎麽观，你从头到尾的观照智慧都是一个，就是即空、即假、即中，正念真如。但是你

所经历的过程，我执、法执，那是不同的。

蕅益大师讲一个譬喻说：你这个墙壁很厚，墙壁有六层的石头所构成，那你用钻头去钻的时候，你钻头只有一个，你不管是钻第一层、第二层、第三层…还是一个钻头，但是你要经历六层的墙壁。我们观照六根的道理亦复如是，理观是一，但是事相却是历历分明，不可错乱。一定是先从外在的人事因缘先消灭，然后再破内在的感受，再破内在的想法，最后破内在微细的分别，最后回归真如。五蕴的次第是不能错乱的、不能错乱。

到这个地方，其实理论的部分，事修的部分全部讲完了，到下一堂课就正式来宣说，二十五圆通的整个修学过程。因为整个《首楞严王三昧》你大概都掌握清楚了，你再来看看这二十五个圣人，他所经历的过程，等于是一个印证，你前面所学的道理。

再讲几句话来跟大家说明这个观念：

六根的修学，你修行一定是用你的六根，你用眼根去看佛像，用耳根来听佛号的声音。但问题是有些人会用功，有些人不会用功，差别在哪里？你看有些人他拜佛拜了三十年，你看到他的烦恼习气跟三十年一样原封不动，都没有改变。

这是怎麼回事呢？有些人他用功了三年，他就进步很多。

印光大师说：有些人他只是在事相上修行，他没有回光返照，所以他的心就是向外攀缘。这个佛号是在外面，佛像也在外面，他的心就在外面上攀缘三宝的境界，产生一个善业力如此而已，这跟解脱没有关系。所以〔禅宗〕它经常喜欢说：念佛是谁？

蕅益大师说：这一句话是有深意，有很深的道理。「念佛是谁？」当然我们的所观境是佛，但是为什麼要提醒你念佛是谁呢？

它要告诉你，你能念的心是关键点，能念的心要你回光返照，你的心力是主动，你的心清净了，佛力才可以感应，是讲这个道理。就是要修行人回光返照，所以你看有些人修行他进步很快，有些人修行没什麼进步，关键就是它是不是生起一个观照力，关键这个地方。

到这个地方我们把理事，「圆融不碍行布，行布不碍圆融」，在六根当中整个是理观跟事修的道理讲清楚了，下一堂课我们就正式讲「二十五圆通」。

净业学园 69讲次 讲义145面

己二、别显修证

我们从前面几堂课的学习，我们知道当我们在修学《首楞严王三昧》的时候，这当中有二点是要特别注意的：

第一点、相妄性真的观念，相状就是由于我们过去的业力所显现的六根、六尘、六识，这种相互的作用。这种六根、六尘、六识的作用，就是我们的根接触外尘的时候，会产生一种了别的心识，而这都是一个暂时生灭的因缘，所以叫做虚妄。根尘识的背后它的本来面目，所谓的现前一念心性，它是不生不灭的，从古至今永远没有改变的，这个我们叫真实的。

所以一个修《首楞严王三昧》的人，最重要的是你的心跟外境接触的时候，你一定要告诉你自己，这个都是暂时的因缘，你千万不能够心随境转。我们被一时的因缘所转，而失去了我们永恒的功德，所以我们必须要把这个相照破，破妄显真；观察根尘识，我们一生的暂时的因缘都是一个生灭法，而这生灭背后真正的本来面目，现前一念心性，才是我们真实的皈依处。这是我们在修学《首楞严王三昧》第一个观念「相妄性真」。

第二个观念、性相不二，虽然相状是暂时的，你说我们今生的根尘识都是暂时，但是你舍弃你今生的因缘，你就回不了你真实的家。所以我们刚开始还是要依止假相，依止假相来回光返照，才能够「返妄归真」。所以我们刚开始一定要借假修真，你于现前这些假相的根尘识，还不能完全否定。换句话说，我们对于眼前的因缘，你是执着不得，但是你也弃舍不得，保持一个不即不离的状态。

这就是我们修《首楞严王三昧》的二个观念，第一个你不能执着它是实有，第二个你不能完全否定它的作用。这个就是我们在修《首楞严王三昧》对今生因缘的态度。

己二、别显修证

前面的几科都是在讲，我们在修《首楞严王三昧》一些理观的观念。这个地方就正式的开显它一个修学事相的因缘。别显修证，分别的显示二十五位圣人，所修证的圆通法门。这正式讲到它的事修的过程。

（分五：庚一、阿难请问圆根。庚二、如来垂询圣众。庚三、众圣各说证门。

庚四、放光现瑞总印。庚五、佛敕文殊简择）

庚一、阿难请问圆根。

本经的当机众阿难尊者，前面所有的理论听完以后，他就起立来请问佛陀来如何选择圆通的本根，来当作我们修学三昧的一个下手方便。

自述迷情　阿难尊者把他修学的心情表达出来。

阿难及诸大众蒙佛开示，慧觉圆通，得无疑惑。一时合掌顶礼双足，而白佛言：「我等今日身心皎然，快得无碍。虽复悟知一六亡义，然犹未达圆通本根。

阿难尊者跟法会的大众，承蒙佛陀在前面二科的开示，这时他的内心可以说是「慧觉圆通，得无疑惑。」“慧觉”指的是能观的智慧，空假中三观的智慧叫慧觉；“圆通”是他所观之理，圆三谛理。能观的智，如何去照了所观之理，这个地方已经完全通达，而且没有任何的疑惑。这是把他对前面的学习，做一个总结。

这时他就合掌顶礼佛陀的双足来白告佛陀说：「我等法会众生，听到前面佛陀讲到《首愣严王三昧》的一些理观的思想，可以说是「身心皎然」；对我们眼前的身心世界这个即空、即假、即中的道理，是非常的清楚明白。我们的生命是怎麽由业力的熏习而显现出来，这样的一个空假中三观的思想非常的清楚，说是「快得无碍」；“快”是通达愉快，而没有障碍。

现在又听到了，所谓「一六亡义」；六结一旦解开，其实一念的妄心也不可得，因为六结是依止一念妄心而起的，所以它们之间有相互的作用。但是现在却还没有通达如何来选择自己的圆通本根。

到这个地方，阿难尊者对于整个《愣严三昧》的观念非常清楚，但是真如本性是一个无相的，一个清净圆满的真如。那麽我们应该从哪一个门，从哪一个点悟入，会比较好呢？你说六根、六尘、六识，这麽多的方便门，哪一个会比较适合我们？修学的下手方便，到这个地方阿难尊者还没有明白，是把他自己修学的整个心情表达出来。
依解起修　这个地方就赞叹法门救拔的一个力量

世尊！我辈飘零，积劫孤露，何心何虑预佛天伦，如失乳儿，忽遇慈母。若复因此际会道成，所得密言，还同本悟，则与未闻无有差别。

阿难尊者说：世尊！我们这种生死凡夫，飘落于生死轮回当中，我们可以说是「积劫孤露」，多生多劫“孤露”，孤苦无依的意思；「何心何虑预佛天伦」“何心何虑”就是何等的庆幸，可以说是不幸中的大幸，在这生死轮回当中，能够遇到这麽殊胜的法门，并不是自己能够事先预知得到的，而且能够「预佛天伦」，又能够生为佛陀的堂弟。

这个情况就好像一个「如失乳儿」，失去乳母的小儿，假设没有人救护的话是生命不保，这时候突然间遇到慈母的保护，表示一个生死凡夫，我们一直在根尘识中打转，我们不知道什麽地方是我们的家，一次的根尘识消失了，又现出另外一个根尘识，我们永远被根尘识所牵引。这时候佛陀在《首愣严王三昧》开始告诉我们要破根尘识，要找到我们的本来面目，才能够解脱生死。这时候就好像一个孤苦无依的小儿子，遇到了慈悲的母亲一样，得到生命的救拔。
若复因此际会道成，所得密言，还同本悟，则与未闻无有差别。

假若我能够把握这个殊胜的因缘，「际会」就是《首愣严王三昧》殊胜的因缘，我肯定能够成就无上菩提的道果。「因此际会道成」，成佛是要有际会，当我们能够把握这个际会去修学的时候，是什麽相貌呢？
「所得密言，还同本悟」(这段较深，诸师注解不同，我们根据藕益大师的比较清楚。)

藕祖说：这「所得密言」是约着因地的观行来说。为什麽说我们在因地修学的时候是「所得密言」？因为「行起解绝」。《首愣严王三昧》在讲道理的时候，佛陀依止名言来发明三谛理，但是真实在修止观的时候是离开一切名言的，是没有相状的，观察因缘法是即空、即假、即中，它当体是无自性的、是无生的，但是它有它暂时的假相，但是在观的时候心中是没有名言的，叫「所得密言」。在因地的时候是「行起解绝」，在果地的功德，可说是自心本具；当我们破妄显真，把六根、六尘、六识的相状破坏以后，回归到一念心性的时候，这个心性是从什麽地方而来呢？
「还同本悟」本来就俱足的，只是我们过去一时间把它疏忽了而已。
这个地方等于是说明这个法门的殊胜，跟法门修学的过程。
则与未闻无有差别。

如果不能够好好的把握这个际会来修习观照，就跟没有听闻是没有差别的，「徒闻无功」。
际会难得，这是讲到法门的殊胜。
请问圆根　这一段就正式的来请问圆通本根。

惟垂大悲，惠我秘严，成就如来最后开示。」作是语已，五体投地，退藏密机，冀佛冥授。

惟愿佛陀能够依止大悲心，来教授我成就无上菩提道果的方法，如何来选择圆通本根，来当作修学的方便，成就如来最后的开示。因为整个《首愣严王三昧》的理论，佛陀该讲的都讲过了，只有修学的下手处还没有开示，所以这是整个修学三昧最后的开示。」说完以后五体投地，退藏密机；“退”，退回本位；“藏”，就是心中保持默然；“密机”，心中默默的期待佛陀的开示；冀佛冥授，希望佛陀能够在暗中，能够用间接的方式来教授；“冥”是昏暗的意思，或者说是间接的意思。

这段话的意思，从古德的注解是说：因为佛陀在回答圆通本根的时候，佛陀并没有直接宣说，而是请弟子们来宣说，佛陀一一的认可。所以这个地方等于是「冥授」，佛陀不是直接的教授

，而是透过弟子们的修学经验来传授，叫作「冥授」。
　　这一段等于是说明阿难尊者请示佛陀圆通本根的过程。
　　庚二、如来垂询圣众
　　释迦如来正式的来询问与会的大众，他整个修学圆通本根的过程。
　　所成之果
尔时世尊，普告众中诸大菩萨，即诸漏尽大阿罗汉：「汝等菩萨及阿罗汉，生我法中，得成无学。

这时佛陀在阿难尊者请示以后，就普遍告诉与会大众诸大菩萨；菩萨加一个“大”字，大字是俱足广大殊胜功德的意思，所以我们一般讲“大菩萨”就是指的法身菩萨，才有资格叫“大”。即诸漏尽，“漏尽”就是断除三界见思烦恼的大阿罗汉。这个地方的大阿罗汉跟我们一般讲的大阿罗汉不太一样，我们一般讲大阿罗汉是俱足三明、六通，八解脱的阿罗汉。这个地方的大阿罗汉，蔼益大师解释，是俱足大乘功德的阿罗汉。也就是说以下的整个阿罗汉，他们都是外现声闻相，内密菩萨行，他们久远劫来都是已经成就菩萨果位的，只是为了帮助释迦佛陀来宣扬佛法，而是现做声闻相状。所以到了整个经文「二十五圆通」，蔼益大师他解释的时候，他习惯用「迹门跟本门」。「迹门」是为了度化众生所示现的因缘；「本门」是他本来修学的功德，我们讲本地风光。到经文的时候，我们会把有关小乘的修学，它的「迹本二门」来个别开示
　　「汝等菩萨及阿罗汉，生我法中，得成无学。

「你们在整个修学过程当中是「生我法中」；这个“生”不是我们讲的色身的受生，是一个佛法，法身的受生。《法华经》上说：「从佛口生，从法化生，得佛少分」。

你们内心当中本来都是烦恼障、业障、报障，怎麽能够生起清净法身的功德呢？怎麽能够得成无学(学是成就圆通的功德)呢？你们的果地功德，是怎麽来的？
　　佛陀提出这个问题。
　　能成方便　我今问汝：最初发心，悟十八界，谁为圆通？从何方便入三摩地？」

你们在我佛法当中成就法身，你们当初最初的发心，修学圣道的时候，你们是如何来觉悟十八界的？其实这个地方应该包括七大，二十五圆通包括六根、六尘，六识，十八界再加七大，地水火风空根识。那为什麽没有列入七大呢？因为七大就包含在十八界里面，开合不同。
　　你们是怎麽样觉悟十八界的，这过程当中谁为圆通？从何方便入三摩地？

首先讲到整个修学的目标，你们所证的圆通是什麽相貌呢？第二个讲到修学的过程，从何方便，你们当初是依止什麽样的方便之门，而能够悟入《首愣严王三昧》？

阿难尊者请示佛陀「圆通本根」以后，佛陀并没有直接来回答，而是请大小乘的二十五位圣众，来说明他们的修学过程。
　　这一段的经文，蔼祖说：为什麽如来要垂询圣众，而不直接回答呢？

有二层意思：第一个、显示方便有多门，因为真如本性是绝待圆融，但是悟入真如的方法是很多的。你一天到晚扫地，如果你能够修止观，也能够从扫地当中悟入圆通；你一天到晚拜佛，你也可以从拜佛当中悟入圆通，可以说是方便有多门。这是第一个，二十五个圆通他们悟道的方法都不同。

第二个、显示归元无二路，显示门门皆能通达众生本俱的如来藏性，是绝不虚妄的，当我们从这个门进去以后，所得到的真如本性是绝不虚妄的。
　　这二句话的意思简单的说，蔼益大师后来做一个总结说：「欲知山上路，须问过来人。」

我们现在的生命现象，是活在根尘识，一个意识的分别心。意识的分别心当中，生灭心要回到不生不灭的本性，这麽一个遥远回家的路，你一定要问过来人。说：「把心带回家」，这一定要有过来人亲自的描述，才能够更加的贴切。

这个就是佛陀为什麽不直接回答，而要二十五位大小乘的圣众来回答的主要原因，就是他们实际上走过来，所以他们描述起来更加的贴切，是这个意思。
　　庚三、众圣各说证门
　　大小乘的圣众，在佛陀的垂询之下，就各别的说明自己当初，所修所证的法门。
　　（分五、辛一、观六尘。辛二、观五根。辛三、观六识。辛四、观七大。
　　辛五、观耳根）
　　辛一、观六尘

“观”指的是能观的智慧，就是本经说的空假中三观的智慧；“六尘”是所观的境，色声香味触法这六个尘境。

（分六：壬一、陈那观声。壬二、沙陀观色。壬三、香严观香。壬四、药王观味。壬五、贤护观触。壬六、迦叶观法）
　　壬一、陈那观声。
　　陈那，就是憍陈那，他是观察声尘，从声尘当中去回光返照而成就三摩地，而证得圆通。
　　音声悟道

憍陈那五比丘，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我在鹿苑及于鸡园，观见如来最初成道，于佛音声悟明四谛。
(先说明他成道的过程)

憍陈那有些地方叫憍陈如，翻成中文叫做「火器」，因为他在家的时候是一个祀火的外道，所以叫作火器。这当中其实是五个比丘，这五比丘是很有名，因为这五比丘当初佛陀出家的时候是做佛陀的侍者，在佛陀成就以后也是最先得度，可以说是整个娑婆世界，最早成就的僧宝，就是这五比丘。这五比丘有哪五位呢？一、憍陈那尊者，二、马胜尊者，三、跋陀尊者，四、摩诃男尊者，五、十力迦叶尊者。

这五位比丘首先从座位起身，顶礼佛足，而白佛言；这段是经家叙仪，以下就正式的来陈述它的因缘：「我们五位比丘，过去曾经在波罗奈国的鹿野苑还有鸡园修学禅定及种种的苦行。
观见如来最初成道，

佛陀在菩提树下成道以后，最初是来到了鹿野苑，来度五比丘，所以他们就看到佛陀成道，这时候佛陀为五比丘「于佛音声悟明四谛」宣说四谛法门。佛陀成道以后，观察过去的因缘先度五比丘，而三转四谛法门。透过了，示相转、劝修转跟作证转，来发明整个世间上跟出世间的因果，所谓的“苦集”是世间有漏的因果，“灭道”是出世间无漏的因果。

蕅益大师说：四谛法如果汇入到圆教的时候，是一念的迷就落入了苦集二谛，一念的悟当下就是灭道二谛。所以说，世间因果、出世间的因果，只就是一念的迷悟，而各自显现(这是比较深的四谛)。

这个地方是说明，憍陈如五比丘，他们最初学道的因缘，以下正式的说明，他的修学的过程。
蒙印命名　佛问比丘，我初称解，如来印我名阿若多。妙音密圆，我于音声得阿罗汉。

佛陀在三转四谛法门以后，就问五比丘说：「汝等解不？」在最初解的时候，示相转的时候，佛陀讲出四谛的相状。这时候憍陈如比丘就称「解」。当下在初转四谛的时候，憍陈如比丘就证得阿罗汉果，所以「我初称解」，在初转的过程当中就完全通达四谛法门，就真实的知苦、断集、慕灭、修道，这时候如来就印证憍陈如叫阿若多。阿若多翻成中文叫最初解，因为他是整个佛陀弟子当中，最初开悟的，最初成就果位的比丘，也就是一个最早僧宝的出现。
265妙因密圆

这地方要注意：我们前面说过，这地方只要是谈到小乘的修学都是有「迹门跟本门」。从憍陈如比丘示现的「迹门」来说，他是观四谛，当然他观四谛是观生灭四谛。四谛法门主要从声闻法说是四念处，主要还是无常无我。他从四念处当中去观察他的五蕴身心世界是生灭变化的，而这变化当中没有一个真实的主宰性，因为它要怎麽变你控制不了。

你说：我现在要变好，或者变坏，你身体要变得更健康，或者变得更虚弱，你作不了主。你只知道它会变，但是怎麽变是由业力决定。所以我们从五蕴身心的变化当化中，我们知道没有一个真实主宰的自我来主宰。所以他证得我空真如而成就阿罗汉，所以阿罗汉的最初证得是我空真如，他只就是知道在整个根尘识当中没有一个主宰的我。

但是「根尘识」本身是怎麽回事，这个“法”是怎麽回事，它的本来面目是什麽，完全不知道！这个只是一个声闻的迹门。

但是「妙因密言」讲到憍陈如的本门，讲他正式证得圆通。他不但是从四谛当中，观察无常无我证得我空真如，而证得阿罗汉，他更能够观察这个音声，它当下就是如来藏妙真如性。
“音声”是个假相。为什麽？因为它会变化。

我们只是看到这个假相，而被这个假相所转，那就是标准的生死凡夫，从这个地方起烦恼造业。

那麽一个修《首愣严王三昧》的人，看到一个假相，他马上会做一个观照，就是「你从什麽地方来？」。这一段我们在前面的三卷半讲得很多，回光返照，正念真如。我们会探本求源，这怎麽会有声音呢？它从什麽地方来？我们就顺着开始去找，这声音是从什麽地方来？从嘴巴中来，嘴巴也不会讲，怎麽会有声音？身体也没有声音啊！当然我们一直观进去的结果，得到一个答桉，就是「觅之了不可得」。

所谓的「因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭」。这个声音只就是一个因缘的和合而虚妄的显现，当因缘消失的时候它也就消失的，而它的本质就是众生本俱的现前一念心性。所以他从相中，能够从相里面悟入到性，这是一个关键，破妄显真。

我们从它一个表相，而看到一个真实的体性，这个就是「妙音密圆」。“妙音”指的是它的一个假相，音声是因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭。但是你能够回光返照的时候，你就能够看到它的本质是如来藏妙真如性。

蕅益大师说：这也是正式说明「性因真空，性空真因，清净本然周徧法界，随众生心而循业发现」。

说是怎麽会有音声呢？音声的本质，只就是一念的清净本然周徧法界的心性，随着众生的音声而各自循业发现。所以你看一个音声，一百个人去听这个音声，一百个听到的音声都不一样。
　　这表示什麽？表示音声这个法不真实。

如果音声是真实的，每一个听要完全一样，因为它有真实的法。但事实上不是这样，福报大的人他听到的音声都是悦耳的，苦恼的众生听到的音声都是刺耳的。这个就是说明「因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭」。因为我们的心性是受业力的熏习，而各自循业发现。所以我们能够从假相当中把心带回家，就是从“妙音”当中而悟入了“密圆”。

这是说明他成就圆通的…当然他成就圆通就不是阿罗汉了，至少是圆教的初住，别教初地。
　　我于音声得阿罗汉。

我最初是从佛陀的音声的教法当中，而悟入了四谛法，证得我空真如，断除见思惑，证得阿罗汉果。
　　这地方讲「迹本」，妙音密圆讲「本门」
　　结答圆通　佛问圆通，如我所证，音声为上。」

佛陀问我修证圆通的法门，正如我自己所修所证的过程，我个人是认为，以音声为所观境，是最为无上、最为殊胜的。」
　　266憍陈如比丘，自己从凡夫到最初成道的一个修学过程，把它表达出来。

这地方有一个地方是值得我们注意，在整个二十五圆通，本来这六尘，应该色声香味触法，应该色尘排第一，怎麽声尘排第一呢？
　　蔼益大师说：为什麽把声音排在第一个？
　　蔼祖说：「此方真教体，清净在音闻。」

此方就着娑婆世界的根机来说，音声对我们的影响是特别的重大。所以释迦牟尼佛出世，是以音声来作佛事，把所有的圣道放在音声当中，你看「因缘所生法，我说即是空」，这个音声里面有很深的道理在。所以二十五圆通最初是以音声，所谓的所观境，所闻的声尘排第一，而以耳根为最后，以能闻的根排在最后；以音声当作最初，以耳根为最后，这表示一前一后的互相呼应，而相契于娑婆世界的根基，有一层意思，也有暗示其实圆通本根就在声音。

你看我们的〔净土宗〕完全靠声音，所以我「一心归命，极乐世界阿弥陀佛」。那麽谁代表阿弥陀佛？当然很多方式，「阿弥陀佛是法界身，入一切众生心想中」，他要变现什麽相貌都可以，如我们现在画一幅阿弥陀佛的画像也可以，用玻璃纤维做一个佛像来代表阿弥陀佛，但是最简单的就是音声，你能够念『南无阿弥陀佛』，诶！佛陀就出现，最简单、最明了，最直接、最了当，然后你把这个声音再听回去，你就跟他相应，跟本尊相应。

临命终的时候这种操作的方法最简单、最直接，因为娑婆世界整个佛法的功德，都是靠音声来传递。你看我们中国为什麽发展出这麽殊胜、广大的梵呗，有多少人是唱《炉香赞》而启发善根，它的音声就在传递一种圣道的力量。

这个当然娑婆世界很适合，因为我们习惯性在六根门头当中，我们喜欢从耳根来吸收圣道。这地方佛陀也就顺众生的根机，把音声排在第一个，把耳根排在最后，是这个意思。
　　壬二、沙陀观色　　优婆尼沙陀尊者观察色尘。
　　依色悟道
优婆尼沙陀，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我亦观佛最初成道，观不净相，生大厌离，悟诸色性，以从不净，白骨微尘，归于虚空，空色二无，成无学道。」
　　「迹门」的修学过程

优婆尼沙陀翻成中文叫「色性空」，因为他最初成道是观色尘的本性是空的而证得无我的真理。他座位起身，顶礼佛足，而白佛言：「我亦观佛最初成道。为什麽说他也是观佛最初成道呢？佛陀最初成道是到了鹿野苑去度五比丘，接下来所度化的就是优婆尼沙陀，这是第二个因缘。所以他相对其他比丘来说，他是非常的早，除五比丘以外就是他，所以他也说是「我亦观佛最初成道」，我也是在佛陀最初成道的时候而见佛的。那麽佛陀教他修什麽法门呢？观不净相，生大厌离。佛陀当初在教导优婆尼沙陀的时候，不是讲四谛法，而是讲「不净观」，使令他对色身产生重大厌离。
　　解释「不净观」
　　不净观在古德的注解当中提出了五种不净：

第一、种子不净，就是我们的色身当初它的一个受身的因缘，是由于我们临终一份的爱取烦恼，一个染污的心识，然后有父母的结合，所谓父精母血的一个杂秽的和合体。所以我们当初色身的成立，就是一个不清净的心法跟色法的结合，这叫「种子不净」，色心皆不净。

第二、生处不净，当我们一念的爱取烦恼而投胎以后，所谓的胞胎所依止的处所，是在生脏之下，熟脏之上；生脏就是我们说的脾胃消化系统，熟脏就是把饮食消化以后，便成了大粪，蕴藏在大肠当中叫熟脏。我们的胞胎就处在这样一个污秽杂秽的地方，这叫生处不净。

第三、相不净，当我们出生以后，我们的色身是九孔，二个眼睛、二个鼻子、嘴巴乃至于大小便处，经常流出不净，外相是不清净的。

第四、性不净，我们色身的本质本来就不清净，乃至用大海水把它洗涤到剩下一个微尘也是不乾净的。就是说我们的色身其实找不到一个乾净的处所，这叫「性不净」。

第五、究竟不净，前面指的是受生，这个地方讲死亡。我们死了以后我们的身体，慢慢的膨涨、青瘀，然后慢慢慢慢的破裂，流出脓血，然后虫噉，然后变成白骨，最后风一吹又回到虚空，「究竟不净」。

优婆尼沙陀他最初见到佛陀，佛陀所说的法门是这五种不净。他次第的观察以后，对男女的色身生起深重的厌离。

当然这个地方还不是圣道，成就圣道要观察诸法的总相，不净观只是个别相，它只是对治爱烦恼，真正对治我见颠倒的是以下的道理。」
悟诸色性，以从不净，白骨微尘，归于虚空，空色二无，成无学道。」
这个地方就真实的悟道，看到诸法的总相。

乃至于能够觉悟色身的本质，从最初的种子不净乃至于最终的究竟不净，最后显现白骨而变成微尘，最后风一吹而归于虚空。

他从头到尾的思惟整个色身的生老病死的过程，他觉悟到一个道理「空色二无」。色法它有一定的生起跟还灭的过程，看他色身出生，最后死亡了，最后变成白骨，最后变成灰尘，最后完全消失掉，所以色尘当下是「觅之了不可得」。那麽虚空为什麽是不可得呢？因为虚空是假借色尘而显发出来的，色尘既然不可得，虚空也不可得，因为这二个是互相的依存的。所以他看到了色法跟虚空二个都是不可得，它的体性都是毕竟空寂的，而证得「无学道」。他从这个地方，证得无我的道理，在生命当中没有真实的自我，当然就证得阿罗汉果。
这一段是讲到他的「迹门」，第二段就讲到他的「本门」
蒙印命名 、如来印我名尼沙陀，尘色既尽，妙色密圆，我从色相得阿罗汉。
到这个地方，佛陀就正式印证我叫做「泥沙陀」，或者讲色性空。
尘色既尽，妙色密圆，我从色相得阿罗汉。
这一段又讲到他的迹本跟本门的二种情况。
净业学园 70讲次 讲义147面
壬二、沙陀观色

我们在学习「二十五圆通」的时候，主要的观念就是「方便有多门，归元无二路」。 “方便”就是我们刚开始从相中来观察的时候，这六根、六尘、六识的相是不一样的。你看每一个人他所依止的六根也不太一样，有些人耳根很好，有些人眼睛很好，有些人鼻子很好，所以他所依止的根是不一样。他所受用的六尘也不一样，色声香味触法，六尘也不一样。我们的根跟尘接触以后，产生了心中的感受，产生了想法，这个所谓的「心识」也不一样。所以整个修学的过程当中，我想没有一个人是完全一样的。但是等到他从相悟入到法性的时候是完全一样的，因为我们成就圣道一定是要证得诸法的「总相」，所以证得实相的时候是完全一样，没有差别的，因为那个时候大家是入于一种真实的心性，所谓「清净本然，周徧法界」，回到一念心性的时候是无差别的。所以我们整个修学的过程当中，是从有差别的过程，而进入到无差别的心性。
如来印我名尼沙陀，尘色既尽，妙色密圆，我从色相得阿罗汉。

优婆尼沙陀过去的修学过程，刚开始佛陀教授他的是观察整个色身。说：你现在什麽都不要观，就整天注意你的色身就好。他从一个不净观，而观到最后「尘色既尽」，从有相的分别产生厌离，到最后观察这色身当体即空，本自不生。再进一步「妙色密圆」，优婆尼沙陀在观察色身的时候，他是二个过程：第一个他先观察，「因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭。」从一个表象上的生灭而证得无我。
所以我们在观，这都是给我们一个经验，先从无我，然后再回归到毕竟空。

他从「因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄明灭。」就观察到我们的色身，是假借心中的爱取烦恼跟父精母血的结合而虚妄的生起，最后也是因缘的结束而在虚空中消失掉。

他看到我们最初的生老病死的过程当中，他体验到一个「尘色既尽」，一个我空的真理，这当中没有一个人能够主宰我们的色身，没有主宰性。接下来他就进一步的观察「妙色密圆」。

妙色密圆，蔼益大师的意思就是说：其实这一个色身不但是观察它的生灭相，进一步观察它的所来之处。说：来无所从，去无所至。这个色身到底是从什麽地方而来？它消失了以后又回到什麽地方去？

前面的「尘色既尽」只是从它一个存在的现象，观察它的生灭变化，而没有一个主宰的自我；而「妙色密圆」更进一步观察，它色身一个最初的根源，你从什麽地方来。最后的结论是「性色真空，性空真色」，只就是一念心性本来俱足，而循业发现。

这个地方它从一个回光返照，正念真如，探讨色尘的本源当中，他就悟入了众生本俱的如来藏

妙真性，所谓的「妙色密圆」。
　　我从色相得阿罗汉。
　　「迹门」我刚开始是从色尘当中，从它的生灭变化而证得我空，而证得阿罗汉果。
　　结答圆通　佛问圆通，如我所证，色因为上。

（总结）现在佛陀问我修学圆通的法门，正如我自己所修所证，以色尘为所观境，我个人认为是最为殊胜，最为无上。
　　这个是观整个色尘的过程。
　　壬三、香严观香。

香严童子他观的是一个香尘，前面二位比丘都是先证得我空，然后再入到二空，最后再回归到一心性，它有它一定的次第。但是香严童子跟药王、药上，就不太一样。他们这些大乘菩萨就直接的正念真如，直接的返妄归真，没有经过小乘的迹门。
　　静处闻香
香严童子，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我闻如来，教我谛观诸有为相。我时辞佛，宴晦清斋，见诸比丘烧沉水香，香气寂然来入鼻中。
　　这地方讲到过去他修学圣道的一个因缘。

因为他过去在因地的时候，他是观察香气而成就圣道，所以叫做「香严」；「童子」指的是他这个人的内心特别的纯洁而无邪叫童子。

香严童子从座位起，顶礼佛足，来白告佛陀：「我曾经听闻如来的教诲，佛陀叫我要如实的观察诸有为相；你要成就圣道，你绝对不能够离开有为的假相，虽然真理不是相状，但是你的过程一定要借假修真。所以佛陀说：你要修学圣道，那麽圣道在哪里呢？圣道只就是在你的五蕴、六入、十二处、十八界的有为诸法当中去观。这是佛陀一个总相的观察，拢总的说明整个有为相状，都是我们的所观境。
　　前面讲总相，这以下讲他个人在有为当中，他所选择的一个别相。
　　我时辞佛，宴晦清斋

我听到佛陀说，原来这圣道的真理并没有离开有为相，我知道这个道理以后，我就知道怎麽用功了。佛陀教诲以后我就辞退于佛陀，辞退以后干什麽呢？「宴晦清斋」，“宴”安稳的意思，放下一些尘劳的事物，找一个地方安稳的静坐；“晦”，指的是处在一个没有吵杂的寂静处所叫晦；“清斋”指的是内心显现一种清净而无杂念，禅定现前。

就在一个安座寂静的地方，内心屏除一切的杂念。就在这一念寂静的心中，他观到什麽事情呢？
　　见诸比丘烧沉水香，香气寂然来入鼻中。

香严童子他在寂静的心中，突然间有一个所缘境现前。在旁边的比丘烧沉水香来供佛；沉水香是一个世间的宝物，它烧一小块，就能够薰习整个南阎浮提这麽大的范围，香气能够传播得很远。香严童子在这个比丘不远的地方安座的时候，香气就悄悄的，因为它是无形无相，所以说是寂静的、悄悄的，飘来香严童子的鼻根，来当做他的所观境。
这是他过去在修学的一个过程。
　　即香悟道
我观此气非木、非空、非烟、非火、去无所着，来无所从，由是意销，发明无漏。
　　他遇到这样的香气他应该怎麽去面对？

香严童子他是离开了大众，来到一个寂静的茅棚，在那个地方打坐，而且禅定的心现前，没有任何的杂念，突然之间这个香气悄悄的来到他的鼻根。他的明了的心跟香气一接触的时候，他突然间生起一个观照，香气你从什麽地方而来？

他就生起一个回光返照的智慧，来探讨这香气的根源。说是：非木，香气不应该说是从沉水木而来，因为你要是不去烧它，它是没有香气的，所以你不能够说它是从木头而来；这香气也非空，它也不是从虚空而来，因为虚空常存而香气不常有，所以它不是从虚空而来；它也不是从烟而来，因为烟所飞的地方很有限，香严童子离比丘烧沉水香的地方有一段距离，这个烟根本没有飘过来，但是它香气就过来了，所以它也不是从烟而来；它也不是从火而来，因为你用火去烧其它的木头，它就不会有香气。所以他能够知道，这香气只就是因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，它只是一个因缘的假相。所以我们一定是先看到假相，先看到无我。假相当中我们就看到一个没有实体的东西，一个如梦如幻的烟存在，进一步再观察它的体性。
　　去无所着，来无所从，

「来无所从」因缘和合的假相，它是从什麽地方而来？它没有一个来处。无所从来表示它不生，「去无所着」表示它不灭。从不生不灭当中它就能够知道，原来这香气的假相，只就是一念心性的循业发现而已。所以这个时候，「由是意销」，既然所缘的香气不可得，那我能攀缘的心自然也觅之了不可得。因为我们的能所是互相依靠，所缘境破了，你能缘的心也就不存在了。

这时由于前面的香气觅之了不可得，也就使得回光返照，我能分别的心也不可得。这时候能所双亡，发明无漏。

这个地方的“无漏”是证得我空的真如，而证得阿罗汉果。这个地方是讲他的「迹门」
蒙印命名　如来印我得香严号，尘气倏(尸乂)灭，妙香密圆，我从香严得阿罗汉。

我从这麽一次的修证经验以后，佛陀就印证我「香严」的名号，因为因香而成就圣道叫「香严」。
尘气倏(尸乂)灭，妙香密圆

我刚开始是观察香气的本性，是当体即空，是本自无生；从无生当中进一步探讨它的根源，最后知道它只就是我们的一念心性，本自俱足，而循业发现。所以这个时候，从妙香当中，而悟入了如来藏妙真如性的一个清净本然周徧法界的一个体性。我从香严得阿罗汉。
「妙香密圆」是指本门，「我从香严证阿罗汉」是讲他的迹门。
结答圆通　佛问圆通，如我所证，香严为上。」

现在佛陀问我修证圆通的法门，正如我所修所证，我是香尘来当所观境，是最为殊胜无上。」
这地方讲到香严童子，他成就圣道的过程。
壬四、药王观味
这个地方也包括了药上，药王、药上二位菩萨，是观察味尘
宿因尝药
药王、药上二法王子，并在会中五百梵天，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我无始劫为世良医，口中尝此娑婆世界草木金石，名数凡有十万八千。
这个地方讲到二位菩萨宿世的因缘。

药王、药上二位菩萨这个名号的得来，在注解上有提到说：在过去生有一个琉璃光如来出世，这时候有一个长者，因为听闻佛法生欢喜心，这个长者叫星宿光。星宿光听闻佛法起大欢喜，就供养佛陀跟大众师种种的良药，并且发愿，我愿于未来世中，善能调治众生身心诸病。因为这样一个发愿的关系，而得到药王的名称；这长者的弟弟叫电光明，他也就跟了哥哥发了这麽一个殊胜的愿，也得到一个法号叫药上。因为供养药物而发愿，能够生生世世治疗众生的身心诸病，所以他们从那时以后就得到药王、药上的名称。

这二个法王子都能够弘扬佛法，续佛慧命，绍隆佛种，所以叫「法王子」。在法会当中跟着五百梵天，这五百位梵天是追随二位菩萨修学的眷属。就即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我无始劫来，我就做一件事情，「为世良医」，我就经常能够治疗众生的病苦。那我应该怎麽去治疗呢？
「口中尝此娑婆世界草木金石」。

过去古代的社会没有所谓的科学仪器，所以要判断一个药物的体性是冷是热怎办呢？只有一个方法，要亲自的去品尝，自己要去吃娑婆世界当中所有药的种类，包括了草木金石这四大种类，我都要一一的去品尝、去感觉这药的体性，药的味道。总共尝了多少呢？它的名称数目总共有十万八千。

这个是讲到他的过去生，修学菩萨道，他的一个所缘境都是跟药物接触的。当然这当中也就影响到他的未来，成就圣道的过程。
徧知药性
如是悉知苦醋咸澹，甘辛等味，并诸和合，俱生变异，是冷是热，有毒无毒，悉能徧知。

这二位菩萨他们不但只是在药物的假相上分别，他们更能够了解到它的体性。因为品尝的关系就知道它的滋味是苦、是酸的、是咸澹、乃至是甘甜、是辛辣的，就知道这药味它的种种滋味不同。「并诸和合，俱生变异」，也能够知道药跟药之间它的互相组合所产生的效果，譬如这个药跟这个药合在一起会产生什麽效果，它的组合性；还有这个药它与生俱来的药味，譬如黄莲与生俱来就是苦的，甘草与生俱来就是甜的...经过调制以后，所产生不同的效果、不同的味道，有些药它经过蜂蜜调制以后，它的效果就特别的殊胜，要怎麽去产生调制变化。从药性来说，这个药是冷性的、是热性的、是有毒的、是可以吃的、是不能吃的、乃至于它的味道是酸甜苦辣，都能够一一的了知它的药性药味。

这个是讲到他品尝以后，得到各种的知识。第三段就正式的讲到它破妄显真了，看到药的总相。
即味开悟　承事如来，了知味性非空非有、非即身心、非离身心，分别味因，从是开悟。

药王、药上他身为一个医生，他只能够从一个药物的假相上来分别。但是后来产生因缘的变化，什麽变化？就是「承事如来」，后来他因为发了殊胜的愿，供养了佛陀跟大众师跟三宝结缘，就有因缘的来亲自的承养奉事诸佛如来。当然这当中也包括了声闻大乘了义的教法，所以他在品尝药味药性的时候，不再只是心随相转，而能够产生微密的观照。观照什麽呢？了知味性是非空非有。

他刚开始是先了解这药是冷的、是热的、是中性的，进一步他去观察这个道理是非空非有的。什麽叫“非空”呢？因为当我们的根跟尘相应的时候，你看你的舌根跟味尘一接触的时候，可以说是冷热诸性是了了分明，所以它是「非空」，它的确是有它的假名假相假用。什麽叫“非有”呢？当根尘分离的时候是觅之了不可得，你说它的味道是冷热，但是我们的舌根一但是离开了味尘的时候，它冷热的体性就了不可得，所以它是「非有」。

所以我们从药的观察，我们就知道当这个药在治疗身心世界的时候，它的相貌是「非即身心，非离身心」，因为它只就是因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，药本身没有真实体性的，只就是众生的循业发现。怎麽说呢？

因为它「非即身心」，药吃到我们身体，跟我们身心没有真实的结合。这句话什麽意思？你看这个药是热性的，你现在身体很虚寒，如果真实结合，那应该所有的药吃下去都有效果，但事实上不然！你看有些人业障现前的时候，他吃什麽药都没有用，对不对！那表示说什麽呢？还是探讨到循业发现。所以我们中国人常讲一句话「先生缘，主人福」，你没有那个福报，这个药你吃下去对你没有用，因为药本身没有实体，如果药有实体，那有钱人永远不会生病，因为他所有的病，药都可以把它治好嘛！但事实上不然。这是为什麽呢？因为药没有跟身心真正的和合，它只是你过去生有这个福报力，药物跟你结合，因缘和合虚妄有生，这叫「非即身心」。但是也「非离身心」，你也不可以说它完全不和合，药跟身体完全不和合，那你怎麽把病治好呢？

所以缘生缘灭的东西它是非和合，非不和合，这个叫做循业发现的一个假相。

“假相”的意思就是说，你不能够说它有，但是你也不能说它没有；你有这个福报你就感觉它有，你没有福报你就感觉它没有，就是这麽回事。那换句话说，这有没有不是药本身决定的，是因缘决定的。

我想我们先了解个观念，就是「诸法因缘生」这句话很重要。一个法到底有没有存在，不是法决定。说：诶！这个药就是药。不是这个意思，有些人他吃这个药他死掉了，变成毒药也是有。所以它到底是个药还是毒药呢？药本身不能决定，是因缘决定，「诸法因缘生」，是由你的业力决定，所以叫做「非即身心，非离身心」。

药王、药上菩萨行医这麽多年以后，他觉悟到一个道理，原来这个药是非空非有，因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭。所以「分别味因，从是开悟」，他能够探讨到这滋味的最初的根源，它本自不生，本不自生、不从他生、不共生，所以来无所从，去无所至，只就是因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，众生的循业发现而已，从这个地方他真实的开悟到，如来藏妙真如性圆三谛理，所有一切法都是即空、即假、即中。

他从一个世俗的医生，最后回光返照，悟入了真如理性。

觉味得果

蒙佛如来，印我昆季药王、药上二菩萨名，今于会中为法王子，因味觉明，位登菩萨。

从那麽一个开悟的过程以后，承蒙佛陀的慈悲跟我印证，我们二兄弟药王、药上二位菩萨这名称的安立。在这《愣严》会上我们都已经承蒙佛陀授记，将来必能够继承佛位，所以位登法王之子。我们回观我们过去是怎麽成就呢？我们依止药的味道，而悟入了药味是因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，所谓的「相妄性真」的道理，而现在位登法身菩萨。

结答圆通　佛问圆通，如我所证，味因为上。」

佛陀你现在问我，整个圆通的修学过程，正如我个人所修所证，我认为是以味尘来当所观境，是最为殊胜、最为无上。」

补充说明

我们看到这些大小乘的圣众要悟入理性之前，他都有一个宿世的因缘。所以我们讲「福德资粮，智慧资粮」，福德是安乐之本，智慧是解脱之门。所有的人要成就圣道之前，第一件事情跟三宝结缘，没有一个例外。因为你一定是先结缘，比方说，你整天做香灯，然后你就闻到那个香味，然后你跟那个香就结下缘，以后你可能因为香气而得度；你整天擦佛像，你就看到佛像的色身有时候有灰尘，有时候没灰尘，然后慢慢慢慢的你也因为这个因缘而得度，「方便有多门」。但是我们刚开始一定是什麽？先结一个缘。

《法华经》上说：「佛种从缘起，是故说一乘」。佛陀在《法华》会上开显，开示悟入佛知见。佛的知见是没有相状的，是一念心性的一佛乘，哪有相状呢？但是每一个人要悟入相状之前，一定要「佛种从缘起」。

所以《法华经》说：要开方便门，才能够入真实相。没有一个人说，我不要方便门就直接悟入真实相，我刚开始不要去供养三宝，不要跟三宝结缘，然后我就悟入真实相。那这个世界上只一种人，叫作独觉，成佛之道不可能！

在介绍二十五位圆通之前，都有一段宿世的因缘，从因缘当中慢慢的观察，然后从相状而悟入到法性，悟入到心性，一定是借假修真，这个过程谁都不能避免。

五、贤护观触。

他过去的一个因缘，他能够经常以贤善的功德，来守护自己跟一切众生的善根。这到经文就会很清楚，他是怎麽样来保持他的善根的，在经文讲得很清楚，他观察「触」。这是身根所对的触尘。

宿因入室

跋陀婆罗，并其同伴十六开士，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我等先于威音王佛，闻法出家，于浴僧时，随例入室。

跋陀婆罗就是贤护，他能够以贤善的功德来守护自己的善根，叫「贤护」。跟他共修的有十六个大菩萨；「开士」，是他们都有资格来开导众生叫开士。他们就从座位起来，顶礼佛足，而白佛言：「我等（包括了贤护跟十六位的大菩萨）我们最先发心的时候，是在威音王佛；在经典上说，过去在释迦牟尼佛之前有二万亿个威音王佛，这个地方的威音王佛是指最初的一尊，在二万亿个威音王佛当中的第一尊。那麽他是在什麽时候出世呢？

是在威音王佛灭度以后的像法时代出世，也就是在《法华经》里面的常不轻菩萨。跋陀婆罗比丘跟常不轻菩萨是同一个时代，当初常不轻菩萨以顶礼一切众生，来宣扬「一佛乘」的观念，说：我不敢轻视你们，你们都有佛性。这时候跋陀婆罗是持反对意见的，他是对常不轻菩萨种种的诃责骂辱的，到后来才忏悔的。所以他等于是跟常不轻菩萨同一个时代，都是在威音王佛的像法时代。

是怎麽情况呢？「闻法出家」，因为佛陀灭度了，他听闻佛陀的遗教而触动他的善根出家。出家以后，「于浴僧时，随例入室」，大众师半月、半月在洗身的时候，跟随众生的戒腊，一个一个次第的进入到浴室当中来洗身。洗身当中他就发生了一些事情...看第二段就清楚。

即触开悟

忽悟水因，既不洗尘，亦不洗体，中间安然，得无所有。宿习无忘，乃至今时从佛出家，令得无学。

跋陀婆罗比丘在出家以后，他在洗身体的时候，突然间当他的身体跟水接触的时候，他生起一个微密的观照，观察水的体性，它是湿冷的体性，它既不能够洗尘也不能够洗体。

为什麽水不能够洗身上的尘垢呢？因为尘垢是无知之物，没有知觉，它怎麽能够感觉这水冷湿的体性呢？所以这个水没有真正的洗到尘，它也不真正的洗身体。因为身体也是一个四大假合，也没有明了性，它怎麽知道冷热的体性？所以也不能够洗体。也不是洗身根也不是洗尘，那麽根尘都不可得，中间了别的身识也就不生分别了。因为根尘识这三个是，要嘛三个都存在，要嘛三个都没有，所以尘不可得，根也不可得，中间的明了分别的心识也就不可得。所以他在洗身体的时候，突然间得无所有，了知这根尘识三，这中间没有一个真实主宰的自我，这时候证得我空的真理。应该说是，得到一个这样的「胜解」。他在过去很早很早之前，在威音王佛的时候，他就有这麽一个“根尘识”得无所有深刻善根的理解。

宿习无忘，乃至今时从佛出家，令得无学。

这样一个深刻的胜解，从那时以后...在《法华经》上说：他因为毁谤常不轻菩萨，也堕落到三恶道。但是在堕落的过程当中，他都没有忘失他的善根，乃至于经过这麽长的时间，到了现在从佛出家，这个佛是谁呢？释迦牟尼佛。

他过去生从威音王佛出过家，所以他有出家的善根，虽然到三恶道去，后来遇到释迦牟尼佛又出家，蒙佛的开导把他过去的善根启动了，今生就正式证得我空的真如。但是他最早的善根是他过去洗澡的时候，他就有所体验，知道这个水也不洗尘也不洗体，这中间也没有了别的心识，当体即空，他有这麽一个胜解，最后就证得我空的真如。

蒙印命名　彼佛名我跋陀婆罗，妙触宣明，成佛子住。

「彼佛」这个彼佛是指他得到名号的最初，是威音王佛安立他叫跋陀婆罗。「妙触宣明」，妙触是指着他当初的所观境，依止尘境而观察当下即空、即假、即中，所谓的尘境只就是因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，所谓的「观相元妄，观性元真」，从相状当中悟入到众生本俱的一念心性，而成佛子住。

这个地方已经成就等觉菩萨了，它的本门是等觉菩萨，在释迦牟尼佛出世的时候，他已经是等觉菩萨了。

结答圆通　佛问圆通，如我所证，触因为上。」

佛陀问圆通的修学，正如我所修所证，我是以触尘为殊胜无上法门。

这个地方讲到贤护比丘他整个修学圣道的过程，他的迹本二门。

净界法师：楞严经十卷（十二）

壬六、迦叶观法

迦叶尊者他的所观境是观察心中的法尘而悟入圣道。

宿因感报　这一段讲到迦叶尊者跟紫金光比丘尼，过去的一段因缘。

摩诃迦叶，及紫金光比丘尼等，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我于往劫于此界中，有佛出世名日月灯，我得亲近闻法修学；佛灭度后，供养舍利，然灯续明，以紫金光涂佛形像，自尔以来，世世生生，身常圆满紫金光聚，此紫金比丘尼等，即我眷属，同时发心。

「迦叶」是他祖先的姓氏叫龟氏。为什麽加一个摩诃呢？因为迦叶这个名号，佛在世的时候有三个比丘叫迦叶，为了拣别多了一个摩诃，就是「大」，殊胜的意思。

为什麽迦叶尊者有资格称为「摩诃」呢？有三层意思：第一、这个尊者的殊胜功德，他叫「饮光尊者」，因为他过去生因为供养佛像的关系，身上经常放出紫金光明，叫饮光尊者，他所到的地方，其他的光明都被他遮蔽了。

第二：他在俗家的时候，财富特别广大，他父亲的财富是频婆娑罗王一千倍以上，他父亲的财

富比国王还多一千倍。

第三、他出家以后，头陀行第一，是佛陀灭度以后继承护法藏的第一代祖师，所以叫做摩诃迦叶尊者。

摩诃迦叶尊者跟他在俗家的妻子紫金光比丘尼等，即从座起，而白佛言；这以下讲出他为什麽色身放大光明，有二段因缘：「我过去生在娑婆世界的时候，有一尊佛出世，这一尊佛叫做日月灯明佛，我因为有殊胜的因缘经常能够亲近佛陀，等于是做佛陀的常随众(他没说他是出家或在家，总是经常亲近佛陀来学习佛法)，
佛陀灭度以后，我感受佛陀的深恩，而造了塔庙供养舍利，以种种油灯的光明来供养塔庙跟舍利子。这是第一个，他身上光明的第一个因缘，他供养日月灯明佛。

第二因缘、「以紫今光涂佛形像」，过去有一尊佛叫毘婆尸佛，毘婆尸佛灭度以后，有一个贫女，她找到一尊毘婆尸佛的佛像，他整个金箔都剥落了。所以她就去乞求金钱，找一个金匠来补佛像的金箔，但是因为钱不够。金匠说：那这样子，不够的部分我来负责。二个人就发好心，将毘婆尸佛的佛像给造好。造好以后二个很欢喜，就发愿生生世世结为夫妻来修学佛法。也就是说他过去生，用紫金光的金箔来涂佛的形像，依止这二种因缘，从那一次以后生生世世，身体一出生之后，自然身体就放出紫金光明。紫金光比丘尼也就是我过去生所结的眷属，现在在释迦牟尼佛的时代，同时发心来出家。

这个地方讲到过去生的一段因缘。我们看大小乘的修学，这二十五圆通它有二个方法，有些人是直趋大乘，他的烦恼澹泊，他直接就正念真如，直接观察「因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，来无所从，去无所至」，从无生理当中就入到了现前一念心性，「破妄显真」。但是有些人要经过一个过程，就是经过四念处的对治，从无常无我当中，来破除我们对五蕴身心的执取，先证得我空，然后再悟入二空。大概这二个过程，诸位你看看二十五圆通的整个修学过程，大致上是这二个重点。有些人他必须要先破执再显真；有些人破妄跟显真可以同时，破妄当下就显真，有些人要经过破妄然后再显真，他分二个次第。这个地方诸位好好的体会就清楚。

净业学园 71讲次 讲义150面
壬六、迦叶观法

267这一大科是讲到《愣严经》的二十五圆通法门，这是说明我们在修《首愣严王三昧》的二十五个方便，这二十五个法门，我们可以用一句话来总持，就是「方便有多门，归元无二路」。

「方便有多门」是指的我们在正念真如的时候，它的所缘境是特别广大的，可以说是整个因缘所生法；也就是说，我们日常生活当中的“根尘识”都是我们的一个所观境。

我们身为一个有情众生，由过去的业力，而变现一个六根六尘六识，我们依止我们的六根来攀缘六尘，而产生六识的分别。大概一个众生，一生的生命当中，我们身心世界的活动就没有一个人离开十八界。所以在整个日常生活都是《愣严经》的所观境，这一点是跟一般的三昧不太一样。

你看我们念佛或者持咒，我们一定要远离外在的因缘，「都摄六根」，一定要把外在的因缘放下，另外提起佛号，另外提起咒语。《愣严经》不必，你平常经常打妄想的地方，你平常经常起烦恼的地方，就是你生起观照的地方。《愣严经》的特色就是就路还家，你平常熟悉的地方就是你修行的地方，你不必再改变地方，所以它的特色是「方便有多门」。

「归元无二路」但是它真正观照的智慧，其实是相通的。二十五圆通的观照的智慧，都是空假观三观。你不管遇到什麽境，第一个最重要的就是空观，空观就是回光返照，正念真如。

我们前面三卷半的经文经常强调，你看到事情首先的第一句话，你要问它「你从什麽地方来？」我们不要被物质的一个假相所迷惑，你要看到这假相的背后到底它的本来面目是什麽？所以一个人经常会回光返照，「你从什麽地方来？」我们就不容易起颠倒了。我们会看到一个我空法空相应的清净本然，周徧法界的如来藏妙真如性的本体。这个就是我们刚开始第一步要做的「从假入空」，从一个身心世界的根尘识的因缘法，回归到一个整体的不生不灭的清净本性。

假观又开始从空出假，又从一个不生不灭的本性，又回到我们现在的身心世界。我们现在的因缘有它的一个假名假相假用，我们要找到我们的定位，我们怎麽利用我们今生的根尘识来积功累德；所以假观是你也不能否定你今生的因缘，人身难得啊！

所以我们在从假入空的时候，破除我们的我法二执，但是我们从空出假的时候，依止是一种大悲的愿力，我们假借今生的根尘识，来积功累德，来求生净土。当我们把整体的真如观跟个体生命的因缘观达到平衡的时候，那这个就是「中观」了，空假中三观，就这样操作的。

不过我们从本经来看啊！初学者他是偏重在空观的，偏重在从根尘识的这些假相，回归到我们我空法空相应的真如本性，这「空观」是一个重点，从解脱道的角度这是一个重点。你能够掌握以六根六尘六识为所缘境，而生起空假中三观，那麽你大概就能掌握整个二十五圆通的一个纲要。

观法得果
我观世间六尘变坏，唯以空寂，修于灭尽，身心乃能度百千劫，犹如弹指，我以空法成阿罗汉。

迦叶尊者观察法尘而成就了圣果。这个地方讲到迦叶尊者今生的迹门。

迦叶尊者他在选择所观境的时候，是观察这世间的一切六尘的生灭变坏。

这个地方的「六尘」我们加以解释：

这地方的六尘其实指的就是法尘。那为什麽叫六尘呢？因为他是前五识攀缘五尘，而落谢到心中的一个影像。换句话说，其实这个六尘是过去的，它曾经所发生过的，所见闻过的事情。

迦叶尊者在修止观的时候，他就回忆过去的前五识攀缘五尘所落谢的影像，而这影像他观察它也是生灭变坏。所以从这个地方他发明了我空的真如，他知道五蕴身心没有真实的自我。所以它就依止这我空的空寂之理来修习「灭尽定」；“灭尽定”就是在灭除我们身心世界的第六意识的「受想」二个心所，还有第七意识染污分的这一部份的心所。所以他的心是特别的微细，只有第八识跟第七意识的清净分现前。

他的身心多麽微细呢？他的身心世界能够在禅定当中，经过百千劫的时间，就好像一弹指的短暂时间。

迦叶尊者身为佛陀的初祖，他现在在鸡足山入定，等待弥勒菩萨的降世，把释迦牟尼佛的法衣交给他，他入的就是「灭尽定」。他的灭尽定为什麽那麽久呢？这当中跟他空观的智慧有关系，以空寂的智慧来修禅定，所以它禅定的力量就加深。所以他做一个总结，「我以空法而成就阿罗汉」，我就是以我空的智慧来照见我空的真如理，而成就阿罗汉果。

这地方按照蕅益大师解释，这是他今生的迹门。下一段就讲到他过去的本门。

蒙佛印可　世尊说我头陀为最，妙法开明，销灭诸漏。

世尊经常赞叹在诸弟子当中，迦叶尊者是「头陀为最」；“头陀”我们翻成中文叫「抖擞」，就是我们说的苦行，依止苦行来抖擞我们的精神。

迦叶尊者他所悟的理其实是下面这一段

「妙法开明，消灭诸漏」

“妙法”指的是他第六意识的法尘，他能够通达这个法尘其实当下是即空、即假、即中的，当下就是如来藏妙真如性。前面他是发明法尘是我空的，这个地方他同时看到法尘有不空的因缘，空假不二的道理；空假不二当下就是我们众生本俱的如来藏妙真如性，依止这中道的实相理，灭除心中的无明，而证得清净法身，位在圆教的初住。

结答圆通　佛问圆通，如我所证，法因为上。」

佛问圆通的法门，正如我所修所证，我是以法尘为所观境，最为殊胜无上。」

我们看到大小乘的修学止观，一般小乘在修止观他一定是先修无常无我的，因为他要先破见思烦恼，这个「对治止观」。所以在这个二十五圆通当中，凡是小乘的，在示现的迹门，他一定先修我空观，然后再修空假观三观，悟入中道实相，它是有「迹本」二种的差别，这地方要把它分清楚。后面会讲到普贤菩萨，他就直接进入中道实相，「对治止观」就不谈了。

辛二、观五根

五根它是把耳根放在最后面，因为耳根是娑婆世界最为契机的法门。所以佛陀要详细的说明，所以把耳根拿掉，所以剩下五根。

（分五：壬一、阿那律观眼。壬二、继道观鼻。壬三、牛呵观舌。壬四、馀习观身。壬五、须菩提观意）

壬一、阿那律观眼。

“观”指的是能观的智慧。我们前面说过，整个《愣严经》的妙观察智所依止的就是「一心三观」，这个“观”指的就是一心三观。“眼”指的是他的所观境是眼根，这地方的眼根指的是「胜义根」，它是一个色心的和合；但是这地方的“根”特别指的是心法这一部份，也就我们说的，见闻嗅尝觉知这一部份，不谈色法，谈的是心法这一部份。

精勤失目
阿那律陀，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我初出家，常乐睡眠，如来诃我为畜生类。我闻佛诃，啼泣自责，七日不眠，失其双目。

先讲阿那律尊者他所发生的因缘。我们讲到《愣严经》的修学，就在你平常日常生活中所发生来修学，你不必离开你的因缘，就是你平常很熟悉的因缘，可能是好因缘，也可能是不好的因缘，顺逆皆方便。

阿那律陀翻成中文叫「无贫」，为什麽呢？因为他过去生曾经做一个农夫，他去田里耕田的时候，就带一碗饭准备中午吃。在山上住了一个辟支佛，辟支佛平常入定，但是他七天会下来托钵一次，他这一天下来，他要回到山上的时候，竟然是空钵而回。这农夫看到这情况起大怜悯心，就把他唯一的一碗饭就供养给这辟支佛。因为能布施的心非常的虔诚，所布施的田又是一个辟支佛，他招感九十亿劫的时间不受贫穷之苦。

阿那律陀是佛的堂弟，在阿罗汉里面他的福报是相当大的，在经典上说，阿那律他去托钵，不管是贫穷人给他多麽粗糙的饮食，只要入阿那律的钵，一定变成甘露味，不管是什麽东西，他的福德力就是这麽强，他要是吃剩的，把这个钵倒给别人又恢复原状，所以他的善业力特别强，所以他有资格称为「无贫」。

阿那律尊者从座位站起来，来说明他修学的一个过程，他说：「我刚出家的时候，当然他是八王子出家，带有贵气。有一个毛病是常乐睡眠，这个睡眠他也不是一次二次，他是经常性的在佛陀说法的时候睡觉，后来有一次，佛陀实在是忍不住了，就诃责这阿那律说，你经常在我说法的时候睡觉，你未来的果报是变成一个畜生，蛤蟆一类这种动物。身为阿那律尊者，他听到佛陀的诃责以后，可以说是涕泪悲泣甚至诃责。他如是思惟，所谓听法的目的是明白道理，明白道理依理起观，才能够破除心中的颠倒，那是一个解脱之门。既然我在这个地方睡觉，这个过失很重，他依止大惭愧心，后来七日七夜就不睡觉，眼睛过度的疲惫就失去了双目，而生大苦恼。
　　这地方是说明他过去的一段过失产生的因缘，这因缘也启动他生命中的一个转机。
　　成就心眼　世尊示我，乐见照明金刚三昧，我不因眼，观见十方，精真洞然，如观掌果。

大慈悲的佛陀，看到阿那律尊者失去双目生大苦恼，就教他修学《乐见照明金刚三昧》，“乐”，喜乐；这个“见”值得我们注意，我们一般的“见”，叫做因缘所生法的见，一般因缘所生法的“见”
，要用眼根来见，眼根攀缘色尘产生眼识，所以我们一般的生死众生，都是在十八界里面造成一种轮回相续的力量，但是这“见”，它是一种心性的见，就是我们讲「见性」，它不必依止眼根它，已经超越眼根。依止见性来照明，来照了我们本性的光明智慧，产生一个不可破坏的犹如金刚的三昧；也就是说，这三昧的特色是：「我不因眼观见十方」，我从今以后不必假借眼根。眼根败坏了，见性没有败坏，你看你眼睛败坏了，你还是有看得到啊！你看得到暗相。我们问瞎眼的人说：你看到什麽？他说：我看到前面一片黑暗。前面一片黑暗就是你看到了，见到光明、见到黑暗都叫做“见”。

他这个时候，已经不必再假借眼根就能够照见十方；这个十方是包括整个三千大千世界，如观掌中庵摩罗果，而且当时的情况是「精真洞然」；也就是说他所依止的是一种，精纯的见性而迥脱根尘，灵光独耀，清楚分明，能够照见十方整个三千大千世界。他这时候叫「半头天眼」，他前半段的头看得到，后半段的头看不到。

268这个是讲到阿那律尊者，在眼根败坏的过程当中，他已经不必依止眼根，他就能够看到物质。
　　蒙佛印证　如来印我成阿罗汉。
　　从迹门来说，佛陀就亲自印证他已经成就阿罗汉果。
　　结答圆通　佛问圆通，如我所证，旋见循元，斯为第一。」

现在佛陀问我圆通，正如我所修所证，我所悟的真理是「旋见循元」；“见”就是我们能见的功能。我现在能够把这能见的见分，不向外攀缘而回光返照，开显我内在的见性，而证得我空法空的真如法性。

我们一般的人是用眼睛看，阿那律尊者用是心来看，那一念清净本然，周徧法界，一念心性观察世界，那是无障碍的境界。这是讲到他的一个本门，他所觉悟的真如理。

大概整个《愣严经》的圆通法门，都是要破根尘识。你看我们眼睛来说，眼根攀缘六尘就产生六识。那麽这个方向是什麽？向外攀缘。

《愣严经》他就是破和合识断相续心，破根尘的和合。我们在刚开始的时候是依止眼耳鼻舌身意，依止色声香味触法，而产生六识的分别。而《愣严经》它的想法就是，你要能够到达无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界乃至无意识界。它的方向是回光返照「你从什麽地方来？」你去找你的最初的本来面目，你不要老是被这个假相所迷惑。

它是二个方向：第一个、你从这边出去，那就是根尘识的境界；那麽回光返照，那你就到达无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。这个二方向大家要弄清楚，就是我们常说的《愣严经》的修学，二句话「回光返照，正念真如」，这二句话你要经常记住。
　　壬二、继道观鼻。

继道尊者他所观的是“鼻”，鼻根嗅的功能。我们看他过去的因缘，就知道他为什麽以鼻根当所观境。
　　因缺诵持
周利盘特迦，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我阙诵持，无多闻性，最初值佛，闻法出家，忆持如来一句伽陀，于一百日，得前遗后，得后遗前。

周利盘陀伽他过去的因缘。周利盘陀伽翻成中文叫「继道」。就是古代印度她们女众生产，不能在自己的家生产，要回到娘家去。因为继道尊者的母亲，在回家之前，因为事情的忙碌来不及回家。所以快要生的时候，才匆匆忙忙的赶回去，就在这道路的小道的旁边出生，才叫做「继道」，是这个因缘。

继道尊者他出家以后，是怎麽回事呢？「我阙诵持，无多闻性」，也就是说他的本性是愚痴暗钝，没有忆持诸法的功能，所以他没有这种多闻强记的功能。因为这个周利盘陀伽他过去生，在迦叶佛时代是三藏法师，但是因为他在教导弟子的时候，因为悭法的关系，对佛法有所保留，就招感生生世世愚痴，到释迦牟尼出世的时候，这种业报还没有结束。所以说，他是缺乏忆持的功能。

「最初值佛，闻法出家」，我最初看到佛欢喜，而且也听闻佛法，他毕竟是有善根，听闻佛法而出家。佛陀曾经要他受持一个「伽陀」，四句偈。

这地方蔼益大师讲到说：是什麽四句偈呢？说是「身语意业不造恶，不恼世间诸有情，正念观知欲境空，无益之苦当远离」，这就包括戒定慧。

尊者对这个偈诵，只有这四句偈，在一百天当中，记到前面一句就忘了后面一句，记到后面一句又忘了前面一句。《唯识学》说的「心于所缘明记不忘」的念力，非常薄弱。所以他哥哥(他哥哥也出家)就非常的恼恨，就要他回家还俗。周利盘陀伽他在回家的路上，他走到了半路遇到慈悲的佛陀，佛陀当然明知故问的说：你要干什麽呢？周利盘陀伽就如是如是的报告。佛陀说你不要回去，我来教你一个修学的方法。

奉教调息

佛愍我愚，教我安居，调出入息；我时观息，微细穷尽，生住异灭，诸行刹那。

佛陀怜悯尊者的愚钝，「教我安居，调出入息」，你现在这念力这麽薄弱，没关系！修习的方法多的是，这根尘识，这个部份弱没关系，你找你强的部分出来。你现在先把万缘都放下，你要安居静处，到一个闲静的地方住下来，然后调和你的出息跟入息，修习止观。他怎麽修？

我时观息，微细穷尽，生住异灭，诸行刹那。

周利盘陀伽因为他念力薄弱，他就不能用念力来修学，那怎麽办呢？

佛陀说：你注意你的呼吸。这个地方就是随息，数、随、止、观、还、静，不是数息是随息，只是知道而已、知息出，知息入，你知道你的气息从鼻端到丹田，又从丹田到鼻端，你知道它进，知道它出。经常有事没事就注意自己气息的活动，慢慢慢慢的使令内心达到微细禅定的境界。

禅定现前的时候是怎麽回事呢？微细穷尽，生住异灭，诸行刹那。

他可以看到他的身心世界，他内心的世界那种生住异灭的四种相状，他的念头生起、相续、变化、消失。他这时候看到他的诸行；“诸行”指的是前面生住异灭这四种相状，这种刹那刹那生灭的相状。

到这个地方只是说明尊者成就了禅定，还没有说他成就智慧，但是他至少已经把心静下来了。

开悟得果　其心豁然得大无碍，乃至漏尽成阿罗汉，住佛座下印成无学。

其心豁然，“豁然”指的是开启他心中的智慧。因为他心静下来，他看到他内心世界的生住异灭种种的变化，他就体悟到我们内心是一个无常无我的道理。因为它生灭变化，所以没有常依主宰的我，所以他成就一种大无碍的智慧。依止这个无碍的智慧，就断除三界的见思，成就阿罗汉果，安住在佛的坐下；“安住在佛的坐下”，指他成为佛的常随众，而成就小乘的无学。

结答圆通　佛问圆通，如我所证，反息循空，斯为第一。」

现在您老人家问我圆通的法门，正如我自己所修所证，「反息循空，斯为第一」。

我就在观察我鼻端的出息跟入息当中，而我回光返照，观察这个出入息，问他一句话「你从什麽地方来？」我不随这出入息的相状而转，「色相归性」，从外表的假相，而找到它一个不生不灭的嗅性，见闻嗅尝觉知的嗅性。这个地方对我来说是最为殊胜无上。

269我们在回光返照，正念真如的时候...你看周利盘陀伽给我们一个启示。我们过去的业力是不完整的，我们曾经造了很多很多的善业，但是也造了一些恶业，所以每一个人都有他的优点跟缺点。

所以在整个修学的假观当中，“假观”最重要就是找到你的定位。我们中国最高的哲学说叫「易经」，整部易经就在讲定位的问题，人生的趋吉避凶就是你的位置，你找到你的位置没有。当然它的位置是变化的，二十岁的时候，你二十岁的位子、你现在刚出家有刚出家的位置、你出家十年你有你的定位，到了二十年你又有你的位子，出家到了五十年，到了老和尚了，你又有你的位子，有些话你就不应该再讲。找到定位你才知道进退，才知道什麽是该做，什麽是不该做，才不会进退失守。

你看周利盘陀伽，他念力很薄弱，你一天到晚要背东西，他越背越没有信心，这一条门过不去嘛！过不去你硬要过，你今生就是空过了，到最后只有还俗一条路而已。你看佛陀说：没关系，转个弯，你不能够背东西，你注意你的呼吸，诶！从这个地方，方便有多门，成就圣道。

我讲实在话，世间上没有利根跟钝根的差别，你觉得你很钝根，那表示你那个门还没有找到，你那个最有利的门还没有找到。每一个人都有他的特质，你看周利盘陀伽，他四句偈一百天背不起来，但是他找到他的定位以后，很快的成就禅定，很快的证得我空，最后变成一个三明、六通、八解脱的大阿罗汉。

所以首先了解自己是很重要的，你应该做什麽事...我们讲「就路还家」，你适合做什麽？解门、行门...，你就做什麽。我们不能够抛弃过去的束缚，你过去生当中串习产生一定的力量。为什麽有现在呢？有过去才有现在。怎麽会有今天呢？因为有昨天。

你看《唯识学》，阿赖耶识「恒转如瀑流」，生命就是一个水流，我们因为有很多的过去、过去...才有现在，你不能够说把过去一刀二段，全部否定过去，你否定过去，你就没有现在，也就没有未来。

诸位你看看二十五圆通，他都有一段过去，然后他跟什麽因缘特别熟，佛陀就教他怎麽修行。这个叫做「顺势而为」，你的过去这方面特别厉害，你就从这边下手，没关系！方便虽然有多门，目标是一样，结果是一样。

这个地方周利盘陀伽的修学值得我们深思，找到自己的定位，比你的努力更重要；你找到你的定位，你的努力才有效果。

壬三、牛呵观舌。

这个地方的所观境是舌根的“尝”，见闻嗅尝的“尝”。从尝当中而悟入了如来藏妙真如性。

口业招报

憍梵钵提，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我有口业，于过去劫轻弄沙门，世世生生有牛呵病。

憍梵婆提翻成中文叫「牛呵」；什麽叫牛呵呢？因为他过去的罪业，他从小他那个嘴巴，他吃饱饭以后就会不由自主在那边空嚼，嘴巴就是动来动去的空嚼，养成习惯了，乃至于证得阿罗汉果，都经常保持这空嚼的习惯。佛陀看到他这个样子，害怕众生毁谤，请他到天上去，因为天人都有神通，不会毁谤他。

尊者即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我有口业，我过去生口业很重，特别是恶口跟绮语，过去生特别重。这当中最重的就是「于过去劫轻弄沙门」，他过去生曾经出家，做一个小沙弥的时候，看到一个老比丘，这老比丘没有牙齿，他吃饭的时候在那边嚼来嚼去。他就讥嫌说：你这个老比丘吃饭就像牛在吃草一样，非常没有威仪。这老比丘就跟他讲说：你要赶快忏悔，你这样毁谤我，我是一个大阿罗汉啊！沙弥听到以后非常恐慌，当下跟他忏悔。虽然忏悔的力量灭除了他地狱的果报，但是他也有剩馀的果报，堕入五百世牛的果报。他做五百世的牛，他出世以后还有这种咀嚼的习气，所以叫「牛呵」。他脱离牛的果报今得人身，在世世生生当中，仍然在嘴巴有空嚼的习惯。

这是他讲到他过去的业报，当然这个业报也启动了他修行的转机，因为他这方面经常咀嚼，他就会注意他的嘴巴。注意他的嘴巴，诶！这就有希望了。一个人开始注意某一种东西的时候，就是他回家的时候。看经文就清楚...

教修止观　如来示我一味清净心地法门，我得灭心入三摩地，观味之知，非体非物。

270因为他嘴巴经常嚼来嚼去，他很自然就会注意他的嘴巴。所以佛陀就始令他就路还家。说：你过去依止舌根造恶业，现在还是依止舌根来修观。

教他怎麽修呢？修「一味清净的心地法门」。

这一味清净怎麽说？

我们的舌根去接触食物的时候，是很多滋味的，有酸甜苦辣很多滋味。但是很多滋味是你向外攀缘的时候，你有很多滋味，当你回光返照的时候，你问这舌根的“尝”说：「你从什麽地方来？为什麽你有这麽多的滋味呢？你为什麽能够知道这麽多滋味呢？」这时候回光返照，他能尝的尝性，那是一个一味的，那是一个清净的，一个心地的观照法门。所以「我得灭心」，“灭”就是灭除根尘的障碍。

你看我们一般人，六根一定要跟六尘相结合，那个力量是拔不开的，根尘一结合就完了！这个识就产生了，识一产生，颠倒的心，造业的心就出来。

所以他这个地方「一味清净的回光返照」，就灭除了根尘的结合，而因为灭除根尘而入了法性，依止法性的智慧来修三摩地。在三摩地当中，「观为之知非体非物」，这时他观察我能够尝味的功能。我怎会知道这个酸甜苦辣呢？这酸甜苦辣非从根有，也不从尘出。你说根会产生酸甜苦辣吗？当然不可能，也不是从色尘而有。这时候迴脱根尘，而证得我空的真理，那是非体非物；“非体”
它不是从根而有，“非物”也不是从外面的尘而有。这时候他把根尘的障碍破坏掉，破坏根尘的和合。

超离得果

应念得超世间诸漏，内脱身心，外遗世界，远离三有，如鸟出笼，离垢销尘，法眼清净，成阿罗汉，如来亲印登无学道。

依止我空法空的正念，就超越了世间的见思烦恼，向内脱离身心；这身心包括了六根跟六识。外面潜伏六尘，所以远离三界业力的系缚，如鸟出笼；“笼子”的意思是说，我们明了的心，它本来是无障碍的，清净本然周徧法界，但是我们一念颠倒的无明以后，就产生十二因缘，无

明缘行、行缘识，识缘明色，就产生了根尘识。所以我们这一念心是被根尘识所障碍，你看你眼睛看到一个色，你很自然就心光外泄，就跑出去了，耳朵听到声音，你也习惯的心随境转。所以我们平常的问题就是，被这六根、六尘、六识给障碍住了。

这个尊者他一回光返照。我们讲「你从什麽地方来？」这时候脱离了身心世界内在的根识，也脱离了外在的六尘。「离垢销尘」，远离根识的污垢，也消灭了对外尘的执着，所以「法眼清净」，“法眼”是空观的智慧，他能够了知一切法了了分明，但不为一切法所系缚，内心是一味的清净，而成就阿罗汉果，如来亲自印证我成就小乘的无学道。

结答圆通　佛问圆通，如我所证，还味旋知，斯为第一。」

现在佛陀问我圆通法门，正如我所修所证，「还味旋知」，“味”指味觉；内心的舌根接触滋味的时候，不随外面酸甜苦辣的滋味所转，而回光返照能知的是谁？为什我能够知道酸甜苦辣呢？知道酸甜苦辣是谁？他这时候他悟到这个“谁”的时候，他的心...他本来是向外，现在开始向内，向内以后就悟到了清净本然周徧法界，众生本俱诸佛所证的如来藏妙真如性。他依止这样的法门，斯为第一。

其实《愣严经》就是在破根尘识，因为所有问题都从这个地方来。六根跟六尘一接触的时候，一碰撞的时候，就把六识创造出来。你看《唯识学》它是事后才处理，已经产生六识了，我才来对治；你把问题创造出来了，我再把问题慢慢慢慢把它收拾起来；你垃圾已经创造出来，我把垃圾好好扫乾净，你再创造，我再扫一次，「时时勤拂拭，莫使惹尘埃」。《唯识》的观念就是这样，它是从“识”来对治。《愣严经》就是「本来无一物，何处惹尘埃」，就是你把垃圾创造出来，那你垃圾为什麽会来？它看的问题看得更加的深入。

《唯识学》是根尘碰撞以后产生了六识，六识里面带动了我执、法执创造烦恼，所以他从六识当中去对治；《愣严经》是根本你在根尘碰撞的时候，它就把根尘破坏了，连识都没有出现，它的圆顿止观是从这个地方下手。这个止观你要是能够掌握它的方法，掌握它的技巧，对我们临命终的时候的正念非常有利、非常有帮助。

净业学园 72讲次 讲义152面

壬四、馀习观身。

我们在修《首愣严王三昧》的时候，有一句话是非常重要的，说是「开方便门，示真实相。」一个修行人，你要找到你的方便门，你过去生的因缘，你在六根、六尘、六识，哪一个门是你特别熟悉的，你修起来会「事半功倍」，甚至于「日劫相倍」，找到你的门，这一点是非常重要的。第二点掌握到门的时候，你要掌握它一个修观的方法，空假中三观是怎麽观的，它的一个操作的过程，你要很清楚。

你若掌握你的门又能够掌握修观的方法，那你这个人就上路，虽然还没有达到目标，但是你已经知道你已经在回家的路上，你的生命没有空过了，每一天对你来说都是在增上。所以我们在修止观，第一个掌握你的门，第二个掌握你的智慧，这二个重点。

听闻苦谛

毕陵伽婆蹉，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我初发心从佛入道，数闻如来说诸世间不可乐事。

毕陵伽婆蹉翻成中文叫「馀习」，因为他过去生五百世的婆罗门，身份特别的尊贵，所以他养成一种贡高我慢的习气。比方说，他要过恒河的时候他不坐船，就在恒河边叫河神出来，说：小婢断流。当然他身为一个阿罗汉，讲话有威德，河神乖乖就把河水断掉，让他走过去。经常这个样子，河神就非常生气，就去禀告佛陀，说：某某阿罗汉，经常要我去断流，他对我也很不客气，叫我小婢。佛陀就请毕陵伽婆蹉，如是如是的告诫。说：你不应该对河神这种态度，你要向他忏悔。毕陵伽婆蹉跟河神忏悔的时候，他还说：小辈莫瞋。这时候，佛陀就出来打圆场说：其实他没有这种意思，他是阿罗汉，他觅之我都不可得，他怎麽会贡高我慢，这是他过去的习气。所以叫做「馀习」。

尊者即从座起，顶礼佛足，而白佛言。讲他过去的一段因缘，说：「我刚开始发心随佛出家修道的时候，佛陀经常开示什麽道理呢？佛陀经常的来开示世间「苦谛」的道理，不可乐事；佛陀经常告诉我们，用什麽样的心态来观世间呢？

用三个角度来观世间：第一、这个世间有很多苦恼的事，比方说“老”，衰老的时候身体虚弱，病痛的时候，死亡的时候，这种不安乐的果报现前的时候，会产生苦恼，观察苦恼的事情是逼迫的，叫「苦苦」。第二、你观察世间上有一个安乐的果报出现，但是安乐的果报它有一个问题，它容易变化，你看昨天是这样，今天马上改变了，你根本捉摸不定。所以快乐的果报会让我们产生一种不安稳性，你没有安全感，你明明花了很多时间掌握到它，但是它又变来变去的，所以这不安稳本身就是苦，安乐的果报叫「坏苦」。第三、行苦，这个不苦不乐的境他有迁流之苦，它就整天在那个地方扰动，对我们寂静的心产生一定程度的干扰，叫「行苦」。

他平常就经常思惟无常、苦的道理。

这是他出家，他所学习的法门。

专思伤足　乞食城中，心思法门，不觉路中毒刺伤足，举身疼痛。

有一天他在城中乞食的时候，因为内心专心思惟苦谛的法门，所以他不知不觉当中，就被路中有毒的刺伤到了脚足，整个毒跑到他的筋脉的时候，全身疼痛，非常的疼痛。

疼痛是一个刺激的感受，就产生他修止观的契机出现，因为他的疼痛也就带动他的专注力。我们看他怎麼利用痛的感觉来就路还家。

参究身觉

我念有知，知此深痛，虽觉觉痛，觉清净心无痛痛觉。我又思惟，如是一身宁有双觉？

这当他疼痛现前的时候，也就带动他全身的专注力，他就正好于此色身的疼痛的感受来当作所观境。这时他并没有被疼痛的假相所转，反而是生起观照。他说：为什麼在我的色身当中有一个了知的功能，能够知道疼痛呢？我观照我的身心当中有一个了知的功能，这个了知的功能，能够去觉察我色身的疼痛。这时候他就回光返照，问这了知的功能、知道痛的功能：「你从什麼地方来？」

这个地方他发觉了，这了知的功能有二个相貌：第一个、「虽觉觉痛」，在我的色身当中有一个了知的功能，它能够很清楚的知道疼痛的感受；也就是说他跟疼痛是相应的。第二个、「觉清净心无痛痛觉」，但是他又找到另外一个了知的功能，这个功能它是安住在清净心，它是没有疼痛感觉。所以当他内心感到疼痛的时候，他观察那疼痛的感受，发觉他的内心当中有二种功能：第一个是感觉到疼痛，第二个是没有感觉到疼痛。

这时候他就深入的思惟，为什麼在我一个身根当中，有二种知觉存在呢？一个是疼痛所能到达的，一个是疼痛所不能到达的；一个是有眼耳鼻舌身意，有色声香味触法，一个是无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。为什麼在我色身当中，这二个功能都存在呢？

他这个地方就产生这样的一个疑情，也就值得他深入的去观察，探讨他生命的真相。

入空得果　摄念未久，身心忽空，三七日中诸漏虚尽，成阿罗汉，得亲印记发明无学。

“摄念”指的是回光返照，正念真如的智慧现前。

他发现二个感受，一个知道疼痛，一个是没有疼痛。那他找的是谁？找的是那个没有疼痛的是谁。因为你疼痛那是你随相而转，那是一个因缘所生法。他找的那个是离一切相的，没有疼痛的感觉，到底它是谁？

所以他就观察，疼痛所不能到达的那个身的感受到底是谁？他顺那个方向观进去的时候，根身识心，突然间就空亡而不存在了。在三七日中诸漏虚尽，一切的见思烦恼都消灭穷尽，证得我空的真如，成就阿罗汉果。佛陀亲自印证，成就小乘的无学。

结答圆通　佛问圆通，如我所证纯觉遗身，斯为第一。」

现在佛陀问我圆通的法门，正如我所修所证「纯觉遗身」，我依止身根的觉了之性，而消灭根尘识的障碍是最为殊胜。」

他从「慧相入性」从有感觉的疼痛，进入到没有感觉的疼痛，最后回归到一心真如。

271在这个地方值得一提，就是「空观」，几乎所有的调伏烦恼都要修空观。但是小乘的空跟大乘的空观的确是有所不同，他们在思考模式有所不同，造成不同的结果。

小乘的空观，古人的形容叫「灭色起空」，他是从无常无我切入。我的色身会变化、会死亡，所以总有一天我会消失、总有一天，叫「灭色」，当色法消灭以后，它显现空的真理出来。「灭色起空」的道理，他是从无常切入，有个问题；就是说，小乘的空观他是从作用上来空，所以他空了以后他出不来；小乘一旦是假相因缘回归到偏空涅盘以后，他就跑不出来了，他是单向的思考。他可以从假相到空性，但是他不能从空性又回到假相，所以小乘的教法，没有「从空出假」这四个字，没有这四个字，他的思考是单向的。所以你看《阿含经》他的思考模式就是无常故苦。

为什麼是苦呢？

因为我们身心世界是变化的，所以我没有安全感。我没有安全感，我经常感到忧虑不安，所以这就是苦。「苦即无我」，为什麼苦呢？那表示我不能主宰我的身心。我们没有一个人愿意让自己痛苦，但是我痛苦就是不断的出现，表示我没办法控制我自己的身心世界。没有一个自我来控制它，是业力控制，所以「无常故苦，苦即无我，无我即空。」他从这个地方切入空性，但是这样的空切入以后有一个问题，他这样的思考是单向的，他出不来！

大乘佛法的空，叫「缘起性空」。它是缘起无自性，因为「因缘所生法，我说即是空。」他是从体性上，他不是空它的作用、相状，他空它的自体。所以大乘佛法观一切法空是不坏假相的，他把假相保存得非常好，然后从体性上空。他是从假入空以后，再从空出假，这个假相从空出来以后还可以再用，还可以依止假相忏悔业障，积集资粮，依止假相积功累德，求生净土。

小乘佛法是破坏假相，「灭色起空」，他对因缘所生法的身心世界是...你看小乘的经典是全盘否定，没有价值。在小乘的观念，人生没有价值，一个阿罗汉大概证得涅盘以后，他的生命只有一个目的，就是等待涅盘的到来，就这个想法而已，他不会主动的「为诸众生不请友」，广泛的度众生，他没有这种事。所以基本上他比较悲观主意，他对人生的认为，他认为这人生是多馀的，早一点离开早一点好。

大乘佛法对人是双向思考，他认为我不能够执着这个色身，但是我也不能没有这个色身。他是从假入空，这是一个思考，我要跟色身保持距离，身心世界靠太近，你会被它的因缘所生法所

系缚，但是你不能靠太近，你不能没有它，没有它你用什麽来拜佛念佛？你还得要借假修真。

诸位要好好体会，灭色起空跟缘起性空的差别，灭色起空是单向思考，缘起性空是双向思考，「色即是空，空即是色」。诸位你看大乘经典在讲话，很少讲一句话的，除非佛陀在对治你。「犹如莲花不着水」下面一定有句话，「亦如日月不住空」，
佛陀基本上讲话是空有双照的，大乘佛法你翻开经典，基本上都是二句话、二句话的。

这是训练一个菩萨，你的思考模式是双向思考，你不能过分喜欢它，但是你也不能没有它。当然这跟我们的凡夫思考的有关系，因为我们习惯单向思考，但是我要提醒大家，如果你有志于行菩萨道，你要慢慢训练自己双向思考，「不即又不离，不取又不舍」。初学大乘佛法会觉得，哦！这心你很矛盾，不取又能不舍，但是你习惯了以后你就知道，哦！原来佛陀的意思就是这样，是「中道」。
　　所以「佛问圆通，如我所证，纯觉遗身，斯为第一。」

从身根当中它会产生一种觉了的功能，这个觉了的功能当它向外攀缘的时候，带动了根尘识的因缘和合，当它回光返照的时候，就回归到一个清净本然的觉性。这个就是双向，「一念迷生死浩然，一念悟轮回顿息」，只就是一份的“觉”，同样一个东西，你用得好你就是解脱，用得不好它就伤害你。所以问题不在色身，问题是你的观照力有没有现前。
　　壬五、须菩提观意
　　宿命知空
须菩提，即从座起，顶离佛足，而白佛言：「我旷劫来心得无碍，自忆受生如恒河沙，初在母胎即知空寂，如是乃至十方成空，亦令众生证得空性。

须菩提尊者他所观的是意知，见闻嗅尝觉知，“知”的功能。须菩提翻成中文叫「空生」，因为他出生的时候，他家中的财宝突然间瞬间消失掉，等到他出生不久以后，财宝又再出现，因为有这样的瑞相，所以取名为「空生」。

尊者在这时候，即从座起，顶礼佛足，而白佛说：「我多生多劫以来，我这一念第六意识的心是很特别的。为什麽呢？因为「心得无碍」，“心”指的是第六意根；我第六意根去分别种种心中的法尘善恶的时候，我就了知这一念分别的心，是本自空寂，所以对一切法尘所产生的假相，我是不生取着，无障碍的。（这个地方就是有空观的意思。）

「自忆受生如恒河沙」这是空观的智慧产生的宿命通。而且我自己能够悟知我每一次受生的种种的状态，我到天上受生，我到人间受生，我到各式各样的因缘受生，他都能够很清楚的去预知。就着今生来说，我今生初在母胎的时候，我就知道五蕴身心本自空寂的道理。（这个地方古德的解释是一种我空的智慧现前。）

如是乃至出胎以后，我能够了解这外在的一切色声香味触法，这一切依正二报的世界，也是当体即空的。（古人解释这一段是法空。到这个地方是二空自调，以我空法空的智慧调伏自己的见思烦恼，这地方讲大悲利他。）
　　亦令众生证得空性
　　而且我能够有善巧的方便来开导众生也能够悟入空性。

这个地方，蔼益大师解释说：是在般若会，佛陀要须菩提尊者来转教菩萨，来破除菩萨的法执。
　　蒙教证果
蒙如来发性觉真空，空性圆明，得阿罗汉，顿入如来宝明空海，同佛知见，印成无学，解脱性空我为无上。

今生承蒙如来的种种慈悲的教授发明，发明二个道理：第一、「性觉真空」“觉”指的是第六意识觉的功能；我能够了解我现前一念觉知之性，是缘生无性当体即空的，所以我知道我这一念心是，心即是空，从这一念心而明白我空法空的真理，「从假入空」。第二、「空性圆明」我也知道，空即是心，空性当体就是我一念的觉知之心。他能够知道这一念心当体即空，又知道这空性的真理，当体也能够衍生这一念心。他能够因为这样子的因缘，在迹门当中成就阿罗汉果，从本门当中能够顿入如来宝明空海。

「宝明空海」就是大乘的第一义谛空，我空法空的真如理。大乘的空是能够显现妙用的，我们前面讲过，大乘的空性现前，是不坏假相的，跟假相在不在没有关系，它是体空观，它是性空观。小乘的空观是不容许假相的，所以小乘的空观现前，不容许有因缘所生法的假相存在，不可以的！小乘的空观是汉贼不二立，有色就没有空，有空就不能有色。

大乘佛法的空叫作「宝明空海」，是一种第一义谛空，所以能够同于佛陀的知见，印成小乘的无学，解脱性空我为无上。在空性当中得到入、住、初的这种自在，这是最为殊胜无上的。
　　须菩提尊者对于空性，是有很深很深的体验，看过去的因缘就知道。
　　结答圆通　佛问圆通，如我所证，诸相入非，非所非尽，旋法归无，斯为第一。」
　　须菩提的空他的切入点是从“意”，第六意根切入的。
　　现在佛陀问我圆通的方便门，正如我所修、所证，是「诸相入非，非所非尽」。

这一段蔼益大师解释是说明：“诸相”指的是因缘所生的我相、法相，“入非”它能够入于非

相；“非相”就是空性，把假相的因缘回归到我空法空的体性，乃至于「非所非尽」“非”指的是能观的智，“所非”指所观之境，乃至于能所双亡，诸相颇得，唯是一心。
蔼益大师说：他把因缘所生的我相法相，回归到一念清净本然空性的心性「摄用归体」。旋法归无，斯为第一。
又能够把这一念，缘生无性的心当下承当，它就是如来藏妙真如性，斯为第一。」
这地方我们解释：

272须菩提尊者在观空的时候是以「一心」为根本，他这个观法跟『大乘起信论』非常接近。『大乘起信论』的观法它是以一心为中，所以它叫「一心真如」，它的真如在一心中表现出来。

这个观法其实非常好用，你不管看到什麽事情，你就观想它是唯心所现，「思诸法如梦」，外境都是一念心显现出来，外境是空，先把外境空掉，然后再观「观心性无性」，能分别的这一念心，最后也觅之了不可得，「思诸法如梦，观心性无生」。第三段再肯定，这一念清净心，当下就是如来藏妙真如性，先否定再肯定。

诸位你看大乘经典，你看佛陀对心的描述…你说：欸！佛陀讲话怎麽一下讲这个，一下讲那个，一下说心是罪业的根本，你不能随顺它；一下子又说，自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别，我们这一念心跟诸佛是一样的，要肯定！

佛陀对心有时候是采取否定的状态，有时候是肯定。这怎麽办呢？哪一个是对呢？它这是一个次第的问题，刚开始你要否定，刚开始我们这一念很多颠倒，你一肯定就完了，你肯定你就被它带着走。

「大乘佛法，否定门入，肯定门出」，刚开始先否定自己的心，你所有的作用，你内心释放很多的感受，很多的想法，告诉你自己这都是假的，不要被它骗了！你打你的妄想，我修我的止观。所以刚开始我们对心性是否定的，就是我们前面说的「诸相入非，非所非尽」，完全否定；但是否定到最后的时候，你要转成肯定，回归到一念心性的时候，你要重新肯定。

『大乘起信论』它说：「观一切法离言说相，离分别相，离名字相，唯是一心。」到这个地方，把一切万法回归到一念心性，最后还有一句话很重要，「是名真如」，重新肯定这一念心性当下就是真如。你看「是故一切法，从本以来，离言说相，离名字相，离心缘相，唯是一心」，这个地方是完全否定，然后「是名真如」，叫一心真如。所以我们在调心的过程当中是否定、否定、否定、否定、…，最后肯定、肯定、肯定、肯定、…。

但是《愣严经》的角度是完全否定，《愣严经》基本上它是从假入空，《愣严经》从空出假讲得很少，它是让你把心带回家。但是真正肯定你的自它不二的本性，开始从空出假，那你要读《法华经、华严经》，都是这样。

所以你看为什麽经典要判教，这一部经在整个修学过程当中它的定位是什麽，有五味，它的滋味是什麽？的确每一部经的效果不一样，佛陀讲话的口气不一样，产生的身心世界的效果是不一样。

《愣严经》它偏重破执，它这一部经的目的，就是在根尘识的因缘当中把你拉回来，「把心带回家」，《愣严经》就达到目的了。至于你从家里面再出去，那你就研究《法华经》、研究《华严经》怎麽样发菩提心，怎麽从假相当中建立如梦如幻的因缘，从如梦如幻当中积集如梦如幻的功德，那你得读《法华经、华严经》。

所以它这个地方就是，我们讲「诸相入非，非所非尽」，把一切法汇会归到一念心性，然后再「旋法归无」，在一念心性当中来重新肯定，当下就是「如来藏妙真如性」。我就从这个地方成就圆通，斯为第一。」
辛三、观六识
观六识指的是，能观的智是一心三观，所观的境是眼耳鼻舌身意，六识。
（分六：壬一、舍利观眼识。壬二、普贤观耳识。壬三、艳喜观鼻识。
壬四、满慈观舌识。壬五、波离观身识。壬六、目连观意识）
壬一、舍利观眼识
眼识通利
舍利弗，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我旷劫来心见清净，如是受生如恒河沙，世出世间种种变化，一见则通，获无障碍。

这地方讲到舍利弗过去的因缘。舍利弗翻成中文叫「鸠子」，舍利是他母亲的名称叫鸠，弗就是子。他母亲的眼睛特别的明亮像鸠鸟，所以叫作「舍利」。

他这时顶礼佛足而白佛言：「我多生多劫以来，我的身心世界有一种特殊的功德叫作「心见清净」。“心”指的是什麽呢？第六意识生起的一种观察的智慧，不是我们这种颠倒的分别心。这一念我空法空相应的妙观察智，依止这个“见”；“见”指的是眼识的了别功能。我第六意识依止眼根而产生眼识的作用；因为整个“见”由观察智的加持，所以看到一切的境，都不为一切的境所染着，叫清净；也因为因此的原故，在整个受生的过程当中，我都能够对于世间的，包括六凡法界，出世间的四圣法界，种种因缘的变化，我一见到以后就能完全的通达而没有

障碍。

「心见清净」就是我们大乘说的空观，看到因缘的变化就等于是假观。舍利弗尊者他过去就有这种境界。

蒙教证果

我于路中，逢迦叶波兄弟相逐，宣说因缘，悟心无际。从佛出家，见觉明圆，得大无畏，成阿罗汉，为佛长子，从佛口生，从法化生。

今生的因缘

在今生的因缘，我刚开始是跟着外道的梵志出家，跟着外道修学梵志，他跟目犍连二个是师兄弟，都是外道。有一天在路中行走的时候，我遇到佛陀的弟子叫三迦叶；三迦叶三个兄弟已经现出出家相了，他们三个人并肩而行(这个地方有的经典是说马胜比丘)。这时舍利弗尊者他身为一个外道的修行者，他看到释迦的弟子威仪俱足，就过去以恭敬心请示说：你的师父是谁呢？我的师父是释迦佛陀。那你师父平常是怎麽样告诉你们怎麽修行的呢？这时三迦叶就说明因缘法：「诸法从缘生，诸法从缘灭，我佛大沙门，常作如是说。」舍利弗尊者一听到这个道理以后，就「悟心无际」，因为他本身的心就特别心见清净，所以他回光返照，从因缘生因缘灭当中，就证得了初果，也知道我们这一念心，是本来就无边无际的，所有的障碍都是我们向外攀缘起动了根尘识，自己给自己障碍的。

「我们这一念心，本来是没有障碍」，这观念很重要，我们修行者你要不断的告诉你自己，你的心本来是没有烦恼的。你为什麽有烦恼？是后来才有的。这地方在建立大乘的信心是很重要。

他悟心无际，证得初果以后，他回去告诉目犍连尊者，目犍连尊者听到了这个因缘法也证得初果，二个人就同时随佛出家。随佛出家以后，经过佛陀的开导就「见觉明缘」。前面讲到，心见清净，只是不受染污，这时候他更能看到我们眼识的见，其实它本来面目的见性是特别光明，特别圆满，而成就四无碍的辩才。从迹门来说成就阿罗汉果，在佛的座下，成为佛陀最大的长子。

佛陀在世的时候，佛陀整个徒弟二个代表，一个是舍利弗尊者，一个是目犍连尊者，一个智慧第一，一个神通第一；喜欢教理的，喜欢追求智慧的，就跟舍利弗；喜欢神通的跟目犍连。二个各领五百个弟子去教化，但不幸的是这二个大弟子在
佛陀灭度之前，二个都灭度了，所以身后的法是交给迦叶尊者。所以佛陀弟子当中，最有代表性的三个，生前是舍利弗、目犍连，死后是迦叶尊者乃至阿难尊者，这是一个传承。所以他有资格成为佛的长子，他的因缘是「从佛口生，从法化生」，这个地方不是讲色身，舍利弗尊者自己说他法身是佛的金口教化而有，也因为佛的教化因缘而增长。

结答圆通　佛问圆通，如我所证，心见发光，光极知见，斯为第一。」

现在你问我圆通法门，正如我所修所证「心见发光，光极之见」，我是依止一念的心性而引生智慧之光，而产生一个“知”的功能。而“见”已经不再依止眼识为知为见，而是一念心性产生的智慧光来当作“知”，来当作“见”；已经不是经过根尘碰撞产生眼识，来当作知跟见；这种是从最深、最深的本来无一物，何处惹尘埃的那一念心性发动出来的“知”跟“见”。

壬二、普贤观耳识。

弘化垂范

普贤菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我已曾与恒沙如来为法王子，十方如来教其弟子菩萨根者，修普贤行，从我立名。

“普贤”是什麽意思？体性周徧叫「普」，随缘成德谓之「贤」。他等于是称性起修，依止一念众生本俱，诸佛所证的一念心性，发动的整个功德是体性周徧，而且是随缘成德。

这个菩萨他白告佛陀说：「我过去曾经亲近过恒河沙的如来，在如来的座下成为法王子。正如《华严经》说的：「一切如来有长子，彼名号曰普贤尊」，他是位居等觉，来帮助十方诸佛弘扬教法。他在整个弘扬教法的定位是什麽呢？十方如来教其弟子，只要这弟子俱足菩萨种性的，一定教他一定要修学「普贤行」。

解释「普贤行」

我们前面说过，「体性周徧，随缘成德」，「普贤行」最有代表的是十大愿王，从礼敬诸佛，称赞如来，广修供养乃至于普皆回向。「普贤行」它的特点，简单的讲就是时空无尽，你看：众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此礼敬诸佛，乃至普皆回向无有穷尽，这是空间的无尽。第二个、念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌，时间的无尽。我们一般依止识，你看修行者你依止的是生灭心，我可以在净律佛学院发心，我可以在净律寺发心，但是我到其它的地方不一定可以发起这个心。我们的发心是有时空的障碍，要在某一种特殊的因缘，你才能够发起心。那就不是「普贤行」，普贤行是在空间上没有障碍，在时间上也没有障碍，时空无尽。这个地方的特点你就是要依止不生灭心，你依止的心，不能够说是依止根尘碰撞以后产生的识，那就完了！因为根尘每一次碰撞产生的识都不一样，你昨天的心情跟今天的不一样。你昨天的心情跟今天的心情会一样吗？当然不一样嘛！那你要依止这个心发心，那就完了。昨天的心已经觅之了不可得，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，《金刚经》诃责是生灭心。

他是以不生灭心为因，而产生无穷无尽的妙行。这个行为什麽从我立名呢？为什麽十方如来要教他的弟子修学「普贤行」呢？有二层意思：第一、始令弟子有所效法，十方诸佛希望他的弟子，都能够效法普贤菩萨所依止的不生灭心，来产生时空无尽的妙行。第二、始令弟子能够承蒙菩萨的加被，而破除一切身心的障碍，因为你修普贤行，你就跟菩贤菩萨感应道交，得到他的加被。

273我们在修行，从《愣严经》的启示，我们要建立一个重要的观念，说是「无住跟生心」的观念，你该刚始一定要无住。

智者大师很强调要忏悔业障，他说什麽心态忏悔业障最快？你要站在「无住」的角度，你一开始就相信，你本来是没有业障的。

那你为什麽会有业障呢？那是因为后来的一念妄动，根尘的碰撞产生了六识，所以才有业障。
智者大师说：你一开始就认为你有业障，你这个业障你一辈子忏不乾净。

你看有些人业障忏很久还是没办法忏清净。你站在业障的角度来忏悔那就完了，你要站在一个清净心的角度来忏悔这才对！

在《愣严经》讲「以不生灭心为本修因」，你修行站的角度很重要，大概《愣严经》都不赞成你站在外境的角度来修行。你站在清净的角度来忏悔，站在一个无所求的角度来求，站在无所得的角度来得，站在本来无一物的角度来建立一切法。所以《金刚经》讲「应无所住而生起心」，这个次第是很重要的，站在无住的角度而发起菩提心，你这观念掌握住了，大乘的妙法纲要，你就掌握住了。
你看有些人一开始就，你要干什麽？你要干什麽？

我讲实在话，初学者你没资格说你要干什麽，初学者是打得念头死。所以刚开始你要先否定自己，初学者太多理想抱负，这个人是没办法修行的。你还没有经过「无住」的阶段，讲实在话你没有资格谈「生心」这个道理。大家要体会一下，这佛法的操作它有一定的轨范，有一定的轨则，你要错乱修学，你自己就很难达到解脱之道。
净业学园 73讲次 讲义153面
壬二、普贤观耳识。

我们一个凡夫众生，当我们在受了菩萨戒的时候，我们这一念心是缘十法界的有情无情的境，而发起的断恶修善度众生的愿力，这时候心境的和合产生一种善种子，我们叫作「菩提心」。这就是整个成佛之道的根本，但我们刚开始发的菩提心，基本上我们叫作「世俗菩提心」。这个菩提心基本上它有二种过失：第一个、它是一种不坚固性的，它会随因缘而变化的；第二、它没有广大性，我们有些人是缘众生的苦，有些人是缘圣教衰。所以你当初的菩提心，是缘一个单一的境而发的，所以当时的菩提心的心量不是普遍、不是广大的。所以我们发了菩提心以后，接下来要紧的工作，就是你必须把你心中的世俗菩提心，把它提升到一种胜义菩提心。这个是非常重要的工作，依止你戒定慧的修学，把你心中的世俗菩提心，转成胜义菩提心。世俗菩提心它的生起是缘一种世俗谛的因缘而生起的，依本经来说就是根尘识，你依止你当时的一种六根，去攀缘一种六尘，可能是缘三宝的境，也可能是缘众生的境。根境的和合，产生一种了别的心识，这个心识它是从根境的和合产生，这个境是变化的。你看你十年前发了菩提心，你缘当时的境跟现在的境不同，所以你这个菩提心也就跟着变化。所以我们必须要依止不生灭心，就是你必须要破除虚妄的相状，开显真如的本性，「破妄显真」。

真实的「胜义菩提心」它是不会变化的，因为它是离开了根尘识，它是在一种无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼识乃至无意识界的情况之下发起菩提心；也就是说，它是在一种“无住”的情状之下而发菩提心，它完全是从内心发出来，它不必从外在的因缘刺激。他这种依不生灭心所发的菩提心特别的坚固，你看他不管遇到任何的逆境刺激，遇顺境的诱惑，他那上求佛道，下化众生的心永远不退转。因为他刚开始的菩提心，所依止的处所就是不生灭心。第二、这个菩提心特别的广大，它是时空无尽的。你看有些人的善根，他从出生以来他这个菩提心就很强。同样受了菩萨戒，有些人今生的菩提心就几乎完全退失掉，有些人的菩提心他从小就很坚固，因为他刚开始栽培那个菩提心就特别的坚固，他依止不生灭心的话，这个《首愣严王》的坚固性，不会死亡的因素而破坏，它那个善根是不可破坏的善根。

所以我们在修本经的时候要知道《愣严经》的角色，就是把我们的菩提心，把世俗的菩提心转成一种胜义菩提心。没有错，我们发了菩提心，但是你的菩提心是不是很坚固？是不是很广大？你的菩提心是依什麽而发？以何为住？

这是很重要的，因为它毕竟是所有菩萨道的根本。《华严经》说，你要忘失了菩提心，你修一切的善法都是魔业。所以《愣严经》的整个特色，就是把我们的菩提心转成胜义菩提心。当然《法华经》的时候，就把这胜义菩提心再发起广大的波罗蜜，而成就万德庄严。

本经强调以不生灭心，来安住我们的菩提心，再依止菩提心来修学空假中三观，来成就诸菩萨的万行，最后圆满菩提。
壬二、普贤观耳识

这一段是普贤菩萨观耳识，能观的智是空假中三观，所观的境是耳识；这个“耳识”就是见闻

嗅尝觉知的“闻”，听闻的功能。这就是依止能观的智去观察所观的境，破除耳识中的六结，而开显我们的如来藏妙真如性。

普贤菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我已曾与恒沙如来为法王子，十方如来教其弟子菩萨根者，修普贤行，从我立名。

这一段主要的意思就是说，十方诸佛都会教导他们的弟子当中已经成就大乘善根的人来修学普贤之德，向普贤菩萨学习他的德行。普贤之德是什麽呢？简单的讲就是一种时空无尽的功德。普贤菩萨所修的整个十大愿王，都是「众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此十大愿，终无有穷尽；念念相续无有间断，身语意业无有疲厌。」也就是说普贤之德，他的整个功德是依止不生灭心而发起的，「称性起修」，所以他的功德是一种时空无尽的功德，依止这样时空无尽的功德修习普贤之德，能够使令我们快速的成佛。在《华严经》上说，一个菩萨能够俱足菩贤之德，就能够急速的成佛。

普护行人

世尊！我用心闻，分别众生所有知见，若于他方恒沙界外，有一众生，心中发明普贤行者，我于尔时乘六牙象，分身百千皆至其处，纵彼障深未得见我，我与其人暗中摩顶，拥护安慰令其成就。

这一段蔼益大师的意思，是属于一个菩萨果地的妙用，他成就以后一种利他的妙用。

普贤菩萨说：我用「心闻」，这个地方的“心”已经不是我们一般的意识分别心，我们一般人是用耳识来听闻，由耳根去接触声尘的时候，产生一种生灭变化的耳识；这个耳识它是从根尘的接触而起的，所以会受到根尘的障碍。

普贤菩萨是把根尘识的假相破坏了，我们讲「破妄显真」，他把这假相破坏以后，开显出一种众生本俱，诸佛所证的现前一念心性。这是我们一般说的「不生灭心为本修因」，他就是依止不生灭的一念心性来听闻。他听闻什麽东西呢？分别众生所有知见，他依止他的一念心性生起假观，来分别一切众生的内心当中的一种，善恶邪正的种种的思想，跟众生种种差别的愿望，他就专门在听闻这件事情。

为什麽呢？因为在他方的恒河沙世界之外，假设有一个众生……他听闻的地方很广，我们说过，我们如果依止耳识，那你这个听闻是有限量，因为你一定经过根尘的碰撞才有识出来。但是普贤菩萨的听闻，他是依止那一念清净本然，周徧法界的心性，所以你看他听闻的范围是什麽呢？「恒河沙世界之外」。你看我们从这个地方到极乐世界才十万亿佛土，他这个是恒河沙的佛土，这当中有任何一个众生，他心中能够发明普贤之行，他能够真实的了达众生本俱的一念心性，称性起修十大愿王，这时「我于尔时，乘六牙象，分身百千，皆至其处」。

“尔时”指的是众生的心跟菩贤菩萨的心相应的时候感应道交，普贤菩萨就乘六牙白象，分身百千；分身百千也不一定说是百千，而是说只要有一个众生，就分身一处，乃至有百千众生就分身百千处，到这个修行人的处所当中，到他的佛堂去，纵然这个人的业障深重，不能见到普贤菩萨的现前，但是普贤菩萨实际上一定会到达。到达以后在暗中来摩顶、来加持这修行者，使令他灾障消除乃至于拥护安慰；“拥护安慰”是指他远离一切的鬼神障，使令他所修的菩贤之德能够圆满成就。也就是说，你能够依止普贤之德来修学，就能够得到普贤菩萨的摩顶、拥护、安慰，这样的一种破除障碍的加持力。

结答圆通　佛问圆通，我说本因，心闻发明，分别自在，斯为第一。」

佛陀问我圆通的法门，我说到我最初的因地，是依止一念心性，来听闻十方世界，来分别众生种种的知见，而成就一种自在的功德，这个是斯为第一。」

274这个地方我们值得一说的就是：所有的菩萨大概你要行菩萨道，你就要成就一种功德就是「分别众生，所有知见」。

我们刚开始在成就自利的时候，我们的所观境都是观察自己的五蕴身心世界，它是无常、是苦、是无我的，大概你的心的活动范围都是自己的身心世界。

当然刚开始这样子是可以理解，因为你必须要去调伏你对五蕴的执取。但是菩萨道就不同，你开始要去注意众生世界，你了解众生在想什麽，你要开始去分别众生的所有知见。

你看我们最近有一个大企家王永庆先生往生，很多人怀念它的功德。我看到其中有一段：有一个人说，王永庆先生有一种很特殊的功德，他身为一个企业家，比方说，他跟人家做买卖，人家跟他订一个产品，当时的定价是一百块，结果三个月交货的时候，这产品降到八十块，王永庆先生等于占了二十块的价差，王先生他一定把二十块的价差如数的还你，他不占你这个便宜；当时是一百块，现在变八十块，他还是把二十块还给你。也就是说，王永庆先生他那明了的心，会站在众生的角度来思惟事情，分别众生所有知见。我们一般人是完全站在自我的角度来看世界，以自我为中心，所以我们的功德会很狭隘就是这样子！

就如忏公师父说的，我们一定要「学吃亏」，你要站在众生的角度来思惟事情。我们开始要行菩萨道的时候，你的思考模式一定要改变，否则你菩萨道没办法做。你要试着去自他交换，你要站在众生的角度，他需要什麽，而不是我需要什麽，他需要什麽，他的想法是什麽？我们尽量满足众生的愿望，分别众生所有知见，依止这个出发点来行菩萨道，这就是我们在十大愿王

里面的「恒顺众生」。

当然现在诸位还不可能有这样的功德，但是总有一天你会达到这样的意境，分别众生所有知见，来做众生的种种加持。

壬三、艳喜观鼻识。

他能观的智还是空假中三观，但所观境是鼻根接触香尘的时候，产生嗅的功能。

出家心散

孙陀罗难陀，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我初出家从佛入道，虽具戒律，于三摩地心常散动，未获无漏。

孙陀罗难陀名称的由来，“孙陀罗”是他的妻子的名称，叫作「艳」。他的妻子长得非常庄严美丽。“难陀”叫作「喜」，因为他内心当中对他的太太有很强烈的欢喜心，叫作「艳喜」，他是佛陀的亲弟弟。

这时候他就起立，白告佛陀说：「最初出家的时候是从佛入道，孙陀罗难陀他一开始不是听闻佛法，是由他哥哥特别的摄受而出家修道的。出家以后他可以说是持戒清净，俱足威仪，但是对于禅定的法门，他在修习止观的时候，心常散动。经常保持扰乱的状态不能止静下来，所以缺乏禅定以及缺乏无漏的我空的智慧。所以他等于是一直处在一种凡夫的状态，只有戒的功德，没有定慧的功德，这是他刚出家的状态。

依鼻悟证

世尊教我及拘絺罗，观鼻端白，我初谛观，经三七日。见鼻中气初入如烟，身心内明，圆洞世界，徧成虚净，犹如瑠璃，烟相渐消，鼻息成白，心开漏尽，诸出入息，化为光明，照十方界，得阿罗汉，世尊记我当得菩提。

佛陀是观机逗教，观察难陀尊者的特性是属于散乱种性的，所以他就教导难陀尊者还有跟难陀尊者同样个性的拘絺罗，拘絺罗是舍利弗的母舅，他们二个的特性都是散乱。

佛陀就告诉他们说：二个你们要修行，下手处「观鼻端白」，你们一静坐的时候，你们不要去观外境，也不要管内心的波动，你就注意一件事情，注意你鼻子鼻端的地方白色的那个相状。

这个地方是说明他整个修学过程，说：我最初在谛观的三七日中，就注意自己鼻子当中的气息的出跟入；知道鼻子气息出去了又进来了，又出去又进来。因为整个心都注意这鼻端的出入息，慢慢慢慢的这气息就产生一种「烟相」；“烟相”就是他的气习已经变成绵绵密密比较微细了。

这表示他的心静下来了，所以「身心内明」。

这个地方古德解释是禅定现前。

这时候他内心当中就产生一种禅定的功德，禅定产生光明相，所以「圆洞世界，徧成虚净，犹如瑠璃」因为禅定的开发，他那了别的功能就广大了，看到整个世界变成了虚明清净，好像瑠璃一般；瑠璃是向内分明，因为他的心向内安住了，所以他观察外境的时候没有波动相，感到这世界是非常的清澈透明。

「烟相渐消，鼻息成白」

这时他用禅定继续去观鼻端的时候，这个烟相也就消失掉了，所有动态的相状都消失掉，就只是在鼻端出现一种光明的相状，类似白色的一种光明相状。

你看他一开始呼吸还是一种动态，从动态当中变成一种微细的烟相，一缕的轻烟，到最后连烟相也消失掉，只看到鼻端完全是一种白色的光明，这个禅定成就。

接下来「心开漏尽」，这个地方就开啓了我空的智慧，他可以知道他的出入息当中，就思惟到无常的道理，从无常当中而发明没有我的真理。这时一切的出习入息都化成一种光明之相，而且内心能够照了十方世界，而成就阿罗汉果。这时世尊给他受记说他当来必定成就无上菩提。

这个地方古德的注解说是在般若会上给他受记。

结答圆通　佛问圆通，我以消息，息久发明，明圆灭漏，斯为第一。」

佛陀问我圆通法门，我最初的下手方便，是以调和出入息来消除心中的扰动，慢慢慢慢出入息的扰动消失了，发明心中的智慧，依止心中光明的智慧，来灭除心中的见思烦恼，这是思惟第一。」

275孙陀罗难陀修习止观，在蕅益大师『灵峰宗论』是有提到。蕅益大师他引用艳喜，是「愚痴特迦,散乱艳喜，大事已办」。

他说：一个修行人，不管你这个人心多散乱，也不管你业障多重。他说：一个人会成就不会成就，跟你的善根是不是强弱并没有特别关系，跟你是不是散乱也没有特别关系。他说：一个人成功之道，只有四个字：「制心一处」。你要专心的做一件事情，刚开始你做一件事情，你要做好。

我们修行很怕今天持大悲咒，明天持往生咒，后天持什麽咒…然后今天持观世音菩萨，明天念阿弥陀佛…不能够一门深入，你修了十年你的心还是散散乱乱。虽然说法门无量誓愿学，但是

初学者一定要找到你一个最适合的门，「一门深入」。
　　濮益大师说：「譬如掘井，深凿自得」。

掘井你不可能这边挖一点，这边挖一点，那边挖一点…，你一辈子挖不到水，你把所有的精神体力往一个地方挖下去，你肯定挖得到水。

所以你看，孙陀罗难陀他一出家的时候，他整天思念他的太太，心那麼散乱，他都能够成功。因为他把心放在一个固定的地方，「心于所缘专一安住，心于所缘相续安住」，果然一门深入，最后把他整个身心世界得到突破。

「方便有多门」问题就是说，初学阶段，诸位要注意一件事情，初学者你要成功，一定要专心的做一件事情，专心做一件事情，你一定可以成功。你做十件事情，你十件事情全部失败，这个地方是很重要，「制心一处」这一点是成功之道。
　　壬四、满慈观舌识。
　　善说妙法
富楼那弥多罗尼子，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我旷劫来辩才无碍，宣说苦空，深达实相，如是乃至恒沙如来秘密法门，我于众中微妙开示，得无所畏。

“富楼那”是满慈子父亲的名称，叫做「满」，他是净饭王的宰相；“弥多罗尼”是他母亲的名称，叫「慈」；合起来等于是依止父母的名称而安立，叫「满慈子」。

他顶礼佛足，白告佛陀说：「我旷劫来辩才无碍；满慈子他多生多劫的特色，就是辩才无碍。

这个地方古德的注解说：他成就四无碍的辩才：第一、法无碍，他对整个世出世间法的名相都一一的通达；第二、义无碍，他对整个诸法义理的浅深差别，都能够一一的通达无碍；第三、辞无碍，他能够以一言含摄无边的妙义，用简单的言辞表达无边的妙义；第四、乐说无碍，随众生的好乐而善巧的说法，内心无所疲厌。这是他过去生，所成就的善根。

他在演说妙法的时候有二种情况：他如果对小乘根机的人，就宣说苦空；对小乘根机的人他就先讲苦谛，从苦谛切入。所以小乘法的特色，他是从苦谛。

智者大师说：小乘法是从苦集灭道，的苦谛入手，他先观无常。无常就是苦的相状，身心世界无常所以都无安稳性，「无常故苦，苦即无我，无我故空」。小乘根性他切入真理的我空真理，是从无常切入。

大乘菩萨是深达实相，大乘菩萨四谛的观法是先观灭谛，观一切法本自不生，从无生的真理切入。

如果你特别喜欢无常，那你就是有一点小乘根机。当然这没有对错，是看你的根机。有些人直接观一切法本自无生，从无生当中切入实相「中道实相」。

这也是说明他的应机说法，如是乃至他能够去摄持恒河沙如来的秘密法门；“秘密法门”是说佛陀很少公开宣说的，是针对特别根机的人，来宣说的圆顿法门。比方说，本经所宣说「回光返照，正念真如」的这个法门，这就是秘密法门。
　　我都能够在大众当中，依止微妙的言词加以开示而无所障碍。
　　这地方讲到，满慈子尊者过去的善根，他能够辩才无碍。
　　依教证果
世尊知我有大辩才，以音声轮教我发扬。我于佛前助佛转轮，因师子吼成阿罗汉，世尊印我说法无上。
　　前面是讲到尊者过去生的因缘，这一段是讲到今生的修学过程。

世尊当然是有广大的慈悲跟智慧，他知道我宿世的善根当中，俱足四无碍的辩才，所以就因势利导，教我以音声来转法轮，来教化佛陀的义理。我在佛前助佛转轮，这个“佛前”是指般若会上。

在般若会上，满慈子尊者奉佛的慈命来开显般若的法门，因为狮子吼的关系；“狮子吼”就是他在宣扬妙法的时候，能够破除邪魔外道，就好像狮子一吼百兽皆伏。而成阿罗汉，世尊亲自印证我是说法无上。
　　结答圆通　佛问圆通，我以法音降伏魔怨，消灭诸漏，斯为第一。」

现在老人家问我圆通法门，我在因地上是依止法音宣流，来降伏内外的魔怨，消除三界的烦恼，斯为第一。」

276我们可以看到每一个尊者，每一个菩萨修学都有他的一个方便门。我们说：「开方便门，示真实相」，你要进入不生不灭的本性，一定要找到一个方便门。

满慈子的方便门就是宣扬佛法。你宣扬佛法，你自己也降伏自己的魔怨，也降伏众生的魔怨，降伏内外的魔怨。
　　古人说：我们宣扬佛法，听闻佛法有什麼好处呢？有潜移默化之功。

什麽叫「潜移默化」呢?

上慧下天长老，讲一个譬喻讲得非常好，他说：「听闻佛法，譬如草里的冬瓜，不见其大，但是日日在长。」草中的冬瓜你每天去看，感觉不出它在大，但是它每天在长、每天在长。也就是说：我们不断用佛法的名言来熏习我们，我们的思想不断的变化，不断的变化，就「转识成智」，从意识分别心，慢慢的转成一种智慧的观照，改变我们的思想。

我讲实在话，你的生命是由你的思想主导的，说是「应观法界性，一切唯心造」。很多人不知道一切唯心，那心有五十一个心所，到底是根据谁？就是偏习里面那个思想，你有什麽思想，大概你的生命就什麽方向。

你看古人跟你讲几句话，他就知道你未来是怎麽样的前途，因为你的话里面就渗漏出你的思想。你的思想就影响你的愿望，你的愿望又影响你的行动；由观照力，产生誓愿力，由誓愿力产生行动力，最后影响你的结果。

比方〔净土法门〕来说，很多人，〔净土法门〕他很重视念佛。其实我讲实在话，念佛跟往生没有太多直接的关系，念佛他是一种善业力，一种无量光，无量寿强大的资粮力，他是一个功德法聚，但是不表示往生。往生是一种愿望，你心中愿意厌离娑婆，忻求极乐，那是一种思想的改变，才能够感应道交的。

『佛号』本身是没有方向性，一定要你的信愿来引导这个佛号，才能够不退转于阿耨多罗三藐三菩提。所以你看《阿弥陀经》它一定是到“愿”的时候，「已发愿，今发愿，当发愿，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提，于彼国土。」所以往生不往生，那是你的思想问题，你往生以后品位的高低，看你念佛功夫的浅深。你要把善业力跟正念力分清楚，往生不往生是正念决定的，但是品位高低却由善业力来主导。当然我们听闻佛法，就是开启智慧，转变思想，这个是非常重要的。

壬五、波离观身识

优婆离尊者是观察我们色身的了别“觉了”功能，而破除六结来开显我们现前一念心性，而成就无伤法忍。

亲见成佛

优波离，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我亲随佛踰城出家，亲观如来六年勤苦，亲见如来降伏诸魔，制诸外道，解脱世间贪欲诸漏。

优婆离翻成中文叫「上首」，因为他出家以后是严持戒律，在僧团当中是为众中的纲纪，叫「上首」。

这时他顶礼佛足，而白佛言：「我是亲自随从佛陀踰城；“踰城”是指超越，越过了城池而出家修道。尊者在家的时候，他是做太子(佛陀)的侍者，所以太子出家他也跟着太子踰城出家。

释迦太子出家以后，我们一般的说法是这样：须达太子是十九岁出家，经过十一年的修学，他是三十岁成道。从他出家到成道这十一年当中，我们一般是分二部分，前面的六年叫苦行外道，他依止的是苦行外道，他到了苦行林，修六年的苦行，他觉得苦行不是成道主要的因素，这时候放弃了苦行，然后修学了五年的禅定，就跟冥想外道修五年的禅定，通达了四禅八定。最后在菩提树下，他觉得禅定也不是成就圣道的主要因素，后来在菩提树下观察因缘而悟道。

所以说，优波离尊者他跟须达太子出家以后，是先到苦行林，他亲自跟随佛陀有六年的苦行。在经典上说：释迦太子在六年当中每天是日食一麻，而且要成道之前他还看到如来亲自的降伏诸魔(主要是降伏天魔波旬)。释迦太子在菩提树下的金刚座观缘起的时候，即将成道的时候，这时魔王派他的魔女，用种种的诱惑来干扰太子，魔王再亲自率领魔军，以种种的逼迫来威胁太子。结果释迦太子入「慈心三昧」把他们调伏，调伏以后成就圣道，就到过去的苦行林，去度化他们这些外道，这时解脱世间种种的贪欲诸漏。

这地方「解脱」的意思就是说：世间的五欲为什麽叫解脱？五欲本身是无自性的，你爱着它五欲变成系缚，但是你心中能够不贪着，五欲对你来说就是解脱。

这个地方讲到优波离尊者出家的因缘。

持戒得果

承佛教戒，如是乃至三千威仪八万微细，性业遮业悉皆清净，身心寂灭，成阿罗汉。我是如来众中纲纪，亲印我心，持戒修身，众推为上。

修学过程：

尊者出家以后他修学的特色，是秉承佛陀的广教戒法，二百五十条戒乃至三千威仪八万细行，整个性业这遮业都持得可以说是皎如冰霜，丝毫不犯。他刚开始是以戒法来摄受自己的身口二业，使令自己诸恶莫作，众善奉行。接着「身心寂然」；这地方讲到他的止观，用无常无我的空观来调伏心中的烦恼，而成就阿罗汉。这是讲他的戒定慧。

尊者在整个僧团当中特色是，我是如来僧团众中纲纪；“众中纲纪”是说，因为尊者在整个僧团当中定位是审查持犯，处断轻重。在僧团当中比丘是不是有毁犯的情况，是犯轻犯重，是由优波离尊者来作审查，来作处断。

如来亲印我这一念清净心，因为持戒来修身，以止观来调心，众推为上，以持戒来当作最为尊上。

结答圆通

佛问圆通，我以执身，身得自在；次第执心，心得通达，然后身心一切通利，斯为第一。」

现在佛陀问我圆通法门，我以戒法来摄受我的身口，使令身口在整个五欲六尘的境界里面，能够无所违犯而得自在；再用止观的法门，来调伏内心，使令内心能够通达无碍。所以身心世界一切通利；“一切通利”就是远离一切的过失，思惟第一。」

前面的满慈子他是说法，以说法来悟入真如本性，优波离他是持戒，持戒有二种功德：一、从自利的角度是断有漏业。我们来到三界是有它的业力的，但是这个业力到底是什麽，没有人知道。只有佛陀知道什麽是该做，什麽是不该做。你看外道他就不知道什麽是有漏业，你看他持五欲的苦行，持牛戒、持狗戒...用种种身体的痛苦，这个跟了生死完全没有任何关系。所以只有佛陀出世以后才告诉我们，什麽是痛苦的因，什麽是生死的因，这个是透过持戒来断有漏因。

二、持戒能够使令正法久住。僧团能够如法的持戒，整个居士们就有很大的恭敬心，对整个三宝的住世，有它一定的功德。

所以也能够因为持戒的关系，而能够悟入如来藏妙真如性。

净业学园 74讲次 讲义155面

我们在修学止观圆通的时候，要注意二个原则，所谓开方便门示真实相。首先你要找一个「方便门」，你要有一个法门来安你的心。这个就每一个人不一样，比方说有些人的方便门就是拜佛，你要他持咒，他也持不好，你要他念佛他很难摄心，但他一拜佛他心就静下来，这个就是你的方便门。有些人它可以念佛念得很好，但是拜佛他会觉得很扰动，那拜佛就拜少一点无所谓。所以刚开始你一定要去找你过去的方便门，这方便门不是一生二生的。我经常讲，我们不能够否定过去，你不可能跟过去切割的，因为今生的你，从《唯识》受薰的角度是由过去、过去、过去……有很多过去的你薰习才有现在的你。你从什麽地方来？太远的地方我们不说，从近处来说，你是从过去而来。你没有昨天怎麽有今天呢？你是从昨天而来，那你昨天是怎麽来？是从前天而来。佛法讲生命是一个水流，所以我们必须找到过去相应的法门。你看有些人他拜佛也不相应，持咒也不相应，他一坐下来整个身心世界当下寂静，这个就是你的方便门。你要找到你过去生很熟悉的那个门，你走起来事半功倍，这一点非常重要。

找到方便以后接下，不是就完了，你要「示真实相」，在方便门当中开显真实的道理，你要有观照的智慧。你看我们前面讲的尊者，有些尊者是完全注意自己的呼吸，有些人是整天讲经，有些人是整天持戒，方便是不同的，但是最后他回光返照的时候，正念真如的时候，从事相的因缘能够回归到不生不灭的本性。这关键点就是你要能够回光返照，最后的结果都是你要问一句话，你从什麽地方来？当你在注意呼吸的时候你要问呼吸，你从什麽地方来？当你念佛的时候，你要问你自己，佛号从什麽地方来？当你持戒的时候，为什麽我能够持戒，持戒是谁？你为什麽可以持戒呢？为麽桌子不能持戒呢？当你讲经的时候，你要问你自己，讲经者是谁？

整个《愣严经》的方向，就是你要回光返照，你就有希望开显真实相，那你要是心外求法，那就没办法了！

所以我希望我们在修学过程当中，第一个、你要找到你过去生中相应的方便门，你很熟悉的，你跟它一接触，你的心马上安定下来。第二个、找到方便门以后，问它一句话，你从什麽地方来？为什麽我可以持戒，为什麽我可以讲经，为什麽我可以念佛？你往那个方向找进去，你就能够找到我们众生本俱，诸佛所证的，所谓的「不生灭心」，这个就是你整个菩萨道的安住处。

壬六、目连观意识

目犍连尊者他是依止能观的智慧来观察第六意识“知”的功能。

遇教发心

大目犍连，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我初于路乞食，逢遇优楼频螺、伽耶、那提三迦叶波，宣说如来因缘深义，我顿发心得大通达。

目犍连尊者出家的因缘

目犍连翻成中文叫「采菽氏」，因为采菽氏在佛弟子当中很多，所以加一个大，简别其他的因缘。

目犍连尊者，顶礼佛足，而白佛言：「我在没有出家之前，我是修学梵志外道，有一天我在路中乞食的时候，遇到三迦叶(三迦叶那时已经出家了) 优楼频螺迦叶、伽耶迦叶跟那提迦叶。

这地方我们前面说过，有些地方是说舍利弗尊者遇到马胜比丘，马胜比丘为舍利弗尊者宣说如来因缘的教法：「诸法从缘生，诸法从缘灭，我佛大沙门，常作如是说。」一切法是从因缘生而因缘灭，从这个地方悟入了无常变化无我的道理。目犍连尊者听到了这因缘的胜义以后就发心。

“发心”有二层意思：第一、他发起我空智慧之心。舍利弗尊者把这因缘的教法，回去转述给

目犍连尊者的时候，目犍连尊者听到以后就证得初果，破了三界的见惑，所以可以说发起我空智慧之心。
　　第二、发起出家修道之心。这时就正式的希望能够出家。
　　因为这样的发心，对于身心世界就无所障碍，得到了大通达。
　　这是讲到他从外道，转入佛法的一个因缘。
　　蒙度证果
如来惠我袈裟着身，须发自落。我游十方，得无罣碍，神通发明推为无上，成阿罗汉。宁唯世尊，十方如来叹我神力，圆明清净，自在无畏。
　　目犍连尊者出家以后的状态。他的出家剃度是怎麽一回事呢？
　　释迦如来是恩惠于我，使令我是袈裟着身，须发自落。

我们一般，佛陀灭度以后的出家，就是白事羯摩得戒体。佛在世的时候有二种得戒体，一种是「三皈」，在佛陀面前受三皈依，而得戒体。但是另一个是特别的，就是这个人善根特深厚，遇到佛陀，佛陀只讲一句话，就讲「善来比丘。」就讲这四个字而已。佛陀看到这个人善根特别深厚，只讲善来比丘，这个人马上袈裟自然披身，须发自然脱落，都不用剃度，马上现出比丘相。目犍连尊者就是属于这一类的「善来比丘」，非常少有。他等于是善根深厚，所以他是属于「善来比丘」，袈裟着身，须发自落的。

他出家以后果然不负众望，在七日中就证得阿罗汉果。证得阿罗汉果以后，他的特色是：目犍连尊者，第六意识的分别心特别的强，见闻嗅尝觉知，那个“知”的功能特别强。

他证得阿罗汉果以后，那个第六意识心，依止意生身遨游十方世界，得无罣碍。这地方讲他神足通的变化，他能够来去自如，小中变大，大中变小。所以他在神通的整个发明当中是最为第一的，因为这样的因素成就阿罗汉。

不单只是释迦如来如此的称叹说我是神通第一，十方诸佛也都称叹我的神通是俱足四种功德：第一、我的神通是「圆明」的，我能够徧游十方承办佛事。他在整个空间上没有障碍。第二、「清净」，于诸境缘，他是尘点不染，他在显现神通的时候，对神通的法不会产生染着。第三、「自在」，他任运示现无有障碍，他心里想什麽，往往都能够心想事成，没有任何的障碍。第四、「无畏」，他调伏魔碍的时候，心中无所畏惧。他的神通力俱足这四种功德，而得到释迦如来跟十方如来的赞叹。
　　结答圆通　佛问圆通，我以旋湛心光发宣，如澄浊流，久成清莹，斯为第一。」

佛陀问我圆通法门，我主要是「旋湛」；“旋”旋转。旋转这一念分别心，而为圆湛常住的心性，转分别心而为不生灭之性。「心光发宣」，以心中智慧之光明，显发宣流而成就神通的妙用。比方说，我要亲近一个污浊的水流，慢慢慢慢时间久了以后，就把污浊的水流转成清净光明的水，斯为第一。」

目犍连尊者的特色是神通，他整个方便门是神通。当然神通是一个因缘法，他当然要问自己一句话。你从什麽地方来？为什麽我有神通？
　　这个地方我们可以这样解释：

从浅处来说：为什麽有神通？在『瑜伽师地论』说有二个因缘：第一个、你的念力要强，所以神通往往是要有禅定，这个人专注力特别强。第二个、你要有点想像力，有禅定不一定有神通，有禅定你还得要修神通。在禅定的心中你要观想，你看到这个墙壁，你就观想这墙壁是如梦如幻的，我一定可以走过去，我一定可以走过去，我一定可以走过去...欸！果然走过去了。他要带点想像。
　　在经典里面提到一个公桉说：

有一个龙王，他要被大鹏金翅鸟攻击，大鹏金翅鸟整个翅膀展开要吃龙王的时候，那时候旁边很多阿罗汉看到，根本措手不及，只有目犍连尊者马上他显出神通，变成一个锅盖式的一种光明相把他盖住，把龙王给盖住。

说你不是禅定而已，你那个心的想像力要特别的灵巧，特别的丰富，你在那紧急情况都能够想出一个保护的光明相出来。目犍连尊者他在过去的因缘当中，他那第六意识，他的念力特别强，想像力特别的丰富巧妙。所以他显的神通俱足了圆明、清净、自在、无畏，四种功德，得到十方诸佛的赞叹。

他在神通当中慢慢慢慢的能够会事入理，观察这神通的因缘当下，即空、即假、即中，而恢复到一念心性，最后成就圆通。

前面是讲到六根、六尘、六识，十八界，我们从心识开始观七大，讲到地、水、火、风、空、根、识，这当中有七段。

辛四、观七大(分七：壬一、火头观火大。壬二、持地观地大。壬三、月光观水大。壬四、瑠璃光观风大。壬五、虚空藏观空大。壬六、弥勒观识大。壬七、势至观根大)
　　壬一、火头观火大
　　宿习多欲
乌刍瑟摩于如来前，合掌顶礼佛之双足，而白佛言：「我常先忆久远劫前，性多贪欲。

过去的因缘

乌刍瑟摩是一个比丘的名称，乌刍瑟摩翻成中文叫「火头」，他是佛教一个金刚护法神。这时他在如来的面前，合掌顶礼佛足，而白佛言。

前面的尊者都是坐着，然后再站起来礼拜佛陀，因为护法神他是不能坐的，身为护法神他是站在佛陀的旁边，所以他就直接合掌顶礼，没有起立的这个动作。他白告佛陀说：「虽然我现在成就圣道了，甚至于已经成佛了(在后面的经文会讲到其实他已经成佛了，他可以说是乘愿再来)。我现在经常回忆我过去，在久远劫前，我还是个凡夫的时候，我这个人的习性就是性多贪欲，男女的贪欲这一部份特别的严重 (先讲出他过去的习性) 。

遇佛授观

有佛出世名曰空王，说多婬人成勐火聚，教我徧观百骸四肢，诸冷煖气，神光内凝，化多婬心成智慧火，从是诸佛皆呼召我名为火头。

后来有一尊佛出世，这尊佛对我的影响特别大，叫做空王佛。空王佛在《法华经》有提到，释迦如来跟阿难尊者是同时在空王佛所发菩提心，修学大乘佛法。所以你可以看得出来，这乌刍瑟摩比丘也不可思议，他跟释迦如来跟阿难尊者当时都是同学的。

空王佛这时观察乌刍瑟摩这个比丘的特性，他就跟他说：「多婬人成勐火聚」。一个人婬欲心很重，经常生起婬欲的烦恼，这有什麽过失？有勐火的过失。

勐火的过失就是说，你在因地的时候起贪欲，叫做烦恼火，死了以后变成业力之火。业力之火会有什麽过失呢？破坏我们的善根，伤害我们波罗蜜的功德，所有人天的功德都因为业力之火而破坏。这个地方先讲婬欲心的过失，第二讲到对治的方法。

那应该怎麽办呢？空王佛就教我，你要把心静下来。那麽你应该怎麽去观察呢？开方便门，示真实相。你的方便门是什麽呢？观察你身体的状态。说：婬欲是个火，这个“火”是从什麽地方而来呢？是从「百骸四肢」而来，“百骸”就是我们身体全身的骨骼，“四肢”指的是双手双足。我们的身体是地水火风四大，你地水风都不观，你观火大就好。而我们身体有温度，「诸冷煖气」，你观想冷煖之气的变化。怎麽观呢？你观察你欲心还没有生起的时候，身心非常的寂静，非常的清凉，但是你婬欲心的时候，这时候你的身心热恼，乃至于辗转增胜，就变成烦恼火，就变成一种勐火聚。这时候你要问它说，这个婬欲的火你从什麽地方来？

你不要被这境所转，不要跟着它走；当烦恼火起来的时候，你静下来，回光返照，问它一句话？你从什麽地方来，这时候「神光内凝」。

他以前烦恼火一起来的时候，就跟着烦恼火转，这时候他就回光返照，慢慢慢慢的内心向内安住，向内凝聚；不断的观照，就能将婬欲的烦恼火转成智慧之火，我们说是「破妄显真」。把婬欲之火的相状而回归到一心的真如，由一心的真如再成就智慧之光，所以从自以后，诸佛就号召我为「火头」。因为他在因地的时候就观察火大，而成就圆通，叫「火头」，是佛法的金刚护法。

观成得果　我以火光三昧力故，成阿罗汉，心发大愿，诸佛成道，我为力士亲伏魔怨。

我在因地的时候修火光三昧，我专心的观察我身体的火大，包括我头部、我的嵴椎骨、我的二手二脚等等的骨头，为什麽会有很多温度的变化呢？然这温度的变化是从什麽地方而来？这样子的回光返照，从迹门来说，证得我空的真如。证得我空真如以后，「心发大愿」，这时候感戴佛陀教诲的深恩，所以诸佛示现成道的时候，我都发愿要成为金刚力士，来护持正法，护持修行者，来调伏天魔乃至种种冤亲债主的障碍。这是讲到他自利利他的功德。

结答圆通

佛问圆通，我以谛观身心煖触无碍流通，诸漏既销，生大宝焰，登无上觉，斯为第一。」

本门

佛陀问我圆通法门，我是以如实的观察，我整个身心世界这个火大的生起跟变化。

火大本来是没有，突然间有，又突然间没有。那这火大到底是从什麽地方而来？又从什麽地方而去？它从什地方来，去的时候又到哪里去？从这个地方观进去，成就「无碍流通」。“无碍”是说他不再为欲火所障碍，“流通”是他知道整个煖触之性，其实就是我们众生本俱的如来藏妙真如性。其实我们温暖的火大，只就是一念心性的妄动而虚妄显现，当我们回光返照的时候，它也就自然消失，它只就是一个因缘合和虚妄有生，因缘别离虚妄名灭的假相而已，它就是一念心妄动的假相。

因为这样子的观照，而回归到一心真如的时候，诸漏消灭，一切的烦恼都消灭了，生起广大的智慧光明，而成就无上菩提，斯为第一。」

乌刍瑟摩比丘，他是示现的金刚神。

277《愣严经》的法门，它就是一个“转”，转因缘之法而回到不生不灭的本性，这个「转」字是很重要的。有人说，修学大乘佛法很像在打太极拳，它就是把你的力量转到外面去，就是一个“转”字。

古德说：「调心之道，犹如调水。」你看治水，大禹治水，水的力量那麽大，你要去抗拒它，

你就完了！你说：我的烦恼很重，我用佛号跟你拼了，最后二败俱伤。你怎麼拼得过它呢？它是无始劫累积来的能量，你这佛号才念了二三年，它是你的熟境界，你的佛号是生疏的境界，你用佛号来抵抗它，你怎麼是它的对手呢？

你看那黄河泛滥的时候，你做堤防，再大的堤防全部被冲坏了，不能抗拒的！

你的烦恼来的时候，你就是转识成智，回光返照，「你从什麼地方而来？」我刚刚本来没有烦恼的，现在有，一下子烦恼又没有了，那麼烦恼又到哪里去？

慢慢慢慢你会体会，哦！原来何期自性本自清净，原来我的一念心性本来没有烦恼，「达妄本空」。

一个人你要进步的快，你要完全的相信，你是本来没有烦恼的。你说：我本来就有烦恼。那就完了！你本来就有烦恼，那你就不能改变。所以我们一再强调，要站在没有烦恼的角度来调伏烦恼，这是大乘的思考模式。

你现在学大乘佛法，观世音菩萨是怎麼思考问题的？这个火大，乌刍瑟摩比丘他因地是怎麼考问题的，为什麼他就能够把这烦恼超越过去？

现在我们去学他们的思考模式，他观照的方法。我再讲一次，我们在调伏烦恼的时候，要站在一个本来没有烦恼的角度，来调伏烦恼。为什麼有烦恼？只就是一个因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，所以这个烦恼是来无所从，去无所至，它本来就没有实体的东西。我们在忏悔业障也是这个道理，你一定要相信「何期自性本自清净」，我本来是没有业障的，只就是一念的妄动而因缘和合而有，我现在一念的忏悔，自然是可以消灭，烦恼障、业障只就是一念的因缘和合的假相。

这是一个大乘佛法很重要的思考模式。

壬二、持地观地大。

平地之行

持地菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我念往昔，普光如来出现于世，我为比丘，常于一切要路津口，田地险隘，有不如法，妨损车马，我皆平填，或作桥梁，或负沙土，如是勤苦，经无量佛出现于世。

持地菩萨，这「持地」这二个字，有二层意思：从外在的事相，他的因地的平整大地，使令大地平整，所以叫「持地」；深层的意思，从理观来说，他对一切冤亲的众生内心平等，这持地指的是心地；一个是大地，一个是心地，这二层意思。

这时候他就从座位起来，顶礼佛陀，而白佛言，讲他过去的因缘，他说：「我忆念在过去的因缘当中，有一尊普光如来出现于世，普光如来就是我们五十三佛的第一尊佛。

那时候我出家，作一个修苦行的比丘。这持地比丘修苦行是怎麼修的？

我身为比丘，我的修行方法只有一个，经常在一切的要路津口；他不是在佛堂修学，他是在要路跟津口地方修学；“要路”就是众人往来的地方；“津口”就是水陆交通必经的要道，车马很多的地方。

我经常跑到人很多，车子很多的地方。干什麼呢？这个地方假设道路土地有危险很狭隘，有不如道路之法。这不如法的道路有什麼过失呢？会防损车马，会妨碍到车子，坏伤害到马。我只要遇到这样的处所，我就用泥土把它做平填的工作；比较高的地方我把它移走，比较低的地方我把它填满。假设遇到有河流的地方走不过去，我在中间做一个桥梁，或者是用沙土把坑洞填平，形成一条道路。我就是在做这一件事情，经过以上的勤苦，这当中经无量佛的出世，我都是做平地之行而没有退转道心。

这讲到持地比丘，他出家以后他修学的方法，这个就是他的方便门。

兼修效力

或有众生，于闤(ㄏㄨㄢˋ)闠(ㄍㄨㄟˋ)处要人擎物，我先为擎至其所诣，放物即行，不取其直。毗舍浮佛现在世时，世多饥荒，我为负人，无问远近唯取一钱，或有车牛被于泥溺，我有神力为其推轮，拔其苦恼。

前面讲平地，这地方讲他兼带的修学。

或者有一些力量比较薄弱的众生，小孩子或女众，我就到闤闠处，人很热闹的地方，这个地方经常就是作买卖，假设有人需要去拿东西，要搬东西的时候，我就预先把这东西搬到他所要到达的处所，然后放下物品就当下离开，完全不收任何的费用。

前面是讲他的所缘境是土地，这个地方兼带的他的所缘境是人，为人来搬东西。这地方有一种以布施，来广结善缘的意思。这当中有一点因缘的变化…

毗舍浮佛现在世时。

毗舍浮佛对持地比丘影响相当的大。毗舍浮佛就是庄严劫的最后一尊佛，就是庄严劫的第一千尊佛，释迦佛是贤劫的第四尊。

这一尊佛出世的时候，整个世界是世多饥荒，当时五谷欠收，我是作为一个荷负物品的人，替人家搬东西的，不管是远是近，我搬完东西只收一钱。为什麼收一钱呢？因为当时饥荒，我本

来是不收钱的，但是饥荒乞食困难，所以为了维持生计，就勉强收一钱。这当中或者有马车牛车，被陷在污泥当中，我以我广大的神力，（因为过去生的福德招感，他多生多劫都是为人家搬东西，或者整理土地，所以他福德大，力量也特别大。）我就为他推车轮，来拔除众生心中的苦恼。

到这个地方，他主要是在修学福德的因缘。

佛教平心

时国大王延佛设斋，我于尔时平地待佛，毗舍如来摩顶谓我：『当平心地，则世界地一切皆平。』

这个地方，使得持地比丘的内心世界有一点点的变化。

这时国家有一个大国，因为种种的喜事就延请佛陀，设立很多供斋的因缘。这时我把佛陀所要经过的地方，就预先把不平的地方把它填平，等待佛陀的经过。这时候毗舍如来带着比丘，这时毗舍如来就停下来，然后摩我的头顶，安慰我说：『当平心地，则世界地一切皆平』。

持地比丘的心，基本上都是向外攀缘。这是可以理解的，刚开始心都是向外面的因缘去活动，从这个地方来积功累德。但是毗舍如来点他一下说，你要回光返照。你整天面对大地高高低低，你要去想，你从什麽地方来？为什麽这山会高高低低？你虽然把它填平，那是一种枝末的修学，你要想大地怎麽就高低呢？这高高低低的差别是从什麽地方而来呢？

哦！原来我们的心，本来就高高低低，本来就不平等，我们的心是种对立的，善恶的对立，染净的对立，生灭的对立，增减的对立，所以造成的世界就是种不平等。

你整天的整外面的土地，你倒不如把内在的心地把它平等。

这一点对持地比丘产生很大的启示。

于触自在

我即心开，见身微尘，与造世界所有微尘，等无差别，微尘自性，不相触摩，乃至刀兵，亦无所触，我于法性悟无生忍，成阿罗汉。

这一句话，对持地比丘的启示太大了。

「我即心开」悟到了宇宙万法，其实只就是我一念心性的妄动，因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，所谓的一切唯心造。这时候他体验到，我色身里面的四大微尘跟创造外在世界的微尘，是完全没有差别的。外面的土地跟我色身里面的四大是完全一样的，所以内外微尘的这种自性，当下就是如来藏妙真如性，彼此不互相抵触，乃至于刀兵也伤害不到我。因为刀兵也是一个微尘，我的身体也为微尘，微尘跟微尘本自都是如来藏妙真如性，所以我对于法性而悟到无生法忍，我慢慢体会到这地大之性，当下就如来藏妙真如性，而悟到无生之理，在迹门当中成就阿罗汉果。

他也可以说善根深厚，得到毗舍如来一点以后，马上觉醒。

回证大果　回心今入菩萨位中，闻诸如来宣妙莲华佛知见地，我先证明而为上首。

利他的发愿。前面讲到证阿罗汉果，这地方讲到他回小向大，而进入大乘菩萨。

如果有听闻如来在宣说妙莲华的，开示悟入佛的知见的法门，我就预先到佛的处所，来作一个上首的弟子，来帮助佛陀宣扬这圆顿法门。

「妙莲华」前面有说过，本经的法门是，是名《妙莲华金刚王宝觉》。“妙莲华”简单的说是开显不生不灭一佛乘的法门，以不生灭为本修因一佛乘的法门，就是「妙莲华」。

因为一佛乘的思想，他不破坏因缘的假相，即事显理，不是小乘一定要把事相消灭了，才能够显现我空的真理，它是事相在，你只要观察它如梦如幻，因缘所生法只就是一个如梦如幻的假相，它的本性当下就是如来藏妙真如性，你根本不用破坏它，它是出污泥而不染，所以叫「妙莲华」。

结答圆通

佛问圆通，我以谛观身界二尘，等无差别，本如来藏虚妄发尘，尘销智圆，成无上道，斯为第一。」

如今佛陀问我圆通法门，我在因地是如实的观察我内在的地大，色身的地大跟外在世间的地大，这二种地大是等无差别。完全是一念心性的妄动，因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭；所以它的本质一一本就是如来藏妙真如性，只是一个众生随其因缘业力的妄动，随顺众生的业力而显现差别的一种假相而已。如果我们能够回光返照，正念真如，这个假相自然消灭，智慧自然圆满，而成就无上菩提，斯为第一。」

观察地大而会事入理，证得如来藏妙真如性，斯为第一。

智者大师把大乘的修行分成二部分：他说我们刚开始叫「缘修」。大概资粮位的菩萨都是假借事相的因缘在修学。你看持地菩萨就很清楚，他刚开始就是起一念的善念，看到土地不平整把他平整，有人需要帮忙拿东西，他就拿东西。从事相当中，慢慢慢慢的积功累德，培养善根，最后遇到毗舍如来，他就点他，你的心不要老是向外攀缘，修福报当然对，但是你要解脱，你要开始回光返照，解脱是要向内观照。你要观察土地高下，是从什麽地方而来？要回光返照。所以解脱是靠智慧，慢慢回光返照，最后“啪”！整个事相的因缘破坏了，破妄显真，找到它清净本来面目，后来证得圆通，这个叫「缘修」。

智者大师说：先「缘修」再「真修」。

我们可以这样讲，修学一开始是要依止善念，一定是借因缘来培养善念，慢慢慢慢善念再回光返照，就转成正念，开始观照，观照到一段时间，真正相应以后进入无念，这时候心身空空荡荡了了分明，无有少法可得。依止无念的心，再重新出发，那时候我们讲「称性起修」。所以先从善念修起，先从善念而进入正念，由正念而进入无念，一般是这样的次第，先要有事相，才有理观。

净业学园 75讲次 讲义158面

壬三、月光观水大。

我们在修学《首愣严王三昧》，从他的一个所观境来说，它开展出有二十五个圆通的法门，如果是从它能观的智慧来说，其实只有一种法门。当我们在修「正念真如」的时候，它的智慧是什麽原则呢？

蕅益大师说：「达妄本空，知真本有」这二个原则。

刚开始你在面对生活的所缘境的时候，你第一个所要观照的智慧就是「达妄本空」。空观所破除的是一种虚妄相的执着。这虚妄相是什麽呢？包括了六根、六尘、六识。我们的六根有见闻嗅尝觉知六种相状，乃至于六尘、六识，都各有各的相状。这六个相状要产生作用，必需要根尘识的和合，比方说我的眼根要看到色尘，我才能够产生眼识，这个相状才能够如实的表现在我的心中。如果根消失了或者尘消失了，那麽这个识也就消失，所以根尘识这三个，是一个消失，其它二个就共同消失。所以这相状的产生必须要根尘识同时俱足，就是我们所说的，因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭。我们宇宙间的身心世界，所谓的根尘识，它会在我们生命里面出现，它要假借因缘和合的力量，从因缘和合而生，因缘别离而灭，那我们可以看得出来它是缘起是无自性的。

「达妄本空」是空掉相状对自性的一种执取，因为它是因缘和合才有的。比方说，我释净界的根尘识，我现在在这个地方出现，产生我的作用、我的内心的感受、我的想法，但是等到我往生以后，我现在的色身、我内心的想法、我内心的感受，就完全觅之了不可得，它只就在这一期生命当中的因缘，所出现的一个假相。当我们死亡以后，我们今生的根尘识，根本就是觅之了不可得。所以我们讲，它是来无所从，去无所至，只就在这过程当中的一个刹那、刹那生灭相续的假相。所以我们“空”是空掉这个假相的实体，它是无自性的，这叫「达妄本空」。「达妄本空」这样空观的智慧，其实跟大乘中观的思想是相同的，这是共于一般显教的大乘。

本经它身为一个「圆顿止观」，它不共的地方在哪里呢？

在第二段，所谓的「知真本有」。我们一般的空观把生命的实体的假相空掉以后，大概就所作皆办，但是本经当我们的假相空掉以后，显出一念的心性，这个时候「知真本有」。前面是一种空观的否定，「知真本有」是一种假观的肯定。你要再一次的肯定，这一念的心性当下就是「如来藏妙真如性」，当下俱足无量的功德。这一点是不共于我们一般的显教大乘，这是所谓的「知真本有」。

所以在本经当中的修学，我们要掌握二个：第一、前半段「达妄本空」，是对生命实体的一种否定，空观来否定我们对于假相的一种执取；假观是把这一念清净的本性，加以肯定，它就是我们众生本俱，诸佛所证的如来藏妙真如性，它就有所谓的「不空如来藏」，这是假观。所以我们在整个成佛之道当中，我们等于是先否定生命的实体，然后再加以肯定，一念心性就是佛性，先否定再肯定。

在本经当中，它在发明否定的部分「达妄本空」这一部分发明的比较多，「知真本有」大概就点到为止。所以「知真本有」这种不空如来藏的显发，我们称性起修，从空出假，广度众生，这一部分经论的描述在《法华经、华严经》就相对比较多。本经的重点在于「达妄本空」，这个地方大家要有所认识。

壬三、月光观水大。

月光童子他依止能观的智。我们前面说的空假中三观，以空观来破除执取，以假观来肯定佛性，以中观来加以平衡。“观”是指能观的空假中三观，“水大”是所观之境；依止空假中三观来观水大，就能够把我们虚妄的生灭心，转成不生灭的如来藏性。

古佛授观

月光童子，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我忆往昔恒河沙劫，有佛出世名为水天，教诸菩萨修习水观入三摩地。

月光童子讲到他过去修学的因缘。月光童子的意思，这菩萨的内心他特别的柔软、特别的清凉，所以叫作「月光」。这个菩萨是童贞入道，天真无邪，也叫「童子」。

「月光童子」等于是把菩萨内心的功德表达出来。

这时他从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我回忆在往昔恒河沙劫，有一尊佛出世于世间，这尊佛的名称叫水天佛；在八十八佛里面有这尊佛。这尊佛在因地他也是修学水观而成就圆通的，所以他一路走来，也就把自己修学的过程来教诸菩萨还有他的弟子，修学水观而成就大乘的三摩地。

「三摩地」小乘的三摩地它是比较偏重在禅定这一部份；大乘的三摩地它都是止中有观的，都有理观在里面，它都是在借事显理的，假借水的因缘来开显佛性，假借火的因缘来开显佛性，而不是停留在相本身的禅定而已，你看到后面就很清楚。

这个地方是把他过去的一个因缘，是因为亲近水天佛的关系，所以他也就修学水观的法门。先把这一段的因缘标出来。

观身中外

观于身中水性无夺，初从涕唾，如是穷尽津液精血，大小便利，身中旋复，水性一同；见水身中，与世界外，浮幢王刹诸香水海，等无差别。 “无夺” 是没有差别的、没有障碍的。

水观应该怎麽修？水观的观想刚开始是先观身体里面的水，再观身体以外这些世界的水，它是这样的次第。

刚开始是观内身当中的水性，水的性是湿性，湿性是没有差别的、没有障碍的。怎麽说呢？我们看我们身体里面的水，比方说鼻涕、口水(唾)，乃至于整个穷尽全身当中的津液精血，大小便利；“津”在我们口中的口水，吞下去的叫作「津」，没吞下去保持在口中的叫作「液」；“精”是在骨髓当中的水叫作「精」，在筋脉当中的叫作「血」，乃至于我们大小便利等等。这麽多的水分，在我们一生当中可以说是上下循环一再的往复。这种水在我们身中，当然有清浊的差别，比方说我们嘴巴的津液的水份，相对是比较乾净的清净相，大小便利这种就是属于污浊相。水的相状的确是有清浊的差别，但是它的湿性是完全相同的。

修学它是从差别当中，慢慢慢慢去追求它的共同点，所以你看修学人他越修学越单纯，凡夫是越学越复杂，世间人是越大越复杂，修行人他是越修行他越单纯，他在差别当中找到他无差别的体性。

他身体的水慢慢的把它统一了以后，它就扩大了。「见水身中」观察他的身体里面的水跟世界之外的水(前面是观察身体)，包括浮幢王刹诸香水海；“浮幢王刹”是《华严经》的话，比喻在大海当中显所现出来的这些国土岛屿等等。这些岛屿所依止的香水海，外在的海水跟我身体里面的，其实都是同一湿性。

他就这样子一而再，再而三的观察，这样的过程产生相对的功德。

初成末亡

我于是时出成此观，但见其水，未得无身。当为比丘，室中安禅，我有弟子窥窗观室，唯见清水徧在室中，了无所见。

描述他初步的功德

我就在亲近水天佛的那个时代成就了水观，我这水观的因地的修学是「但见其水」，我看到水的时候，我不再分别它是什麽相状，这个水是波浪的是平静的？是乾净的是污浊的？这个相状我不再分别了，我只知道水就是湿性，不管身内之水，不管身外之水同一湿性。慢慢慢慢的我就能够成就所谓的「三昧水」。我入三昧以后，就现出这种水出来，但是「未得无生」。

蒲益大师特别强调「未得亡身」，这个“身”不是指的我们这种凡夫欲界的五蕴身心，不是这个意思。他这个“身”就是说，月光童子他入了禅定以后，他以他的所谓禅定的力量显出这个水。这个“水”叫作「定果色」，定自在所生色。月光童子当初对三昧水还是有点执着，「但得我空，未证法空」，对三昧水的法还是有法碍的。所以「未得亡身」这个“身”指的是三昧水，以三昧水为身。他当时有这样的执着，这就产生一个问题

当时他是身为一个比丘身，在屋室当中安心坐禅修学水观。这时他有一个弟子，就在窗外，顺着窗口看见他室内只有一摊的清水，普徧的现在屋室当中，其他就了无所见。

这地方就是说，这个菩萨月光童子，他水观成就以后，他一入定他的身体就消失掉，就出现一滩的水。他对这个水基本上是有执着的，他的功德是这样子。

投物心痛

童稚无知，取一瓦砾投于水内，激水作声，顾盼而去。我出定后，顿觉心痛，如舍利弗遭违害鬼，我自思惟，今我已得阿罗汉道，久离病缘，云何今日忽生心痛，将无退失？

正当月光童子入三昧水的时候，这个童子他在窗口看到他的师父房间里面有一摊水，他在一种无知的状态之下；“无知”古德的解释，它有二层意思：第一、他产生疑惑，为什麽师父没有在房里面呢？我明明看到师父走进去的，怎麽没有看到师父呢？第二个无知，是为什麽屋里面会有这麽大摊水呢？他产生二种的疑惑。

他既然有疑惑，他就取一片的小瓦砾投在水当中，结果刺激水而产生声音。这时候他就确定，哦！这个水是真的水，因为他本来不知道这水是真是假，这石头一丢进去，产生一种波浪，这时候他确定这果然是水，他就左右顾盼而去。

月光童子出定以后，就感到胸口非常的疼痛，犹如舍利弗遭受违害鬼的打击一般。过去舍利弗尊者在山中打坐遇到违害鬼，违害鬼打他头部一巴掌，结果他出定以后他头部也是疼痛。他想说，我出定以后疼痛，他就思惟，我现在已经证得阿罗汉道（我们前面说过他已经成就我空真如。），而且已经远离业障的病缘。

身为阿罗汉他已经没有业障所产生突发性的病，他只有四大不调之病。

我已经没有业障之病，也不是四大不调，怎麽会突然间有这样的心痛呢？难道我退失了阿罗汉道吗？这种身心的障碍，他产生了疑惑

物除如初
尔时童子捷来我前，说如上事，我则告言：汝更见水，可即开门，入此水中除去瓦砾。童子奉教，后入定时，还复见水，瓦砾宛然，开门除去，我后出定，身质如初。

这时这童子就来到月光菩萨的面前，就如是、如是的禀报，只见到水不见到师父，而拿了一个瓦片丢入水中的整个过程跟菩萨报告。

月光童子就告诉童子说：你下一次再看到水的时候，你可以开门进入，把这水中的瓦砾把它去除。童子遵从师教，在师父入定以后，又看到三昧水现前，而这水当中的瓦砾又清楚的存在，所以童子就开门把瓦砾拿走。菩萨出定以后，身体的状况恢复原来的健康。

当然这个地方的过程可以看得出来，这菩萨三昧的法碍还是存在的。看他后来进一步的修学的突破
亡身合真
逢无量佛，如是至于山海自在通王如来，方得亡身，与十方界诸香水海，性合真空，无二无别。今于如来得童真名，预菩萨会。

月光童子他证得阿罗汉以后，他继续的用功，又遇到无量尊佛的出世，到最后遇到山海自在通王如来，这尊如来也是修习水大成就圆通的。在这尊如来教导之下，才彻底的消灭对三昧水的执取，对法执也破坏了，真实的悟入二空的真如法性。这时他就真正的通达，内在的色身之水跟外在十方诸香水海之水，它的体性当下就是如来藏妙真如性。而所谓水的差别，只就是众生个人的因缘循业发现而已。他这时候真实的体验到「观相元妄，观性元真」，相状是个人的业力显现的，但是它的体性都是如来藏妙真如性，所以「以空合空」。每一个水的体性都是毕竟空寂的，都是无二无别的，而成就了「童真之名」。「童真之名」是成就了圆教的初住，而入了大乘的菩萨之会。
前面他是阿罗汉破除我执，到了菩萨的阶位的时候连法执也破了。
结答圆通　佛问圆通，我以水性一味流通，得无生忍，圆满菩提，斯为第一。」

佛陀老人家问我圆通的法门，我依止观察内外色身的水色，它是一味流通的。“一味”的意思是他入了法性之味。观察内外之水当下就是如来藏妙真如性，是没有差别，没有障碍了，而成就了无生法忍，圆满菩提，斯为第一。」

278这段经文的意思就是说：月光童子他刚开始是成就了三昧水，证得我空，后来从水当中入法性，证得法空。
禅宗有一个公桉，我们把这公桉跟这个比较一下：

有一个老和尚，他在房间参禅，老和尚是住在寺庙一个闭关的地方。老和尚在闭关的时候，他中午都会下来吃饭，后来有几天他都没下来吃饭。方丈和尚就觉得很起怪，就派一个侍者去问：您老人家这几天都没下来吃饭。老和尚说：我这段时间功夫相应，天人送供养给我，所以我就不需要下去吃饭。

这方丈和尚他当然是学过教理，他说：这样子你心中还是有所住，你的心还是住在三界的因缘，你想想看，天人会给你应供，那表示你的心还是跟他感应。修行的老和尚一听到以后，他马上觉醒，继续用功，第二天他就乖乖下来吃饭。后来方丈和尚说：恭喜你啊！你突破了。
这地方值得我们注意：

整个月光童子的公桉，是很值得我们注意的，我们的心地法门，我们这一念心是通十法界的，你今天心里面想什麽，你的心就跟谁感应，你不断的思惟佛陀，你的心就进入佛陀的功德，就沾染佛陀的气份，「如染香人身有香气」。你一天到晚去想一些比较黑暗的东西，你就很容易跟鬼神感应，你看有些人他动不动就被鬼神干扰。其实除了你的业力以外，你的心你要注意，因为你那一念心一动，那就是十法界，往十法界看往哪里跑。

所以我们的心，要多思惟佛功德，而且我们在人生当中，记得一个观念，尽量思惟光明面，要往好的地方想。你经常想不好的东西，你经常说你会下地狱，你就很容易跟那个感应道交。

曾经有这麽一个公桉说：有一个人在黑暗当中，踩到一只蛤蟆。但是那不是一只蛤蟆，那根本就是一团东西而已，但他认为他踩到了蛤蟆，他老是觉得他会堕三恶道，结果果然触动他过去的罪业而堕落三恶道。因为你经常思惟黑暗面，你就很容易把过去的业障把它带动出来。

我们的心，「心与佛合，心于道合」，我们过去所造的业，这一部份我们没办法控制，但是你要经常作光明想，作功德想，你的心境会决定你的处境。这地方要注意，你看月光童子他不断的思惟水、水、水...，结果他的色身相就变成水，跟水相应，然后他不断的思惟真如，到最后他连水也消失，他就跟真如相应。所以你心中怎麽想，你的生命就往那个方向走，一切唯心造。
壬四、瑠璃光观风大。
能观的智也是空假中三观，所观的境是风大。
古佛示观
琉璃光法王子，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我忆往昔经恒沙劫，有佛出世名无量声，开示菩萨本觉妙明，观此世界及众生身，皆是妄缘风力所转。

“琉璃光”它是一种青色的宝物。因为这菩萨过去的福德跟智慧的招感，他身上经常放出青色的光明，犹如琉璃，内外明彻，就叫「琉璃光」。

他这时顶礼佛足，而白佛言：「我回忆往昔的过程，如恒河沙劫的时间，有一尊佛出现于世，这尊佛名为无量声：为什麽叫“无量声”呢？他因地的时候观想风大而成就圆通的，所以叫「无量声」。

这尊佛经常开示诸大菩萨跟弟子们，要好好的去观察本觉妙明之理；“本觉”是我们众生本俱的真如佛性(约体)，“妙明”指的是他的相，“妙”指的是寂静的意思。真如佛性的相是「寂而常照，照而常寂」的。

蕅益大师说：「本觉妙明」是本无动转，开显如如不动之体。我们经常生命的变化当中，你要观想在变化当中，有一个不变化的本觉妙明存在。而你的心就以这样的一种不生不灭的本觉妙明，在这个地方安住。这是一种空观的智慧。
(假观）观此世界及众生身，皆是妄缘风力所转。

世界是依报，众生是正报。在本觉妙明的清净本体当中，为什麽会有世界，会有众生产生呢？只就是一种虚妄的无明之风所动转。

我们一念的无明之风一吹，就产生了世界，产生了众生，产生业果，就是本来无一物，何处惹尘埃呢？心一动以后就尘埃出现了。这是假观。

无量声佛开示菩萨，空观来照了，本觉妙明；用假观来照了，所谓妄缘风力的因缘，而产生的九法界的世界众生的差别。
这是讲到古佛的开示。下面一段讲到琉璃光法王子依教修行的情况。
观破群动
我于尔时，观界安立，观世动时，观身动止，观心动念，诸动无二，等无差别。我时觉了此群动性，来无所从，去无所至，十方微尘颠倒众生，同一虚妄。如是乃至三千大千一世界内所有众生，如一器中贮百蚊蚋，啾啾乱鸣，于分寸中鼓发狂闹。
前面是无量声如来的开示，这以下琉璃光法王子的修学过程
我这时依教起观。怎麽观呢？
我们依教起观，菩萨的空观，一定要从假入空，你一定要有个假相才能够入空的。

他的假相有四种假相：界、世、身、心四种假相。第一个他看到整个界(界指的是空间)，整个十方界的空间；十方界的众生还有诸佛，都有他安立的空间，这个空间是怎麽回事呢？如何安立呢？哦！原来是有风大的执持，才有界的安立。

「观世动时」为什麽时间会迁流，为什麽就有过去、现在、未来，有昨天、今天、明天的差别呢？因为有风力的动转，因为我们心在动，就会产生时间的流动，无明风动就产生世界的流动。「观身动止」，我们的身体怎麽会有行住坐卧这样的流动？也是因为风力的吹动，乃至于我们这一念心也是刹那刹那的生灭，这个也是一种无明的风所推动。所观的境虽然有界世身心的四种差别，但是它的一个动态的因缘，只就是一念无明的妄动所产生的，所以从能动的因缘来说，是本无差别的。

他知道我们的身心世界是动态，界会动，世也会动(依报)，身也会动，心也会动(正报)。身心世界的动只就是我们一念无明的妄动，而带动了宇宙间的动态。

我当时在修观的时候，我就慢慢慢慢的觉悟了知，这一切身心世界流动的状态...它是怎麽回事呢？「来无所从，去无所至」。 这句话是关键
破妄相把相状给破掉，就是观察这相状，你从什麽地方来，你将往哪里而去？

我们一个最大的问题，就是相状出现的时候就住在相状，就完了！你住在相状你就被它所转，你要从相状里面跳出来，看看它的过去，看看它的未来，这个相状是从什麽地方？它来的时候从什麽地方来，它去的时候又到哪里去？乃至于整个十方世界的微尘(微尘指的是依报)，还有这些正报的颠倒众生，都是一种因缘和合的虚妄之相而已，因为它的体质都是毕竟空寂。

如是的类推，乃至整个三千大千世界所有的众生整个动态，就好像在一个容器当中储存了种种的蚊蚋；“蚊”蚊子，“蚋”小虫。蚊蚋在一个容器当中啾啾乱鸣；“啾啾”指的是小虫叫的声音。就是比喻我们众生，在一个小世界当中彼此间互相的争夺名利，产生种种的争执；这在一个小世界当中，鼓发狂闹，起惑造业受果，辗转的相续下去。

琉璃光法王子，他的观想是观想“动”，他看到世界变化，我们的身心世界也在变化；你看我们昨天跟今天就不太一样，我们今天跟明天也不太一样。那这个变化是从什麽地方而来，为什麽会变化呢？

他就观进去，最后的结论：「来无所从，去无所至，只就是一个因缘的假相」，从这个地方悟入我空法空。
这个地方的“动”，值得我们说明一下：

他说一个小器中的「蚊蚋啾啾乱鸣」。从假观的角度来说，我们凡夫的动还是有二种差别，有一种动它是有一定的轨则的，它是往善的地方动，有一种动是没有章法的；比方说：你看那科学家他作实验，他发觉动物在飞行的时候，有些动物在飞行是有章法的，牠的动态是有章法的，有些动物牠的飞行是没有章法的。他就拿一个玻璃瓶，把它的平底朝光明的地方，把开口朝黑暗的地方；里面放了二个瓶子，一个瓶子是装蜜蜂，一个瓶子是装苍蝇。蜜蜂牠飞行的动态是完全往光明面走，牠不往黑暗走，因为蜜蜂牠生来是一个有组织，牠们整个酿蜜是一个组织的团队，所以牠们在飞行的时候，一定是往光明的地方飞过去。那麼瓶底的地方朝光明，最后这个蜜蜂全部都死掉了，因为牠飞不出去，因为那瓶口的地方是朝暗。但是苍蝇不一样，苍蝇的飞行是没有章法，我们说无头苍蝇到处乱窜，这个地方不行牠就往那个地方，这个地方不行又往这个地方，欸！七弄八弄，所有苍蝇全部飞出来，苍蝇的飞行是没有章法的。

所以这个“动”，从它的假相来说，有些因缘的动它是有一定的章法在动，有些的动是没有章法的动。但是这种动都是「来无所从，去无所至」，都是众生心在动，一念无明的心在动，就产生种种的动态。

琉璃光法王子在观察宇宙人生的动态以后，他就得到这样的结论

顿证彻悟

逢佛未几，得无生忍，尔时心开，乃见东方不动佛国，为法王子，事十方佛，身心发光，洞彻无碍。

证悟的功德。前面讲他因地的功德，这个地方讲他果地的功德。

「逢佛未几」，“佛”指的是前面教他修学风大的无量声佛，他在无量声佛的座下修学一段时间以后就证得无生法忍，观察一切法本自无生，只就是一个相妄性真的道理。从无生当中他就「心开」，破除心中无明，开显自性的本觉妙明，最后往生到东方不动佛国，为法王子，将来必定继承佛位，乃至于辗转的侍奉十方诸佛。因为他整个福德智慧的招感，他的身心世界放出青色的光明，而且内外洞彻没有障碍。

这就是他得到琉璃光这个名号的由来。

结答圆通

佛问圆通，我以观察风力无依，悟菩提心，入三摩地，合十方佛传一妙心，斯为第一。」

佛陀问我圆通法门，我主要是观察风力无依；“风”是他的所观境，“无依”是他所得到的一个觉悟的真理。他是从风的动态，最后看到它的体性是没有实体的。“无依”的意思是说，这风大的流动是来无所从，去无所至，是当处出生，随处灭尽的。它只就是众生一念无明的妄动，而产生的假相。

从风的相状而悟入到真如的体性，成就了本觉之菩提真心，成就了大乘的真如三昧，相合于十方诸佛所传的微妙的心体(前面说的本觉妙明)，斯为第一。」

风大的动态，其实小乘佛法是很喜欢观动态，小乘的观法最根本的就是无常观，他就是观察生命是变化的。你看他的昨天跟今天不一样，今天跟昨天不一样，他就是观察这生灭是不断的迁流的。但是小乘的观察他是从变化当中，他悟到了「达妄本空」，他知道这五蕴身心是动态的，这色身是生老病死，内心是生住异灭，从变化当中他证得我空的真如，他就大事已办了。小乘佛法只有对生命的否定，没有肯定，他没有知真本有。

诸位在这一段你可以看看蕅益大师的注解：

蕅益大师说：大乘佛法的动，他是双向思考，他是观察，「非动而动，动即非动」。

大乘佛法在观事情是双向的，他是性相同时观察，从它的假相来说，它是「非动而动」，你不能忽略十法界的动态，你看阿弥陀佛也在动，观世音菩萨也在动，我们众生也在动啊！但这个动是不一样的，这个是循业发现。佛菩萨是往菩提心的方向动，往六波罗蜜的方向动，我们凡夫是往惑业苦的方向动。所以你也不能否定假相的动，所以「非动而动」，这是观它的假相；但「动即非动」，在动当中有一个不动的东西，清净本然，周徧法界，我空法空的真如，这就是空观的智慧。

我希望我们今天修大乘法，你要训练自己双向思考，要「达妄本空」「知真本有」，非动而动，动即非动，这就比较合乎中道。

这是讲到琉璃光观察风大而悟到中道的道理。

净业学园 76讲次

更正讲义157面

毗舍浮佛我们昨天讲是贤劫的第一尊佛，要加以更正，事实他是庄严劫的最后一尊佛，就是庄严劫的第一千尊佛。

讲义160面

壬五、虚空藏观空大。

虚空藏菩萨依止空假中三观，来观察无边的虚空，从无边的虚空当中而会事入理，证得如来藏妙真如性。

叙昔所证

虚空藏菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我与如来，定光佛所，得无边身。

“虚空藏”这个菩萨因为因地修学虚空观，以广大的虚空为所缘境，所以成就的时候能够显现广大无边的色身，所以叫「虚空藏」。

这时他即从座起，顶礼佛足，而白佛言，他说：「我与如来；“如来”指的是释迦如来。虚空藏菩萨过去跟释迦如来是共同侍奉定光佛；定光佛就是指燃灯佛，就是为释迦牟尼佛授记的那一尊佛。
　　当时虚空藏在燃灯佛所，就已经成就了无边身的功德。

这个地方的「无边身」，蕅益大师的注解是说：其实这「无边身」指的是清净法身，不是一般外道的四空定的空无边处定，所现的无边身是不一样的。外道在因地的时候观察无边的虚空，所以他色身变成虚空，显现无边虚空的色身，但是他显现的无边身是没有理观的，完全只是事修而已，没有破妄显真的效果。但是虚空藏菩萨的无边身，他是有理观的，是成就无生法忍所显现的清净法身。
　　这是讲他过去因地的修学，后面的二段就讲到他果地妙用
　　神通无碍
尔时手执四大宝珠，照明十方微尘佛刹，化成虚空，又于自心现大圆镜，内放十种微妙宝光，流灌十方尽虚空际。
　　正式说明，他第一重，果地的妙用

「尔时」他证得无边身以后，他有什麽样的功德呢？「手执四大宝珠」，“手”指的是他心中的智慧，他能够以心中的智慧来执持地水火风四大宝珠。因为他观察四大本空，犹如宝珠内外透明，这时他等于是有我空的智慧，来执持四大宝珠。

对外来说，他能够照明十方微尘的佛刹这外在世界的四大。把内在的四大，外在的四大都能够把它化成虚空。前面是我空，外面的十方微尘佛刹是法空，把内在的四大、外在的四大，一一都能化成无边的虚空，他有这种功德力。
　　于自心现大圆镜，

又能够在内心当中，显现大圆镜智，因为这时候他的身心世界四大本空，只有一种光明智慧的显现。
　　「大圆镜智」，蕅益大师说：是证得随缘不变之体的根本智。
　　内放十种微妙宝光，流灌十方尽虚空际。
　　前面的大圆镜智是根本智，这个地方是属于后得智。

蕅益大师说：他能够十种微妙宝光，他能够随众生的因缘，显现十法界的妙用，就像观世音菩萨，因以何身得度，他能够现何身而为说法，令其解脱。你欢喜看到出家相，他就现出家相；你欢喜看到在家相，他就现在家相，他能够显现十法界的种种相状。

这种宝光，流灌十方尽虚空界，他能够灌十方，而且穷尽整个十方虚空的边界，没有时空的障碍。
　　这一段正式说明，他能够转有相的四大，而变成无相的虚空，这种神通道力。
　　依正无碍
诸幢王刹，来入镜内，涉入我身，身同虚空，不相妨碍；身能善入微尘国土，广行佛事，得大随顺。
　　前面是从有相转成无相，这地方是小大没有障碍。
　　一、依报入于正报，一切入于一。一切指的是什麽呢？

「诸幢王刹」，一切诸佛所教化的世界，这麽广大的世界都能进入我的大圆镜智之内，都能够摄入我的身心当中，我的身犹如虚空，彼此不相妨碍。
　　这麽大的诸幢王刹，能够摄入我的色身当中。
　　二、正报能够入于依报，一入于一切
　　身能善入微尘国土，广行佛事，得大随顺。

我这个色身，也能够入于十方的微尘国土，广行弘法利生的佛事，成就广大自在随顺的功德。

这一段正式说明，他内在的色身跟外在的世界，能够互相摄入，这种事事无碍的境界。这二个都是指他果地的妙用。
　　圆证无生
此大神力，由我谛观四大无依，妄想生灭，虚空无二，佛国本同，于同发明，得无生忍。
　　这种大神通之力，这种事事无碍的境界，是怎麽来的呢？

都是我在因地的时候观察四大无依；他观察广大的虚空，他观察整个虚空当中的色法，地水火风，都是缘生无性当体即空，都是来无所从，去无所至，只就是我们一念心的妄想生灭而有，所谓的心生，种种的四大生起，心灭则种种的四大消灭。虚空的体性是无二无别的，乃至于一切的佛国，它们的整个体性都是相同的，在相同的虚空体性当中，而证得了无生法忍。

这个地方是说，他为什麽能够成就广大的神通？为什麽能够成就事事无碍呢？从虚空无二当中，成就无生法忍而显现出来。
　　结答圆通　佛问圆通，我以观察虚空无边入三摩地，妙力圆明，斯为第一。」

佛陀问我圆通法门，我在因地是观察虚空，观察整个四大乃至诸佛国土皆同虚空一样是无边无际的，成就了妙力圆明；四大的色法跟无边的虚空，是互含互摄的，是没有障碍的，我从这个地方成就圆通的。」

补充说明：

「四大」，279虚空藏菩萨他是从四大当中而观入虚空，最后证入法性。《般若心经》说：「色即是空」。

当然这地方我们也会说：小乘佛法也是观察色即是空，也是灭色起空？小乘的学者他在观察，他把四大之法经过无常、无我的智慧变成空以后，他就没有作用，他不能够像我们本经所说的「手执四大宝珠，照明十方微尘佛刹，化成虚空。」乃至于能够「放出十种微妙的光明，流灌十方，尽虚空界」，或者他也不能够把「整个诸幢王刹，涉入我的色身，我的色身，进入诸幢王刹」这种事事无碍境界。为什麽？因为小乘佛法的思考是单向的，他能够使令「色即是空」，但是他不能够使令「空即是色」。

我想我们在因地的智慧，你是用什麽的思考来断烦恼，会影响到你未来的果证跟妙用。比方说，你看到一个假相，这个假相可能是一个人，也可能是一个法，你非常不喜欢。你有二个选择，第一个你把他拿掉，你采取逃避的方式，那麽未来你证得空性以后，你完全没有作用，你不能有作用，你只有解脱障碍，但是你不能生起妙用。第二个选择，你看到你不喜欢的假相，你没有必要破坏它，因为这是你的业力显现，循业发现。

大乘佛法是假相保留，但是你观察它没有实体，它只就是来无所从去无所至，你没有必要拿掉它的假相；你就是把它的实体空掉之后，这个时候你能够从空出假，又能够从假入空。所以大乘佛法是在破坏的时候，是把这假相原封不动的保存下来，因为你以后还要回来。

《般若心经》的这观念很重要，「色即是空」，你从色法回到空性的时候，你是怎麽回去的，你是把这假相破坏了以后「灭色起空」，你糟糕了，你回不来了！你成就以后就只能够在寂灭的状态。

所以我们在因地的时候，你要注意你的因地会影响到你的结果。你遇到一个你不喜欢的人，不喜欢的事，你用什麽方式来转你的心，会影响你未来的果位是小乘的果位、是别教的果位、是圆教的果位，影响到你的种性。

你看同样证得空性，小乘的空是完全什麽都没有，我们讲枯掉的涅盘、枯掉，什麽都没有，没有任何的妙用。你看大乘证得空性以后，小中现大，大中现小，一为无量，无量为一，到十方世界广成佛事。

差别在哪里呢？在因地，他在观一切法空的时候，他不破坏原来的假相。这个地方是关键点，你用什麽去观世间上，久了你就产生习惯，习惯了以后你就改不过来，就变「种性」。所以我们在思考问题的时候，同样是在处理问题，但是你的过程，你的止观的方法，会影响到你未来成佛的快慢，这个地方很重要。

讲义下册161面

壬六、弥勒观识大。

弥勒菩萨他在整个整宇宙万法的观察，他观察宇宙万法，唯独是我们一念心识所变现。从这个地方去悟入如来藏妙真如性圆三谛理。

修习唯识

弥勒菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我忆往昔经微尘劫，有佛出世，名日月灯明，我从彼佛而得出家，心重世名，好游族姓。尔时世尊，教我修习唯心识定入三摩地。」

弥勒菩萨，“弥勒”这二个字，是这个菩萨的姓，叫作「慈氏」；他的名字其实叫「阿逸多」，就是无能胜，他的慈悲是没有人能够超胜的。为什麽呢？因为他过去曾经遇到大慈如来，跟大慈如来修习慈悲观，并且发愿以后成佛以后，他希望能够像大慈如来一样成就广大平等的悲心，故名「慈氏」。

(未来)他成佛之后是坐菩提树下，这菩提树它的形状像一条龙，而且这龙的中央有一朵莲花的相状。弥勒菩萨就坐在这莲花的中间而成佛，成佛以后他不像释迦牟尼佛是说法四十九年讲经三百馀会，弥勒菩萨成佛以后只有三会说法，度无量无边众生就入涅盘，所以叫「龙华三会」。

弥勒菩萨这时顶礼佛足，而白佛言：「我回忆在往昔经历了微尘劫的时间，有一尊佛出现于世，这一尊佛叫日月灯明如来，我随从彼佛而得剃发出家。出家以后，我的内心非常爱乐世俗的名闻跟利养，所以经常游走于政商的权贵之家。这时，日月灯明佛看到我有这样的烦恼障碍，教我修习唯心识观，来成就大乘的三摩地。

「唯心识观」就是说，当你遇到任何外境的时候，你都不要去管外境怎麽样，你就观想宇宙的万法其实都是你的心识所变现。宇宙万法是我们心所变现，从《唯识》的角度，它是从二个层次来说：第一、唯心所现，唯心所现指的是阿赖耶识第八识。我们现在为什麽会跟什麽人在一

起，会遇到这样的事情，那是因为我们有这样的业种子。所以从依他起性的角度，我们过去有善恶的业力，就显现了宇宙间的万法出来，这个叫「唯识所现」，在《唯识学》叫「依他起性」，这一部份我们是不能改变的，没办法改变的，这一部份叫认命。

第二、唯识所变，这就指的是第六第七，特别是第六意识。我们第六意识去观外在的人事接触的时候，你心中有我们的名言分别；“名言分别”讲白话一点是我们有我们的思考模式。我们心中有个人的好乐，比方说你特别喜欢吃榴槤，榴槤的显现它只就是一个水果。这是你过去有这种业力，所以它显现出来，这依他起性它没什麽好坏，那你认为这榴槤是很甜美的，是很好吃的，那是你自己加上去的，这就「唯识所变」，这就我们讲「遍计所执性」，这个就是唯识要破的。因为生为榴槤，它没有所谓的好坏，也没有所谓的甜美不甜美这种东西，这是你个人加上去的。不喜欢榴槤的人说这味道很臭，其实榴槤也没有所谓的臭，也是你个人的分别加上去的。所以在《唯识学》的观念，它把宇宙间分成唯识所现跟唯识所变，一切万法是我们心所变现。唯识所现这一部份不能破坏，因为他是因果的道理；但唯识所变你第六意识的分别心，这一部份是我们所要破坏的。

所以《唯识学》的空观，是空掉什麽？空掉心中的名言分别，破遍计执，《唯识学》是这个意思。

也就说，因为弥勒菩萨喜欢名闻喜欢利养，他认为这东西会给他快乐。日月灯明如来就告诉他说：名闻利养、别人对你的赞叹，这个东西是你自己把它认为是快乐的，它本身没有快乐。

智者大师说：「财、色、名三个法，我们凡夫喜欢好乐，喜欢追求，就像狗啮枯骨。」一个很乾燥的骨头没有味道，这个饥饿的狗去咬乾燥的骨头，一直咬、一直咬，咬到最后把嘴唇咬破了，咬破以后就流血，就吃到自己的血，就觉得，哦！这个骨头很甜美，其实你吃到的是你自己的血。也就是说这世间的五欲，本身没有快乐可言，它不像三宝，佛、法、僧三宝，是真实的功德。你看我们的心跟佛号接触，我们会产生法喜，这不是我们妄想，而是本来就会产生功德。因为三宝本身就是一种功德相，但是五欲不是功德相，它之所以会让我们产生快乐，是我们自己的妄想所捏造出来的，我们认为这很快乐，所以我们是我们自己的妄想来带动自己的快乐，这就是遍计所执性。

日月灯明佛的意思，你追求世俗的名闻利养，你认为这个是安乐的，其实是你自己的妄想颠倒捏造出来，它本身不是一个功德相。日月灯明佛就教他修唯心识观，对治这一部份的障碍。这是他过去的因缘。

修久定成

历劫已来，以此三昧事恒沙佛，求世名心，歇灭无有。至然灯佛出现于世，我乃得成无上妙圆识心三昧。

他经过多生多劫的修学唯心识观，以此三昧来侍奉恒河沙的诸佛。(他的修行不简单，他要经过很长、很长时间的历练，要把文字的智慧转成你心中的智慧，那真的是要靠很多很多的历练。)慢慢的，他的整个三昧的观照力转深，内心当中对于世俗名闻利养的追求，就慢慢慢慢的消灭，就不存在了。

这地方的「唯心识观」就是观察宇宙的万法，其实是我们一念的心所变现出来，阿赖耶识的种子变现的，是如梦如幻的。从如梦如幻的观察当中，来破坏我们的遍计执。这地方是「离遍计执」。

至然灯佛出现于世，我乃得成无上妙圆识心三昧。

至然灯佛出现于世的时候，我再进一步的观察，远离遍计执以后，我们这一念明了的心，这「依他起的心」也不可得，这一念心当下就是如来藏妙真如性。这地方是「远离依他起」。

「依他起」这一部分到后面再说明，总而言之，我们要悟入「圆成实性」，是先远离遍计执，先破坏我们第六意识的名言分别，再远离第八识的依他起，二个过程。

圆证唯识

乃至尽空如来国土，净秽有无，皆是我心变化所现。世尊！我了如是唯心识故，识性流出无量如来，今得授记，次补佛处。

说明他所成就的功德妙用

乃至于穷尽虚空十方的如来(正报)，乃至于整个依报的国土，十方中的依正二报，有净秽跟有无二种的差别；“净”指的是四圣法界的因果，“秽”是六凡法界的因果。这整个净秽的因果，从因缘上的假相是有，从依他起的假相是有它的假相的，但是从他的自性来说，是毕竟空的，从遍计执来说是毕竟空的。我们认为它是一种真实有，有自性这样的执取是毕竟空的，所以是因缘有，但自性是空。，所以叫「遍计本空，依他如幻」。

总而言之，这整个十法界的依正二报，染净因果，都是我一念心之所变现。我们个人可以说是循业发现。我已经如实了知「唯心识故」。

“唯心识故”是指的前面的十法界的因果，都是我一念心所变现。这个地方证得「唯识相」。

识性流出无量如来

我远离了依他起，远离了遍计执以后，所成就的圆成实性；这一念清净的真如本性，流出无量无边如来的功德。这个地方证得「唯识性」。
　　我们的次第是先证得「唯识性」，再能够证得「唯识相」。
　　现在蒙释迦如来的授记，候补贤劫的第五尊佛。
　　这个地方是说明他的功德之相。
　　结答圆通
佛问圆通，我以谛观十方唯识，识心圆明，入圆成实，远离依他及徧计执，得无生忍，斯为第一。」

现在佛陀问我圆通法门，我已如实的观察十方唯识；“十方唯识”以空观来破徧计执，远离依他起证得「唯识性」，然后再从空出假，观察十法界的因果，个个循业发现，再证得「唯识相」。识心圆明，这一念心识的本性，当下是圆满光明，跟十方诸佛无二无别，而悟入了二空的真如之理。
　　这当中包括远离了依他起也远离了徧计执，来成就无生法忍，斯为第一。」

280「唯心识观」是先远离对外境的执取，远离遍计执，我们讲「遍计本空，思诸法如梦」，其实外境没有好坏，好坏都是我们自己内心安立出来的。

破遍计执，它是视诸法如梦，诸法如梦破后，就显现到一种第八识的阿赖耶识现前来观心性无生，再破最后的依他起性，最后悟入圆成实性。

「唯心识观」在整个大乘的修学是运用很广、很广，而且非常好用。因为我们前面说的根尘识相当复杂，而这「唯心识观」观四大就是说，你不管遇到什麽事，你不要管外境怎麽样，你就观想这外境是你一念心所变现的，是你的业力所变现的，它没有好坏，没有长短，没有方圆的差别，它只是一个因缘的假相。

在美国有一个大学教授，有一天他要去做一个演讲，他这演讲的主题就说：「我们身为一个人跟外在世界的相互关系」。人活在这世界当中，人跟这个世界的互动是什麽关系？

这大学教授在准备这些资料的时候，他那五岁的小孩就在那边跑来跑去在那边吵闹，他实在是受不了，就随手在旁边拿一本过期的杂志，就翻了几页，看到一个世界地图，他就把这世界地图把它撕一撕，就拿给这孩子，说：如果你能够把这地图重新组合起来，我给你五块美金。这小孩子没有看过地图，他想说让他至少二三个小时不会吵。他把他交给这小孩以后，这大学教授继续看，继续找资料。

结果没有多久，这小孩子就把这地图完全黏好了，黏好以后就跟他爸爸说：我把它黏好了。他说：怎麽可能，一看，哎哟！完全正确，这世界地图黏得非常正确！他爸爸说：你怎麽做到的？这小孩子说：很简单啊！这地图看不懂，但是这杂志的后面有一个人的相状，人的相状我很清楚，我就把这个人的头、身体、脚、四肢，我就照后面这身体把它黏起来，后面的地图就出来了。这时这大学哲学教授得到启示，他知道整个纲要，原来人跟世界的互动，你人的心，你把它调正确了，外在的世界就正确。

这「唯心识观」的道理就是这样，就是说你不要管外境怎麽样，你心正这一切法就正。它的方向是很清楚的，掌握你的心，你就掌握整个外境，你的心境会决定你的处境。
　　这是弥勒菩萨观四大。
　　壬七、势至观根大

这个根大跟前面的根大是不太一样，前面的根大是各别的观六根，这地方是拢总的观六根，等于是「都摄六根」，这是总相的观法。
　　佛教念佛
大势至法王子，与其同伦五十二菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我忆往昔恒河沙劫，有佛出世，名无量光，十二如来相继一劫，其最后佛，名超日月光，彼佛教我念佛三昧。

这个法门的当机众，是大势至法王子。“大势至”的意思，这位菩萨有广大的威德力，他一举手一投足，就能震动三千大千世界，乃至于一切的魔王宫殿，所以叫「大势至」。

大势至法王子，这时与其同伦，同伦就是同类。他们在因地都是共同依止念佛法门，而成就无生法忍，这当中有五十二个阶位的菩萨；这五十二不是数目，是阶位，是包括了乾慧地、十信、十住、十行、十回向、十地跟等觉。这麽多位的菩萨即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我们回忆在往昔的恒河沙劫的时间当中，有一尊佛出世，叫无量光佛，从无量光佛乃至于超日月光佛，在这一劫当中，总共有十二位的如来相继的出世，而对我影响最大的就是最后一尊，超日月光如来。因为这一尊佛告诉我一个非常重要的修学法门，教我修学念佛三昧。
　　「念佛三昧」我们先搞清楚了，你后面就知道它的内涵。
　　解释「念佛三昧」的内涵：

这当中有二层意思：第一、约着所观境来说，他的所观境有四种，观想、观相、持名跟实相。「观想」是靠第六意识的想像，想像佛菩萨的依正庄严；「观相」是你必须有一个相，放在眼前来观察；「持名」以名号为所缘境；「实相念佛」他的所观境，他是以真如实相。在本经当中所谓的「念佛三昧」，是偏重于前面三个：观想、观相还有持名。观想、观相本经叫作「忆

佛」，忆念佛依正的功德；持名，本经里面叫「念佛」。这是约着它的所观境来作区分。
　　第二、「念佛三昧」约着它能观的智慧，蕅益大师把它区分成三种：

1、唯念自佛，你在念佛的时候，你不管是忆佛、念佛，你的内心当中是回光返照，正念真如。你看有些人他念佛的时候，他念一句佛号，他的重点不是佛号，他的重点是在观察，念佛者是谁？说：我为什麽能够念佛呢？那个能念的心在哪里？它从什麽地方而来？所以这个地方如果是唯念自佛的话，是通于其他二十四个圆通，完全相同。

2、唯念他佛。你在忆佛、念佛的时候，你是完全忆念十万亿佛土外的阿弥陀佛的依正功德，这就有点像我们讲的心外求法，这讲事修，唯念他佛。

3、自他俱念。有理有事，了达心佛众生三无差别，从自他不二当中来念佛，我能念的心跟所念的佛，体性是无差别的。阿弥陀佛是存在我的心中，我也存在阿弥陀佛的心中，从自他不二当中来带动「佛号」。我们常说：「托彼名号，显我自性。」十万忆佛土其实不离开我一念心性。不离开我的心性，为什麽要念佛呢？我要假借佛号把它带出来，要假借佛号把它显现出来，这就是「自他俱念」。

这叫「彼佛教我佛三昧」，这地方就是有这麽多的差别，有他约着所观境，有他约着能观的智，来作一个区分。这二段若清楚了，后面我们讲到正文就容易清楚。

念佛圆通章跟其他二十五个圆通是不太一样的，它是一种他力法门，其他二十四圆通偏重在自力法门。
　　净业学园 77讲次161面

281在这二十五个圆通当中，在末法时代最为契理契机的，也可以说是最有代表性的，就是这最后的二个法门，一个是念佛圆通，一个是耳根圆通。

这二个法门同义的地方，从相同的地方来说，这二个法们都是在引导我们，恢复到我们众生本俱、诸佛所证的现前一心性，这一点是相同的。但不同点就是这二个法门，下手的方便是不同的，念佛法门它是一个他力加被的法门，他整个修行的过程当中，他的所观境是佛的功德；比方说我们念佛或者是忆佛，整个所观境都是佛的功德，所以它的重点在所观境。但是耳根圆通是不一样的，它的所观境在于能闻的耳根；我们听到一个声音，我们这个时候回光返照，能闻的是谁？是谁在听这个声音？

念佛法门它的重点比较偏重在事修这一部份，耳根圆通它比较重视在理观这一部份。这二个有事修跟理观的偏重，但是永明延寿大师讲「禅净双修」的时候，他认为这二个是可以相辅相成的。

我们透过佛号的事修，能够成就感应道交，但是感应道交它必须在临终的正念的基础之下。所以耳根圆通的理观，它能够使令我们不随妄转，回光返照，正念真如，不随妄转。所以理观能帮助我们远离妄想，事修可以使令我们忆佛、念佛，现前当来必定见佛，能够感应道交。

我们可以这样讲，你要能够保持正念才能够感应道交，佛菩萨的感应不能建立在一个散乱的颠倒的心，是不可以的。所以说这二个法门在临终实际的操作当中，以禅观来破除妄想，以忆佛念佛来成就感应道交，这二个是有它的相辅相成之功。这大家可以从后面的内涵慢慢的体会……
　　势至观根大

这一科他的能观的智是六根，所观境是佛的功德。蕅益大师说，这一科等于是以第六意识夹带六根，都摄六根来忆念佛的功德；以第六意识来夹带六根，来念念来忆念佛的功德，依此这样来悟入圆通法门。
　　感应道交　譬如有人，一专为忆，一人专忘，如是二人，若逢不逢，或见非见。

二人相忆，二忆念深，如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。十方如来怜念众生，如母忆子，若子逃逝，虽忆何为？
　　子若忆母如母忆时，母子历生不相违远。

身为一个他力的法门，佛力加被的法门，这当中当然感应道交就非常重要了。感应道交的整个道理，佛陀在这当中分成二段，第一段先讲譬喻，第二段再讲合法。

（譬喻）譬如有某甲跟某乙二个人，这二个人他们之间的互动，某甲是经常的忆念某乙，但是某乙已经把某甲给忘掉了，他心中已经没有某乙的存在了，他在想其他的事情。某家跟某乙这二个人当中，在未来的生命会是一个什麽样的状态呢？是「若逢不逢，或见非见。」也就说，他们二个即使是生长在同一个国家，在同一个地方出世，但是也不能产生彼此互动的作用，乃至于彼此都互相能够见面，也都是视若无睹当面错过。

这意思就是说：人跟人的互动，单方面的忆念是不能产生作用的，一定是我忆念你，你也忆念我。这二个才能产生一定的感应。
　　二人相忆，二忆念深，如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。

假设某甲跟某乙二个人，偶尔会彼此相互忆念，乃至于时间久了以后，二个人因缘比较深了，「二忆念深」，从偶尔的忆念变成经常性的忆念，经常性的某甲忆念某乙，某乙也忆念某甲，这二个人在未来生命当中，「从生至生」，从一生乃至于多生，就等同于身形跟影子一样，彼此就不再分离了。

所以我们在整个生命当中，二个生命体要相逢，我们讲相逢就是有缘。那这因缘是从哪里来的呢？就是我们过去生彼此互相的忆念，二个人在生命当中会产生一定的作用，会做成母子，会做成朋友、兄弟...等等，那表示过去生有很深的互相的忆念，才能够有这样感应的力量，才能够彼此的相逢。

这个道理是通十法界的，包括众生跟众生之间的相逢，也包括佛陀跟众生之间的彼此的相逢。以下合法

(合法) 十方如来怜念众生，如母忆子，若子逃逝，虽忆何为？
子若忆母如母忆时，母子历生不相违远。

在十方如来一念涅盘清净的心中，佛陀的心情是怎麽样呢？是「怜念众生」，经常去愍念一切的凡夫众生。那种情况，就像是母亲来忆念儿子一样的至诚恳切。但是这当中有一个问题，身为儿子，如果一心一意的想要离家出走，而忘失了母亲的存在，母亲单面的忆念是不能产生作用的。也就是说，母亲一直去思念儿子，儿子去攀缘其他的外境，那他们二个就没有再相逢的机会了。

反过来，作为儿子，如果经常的去忆念母亲，就像母亲忆念儿子一样的至诚恳切，那麽这母子在未来的生命当可以说是，生生世世经常的相逢在一起，而不相分离。

这一段等于是说明，众生跟佛之间二个生命体的相互的作用。我们从现实的角度来观察一个现象，你看我们打一个佛七，二百、三百个人同样念那一句「佛号」，但是这「佛号」对每一个众生产生的救拔力是不同。你看打一个佛七，有些人没什麽感觉，好像没打一样，有些人他打完佛七以后，业障消除法喜充满。这句「佛号」在他身心当中，清珠投于浊水，浊水不得不清，佛号投于乱心，乱心不得不佛
，这句佛号，无量光无量寿在生命当中产生强大的加持力。我们讲事出必有因，为什麽会有这种差别呢？同样一句佛号散布在百千万人的心中，会有不同的效果呢？这地方就说明了，问题不在佛陀这一部份，因为佛陀是平等心忆念一切众生，问题在于我用什麽心态来念佛？我们讲心态决定状态，你用怎麽样的心情来忆念这佛号，这时佛号对你的加持就产生一定相应的力量。

这个地方也说出一个道理，就是佛陀不能主动的救拔我们，这观念很重要，感应道交不是单方面的。你看这个钟，你把它做得很好，里面有黄金，有白银、有铜，但是这个钟它自己不能响，再好的钟具都不能响。你轻轻的撞它，它就出现小的声音，你要大力的撞它，就出现大的声音。这地方就说明了佛陀的救拔力，是完全看众生的心态，而产生不同的加持。

这一段是说明感应道交，整个决定权在我们众生的心态，以心力来带动佛力。
当我们跟佛产生感应以后，这有什麽样的好处呢？
功德利益　若众生心忆佛念佛，现前当来必定见佛。
去佛不远，不假方便，自得心开，如染香人，身有香气，此则名曰香光庄严。

前面是讲念佛的因地，我们想尽一切办法来跟佛陀感应道交。这以下说明感应道交以后的功德利。

假若众生的心能够依止忆佛(观想)，观想阿弥陀佛的依正二报的广大功德；这一部分当然包括了信心也包括了愿力，都在忆佛里面(念佛偏重在持名)。这种有什麽好处呢？在现前，在当下的今生，有些人在念佛当中，当下的确是看到阿弥陀佛；或者当来，就是临命终的时候能够见到佛陀。

见到佛陀有什麽好处呢？
去佛不远，不假方便，自得心开

我们见到佛陀以后，我们就能跟佛陀的功德，彼此互相的接触，而不相远离。所以我们在佛的无量光、无量寿的加持之下，就不必假借其他的方便，就能够证得无生法忍。「心开」就是破无明证法身。

讲一个譬喻：如染香人，身有香气

我们的身体是没有香气的，但是我们的身体在大殿当中，经常跟香接触，时间久了，我们身体也能够沾染香气。也就是说，我们众生在五蕴身当中，是没有无量光无量寿的功德，但是佛号是总持弥陀的万德庄严，我们的心经常去跟佛号接触，使令这佛号，一句弥陀念、诵、听，在我们的身口意不断的运转，慢慢慢慢的在我们的身口意当中，也能够沾染佛的功德。正如印光大师说的：「即众生心，投大觉海。」以凡夫的这一念心，进入弥陀的功德海，这种情况就好像「香光庄严」，以佛陀的香气，以佛陀的光明，来成就我们自己的庄严，把佛的功德，转成我们自己的功德。

大乘法门它的修习是二个不同：第一个是你自己修功德，我们自己心中产生菩提心，修习六波

罗蜜，布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，以六波罗蜜来自我庄严，所有的庄严都是你自己要创造的。第二个是佛陀已经创造一个庄严，那你怎麼能够转他为自？说：我自己创造不是庄严，但是我想办法把佛的庄严把它转成自己的庄严；我们自己不能发光，我们自己没有香气，但是我们经常接触光明、接触香气，我们能够沾染香光的庄严，这就是念佛法门的特色。

就是阿弥陀佛创造了四十八愿，在宇宙当中已经存在的东西，但是你怎麼去跟他接触、怎麼去启动他的力量，转成你身心世界的一种功德？
　　这个地方就是我们说的感应以后的力量，有四十八种的加持力。
　　自行化他　我本因地，以念佛心入无生忍，今于此界，摄念佛人归于净土。
　　大势至菩萨把自己的修学过程，跟他的利他的方便做一个说明…
　　这地方有二段，第一段先讲势至菩萨自修的功德

我凡夫位的时候，我是怎麼成就呢？我就是靠忆佛念佛，而悟入无生法忍。大势至菩萨还是靠他力法门，但是他本身的悟入无生法忍，他是在一个娑婆世界的秽土成就的，但是到了末法的娑婆世界，我是摄受念佛之人归于佛的净土。

古德说：「以念佛心入悟生忍」，这个是摄受利根人，他的理观强，他可以在今生当中直接悟无生法忍。「摄念佛人归于净土」，是摄受我们末法时代的钝根菩萨，业障深重，智慧浅薄，所以我们偏重在事修，而事修的人就必须要往生净土而成就三不退，有这二种差别。你看有很多念佛人今生成就的，慧远大师他今生就成就了，一生当中三次见到弥陀，都是徧满虚空。我们一般人当然就是带业往生，我们念佛追求的目标就是归于净土，我们是到净土以后再成就无生法忍。这地方有理观跟事修的差别。
　　结答圆通　佛问圆通，我无选择，都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一。」

282佛陀问我悟入圆通的法门，我没有其他更好的选择，我最好的选择就是都摄六根，净念相继。以一念忆佛念佛的心来统摄六根，使令我们的正念能够念念的相续下去。
　　要按印光大师的说法是：「一句佛号，都摄六根，也是一句佛号，来净念相继」。
　　依止这样的一种念佛法门，在整个成就三摩地的过程当中，是最为殊胜的。」

我想我们一般人念佛的重点，应该都不是成就无生法忍，在末法时代，大概就成就往生多。当然这往生，重点就是要感应道交，你临命终的时候，你必须把你这一念心跟佛的心，你要能够念念的感应道交。感应道交的关键在哪里呢？

天亲菩萨提出四个字，天亲菩萨在往生论上说：一个人念佛能够成就，偏重在「一心归命」。

「一心归命」其实开展出来就是「信愿行」三资粮。「信愿行」三资粮，它的整个修行的主要根据，其实来自于弥陀的本愿，特别是第十八愿。所谓的十念必生：「设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉，唯除五逆，诽谤正法。」
　　这个地方的关键在「至心信乐，欲生我国，乃至十念」，信愿行三资粮。

善导大师很强调「至心信乐」。善导大师在诠释《净土宗》的成败关键，他强调信心，以“信”来统摄三资粮。当然也不是说“愿”不重要，不是说“行”不重要。善导大师认为“信”是最重要。他讲出一个观念说：念佛人什麼叫做有信心呢？你念佛的时候，你念念之间「顺从本愿」，你不能有自己的想法。

你说：我念佛，我是业障凡夫，我可不可以往生？你还在打妄想，你没有顺从本愿，你没有信心。

以善导大师的标准，念佛人佛号提起来的时候，你就没有自己的想法，你整个就是进入弥陀的功德，你不能有任何讲话的馀地。

说：我业障深重，我善根不够。这个表示你心中还在抗拒「本愿」，就是你抗拒本愿，你还有你的想法。

所以善导大师诠释往生的关键的时候，他就是你念佛的时候，关键不在你这人是不是业障深重，只要你心中提起来的时候，你整个心是整个靠在佛的功德上，你心中没有任何想法，就是把自己空掉，心中只有『佛』，这个就是「顺从本愿」，
　　善导大师解释是信心是这样讲。

蕅益大师在解释三资粮的时候，我们看《弥陀要解》，他是比较偏重在「欲生我国」，他认为发愿是最重要的，你要如实的、经常的去观想极乐世界的依报正报的庄严，去观想娑婆世界的过失，然后使令你厌离娑婆，欣求极乐。

善导大师他比较偏重在对佛的皈依，佛本愿的皈依；蕅益大师比较偏重在对净土的好乐，产生厌离。当然这二个各有各的传承，诸位在实际操作当中，这二个当然都有它的好处。总而言之，我们从往生的角度，其实从历代祖师的开示，这念佛还不是关键，你念佛念得多念得少，跟往生并没有很直接的关系，这是决定你的品位。你能不能够往生，是对阿弥陀佛的信心跟往生净土的愿力，这二个是关键，这二个是一个主导性。

念佛法门它的重点在感应道交，你不管用什麼方法，你的心要能够跟弥陀的心，要能够「能念所念性空寂，感应道交难思议。」这个关键在于你对阿弥陀佛的信心，对净土的愿望而建立起来的，所以我们这法门被古德判作「他力门，果地教」。

净界法师：楞严经十卷（十三）

辛五、观耳根

本经当中最重要的一个正宗。因为耳根圆通，它正式的加被本经当机阿难尊者，他多生多劫都是以多闻听闻佛法。佛陀说：你多生多劫听闻佛法，都是向外攀缘，不如你一日夜当中来返闻闻自性。就是你听闻佛法，是谁在听闻？你应该从听闻佛法中产生回光返照。

这个地方，佛陀等于是加被当机众，使令他能够就路还家，所以就把它放在最后面，而且是整个修学的过程详细的加以开展，加以说明。

(分二：壬一、叙悟缘起。壬二、牒证结答)

壬一、叙悟缘起

教化主观世音菩萨，叙述自己开悟真如本性的整个因缘。

（癸一、值佛禀教。癸二、依教修证。癸三、由证起用）

癸一、值佛禀教　遇到了古佛而禀授教法

尔时观世音菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「世尊！忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛出现于世，名观世音。我于彼佛发菩提心，彼佛教我从闻思修入三摩地。

耳根圆通的主要的修学者，就是观世音菩萨。『观世音菩萨』名号的由来，所有的菩萨都是以功德安立名称，他有这种功德，所以他有这种名称。

那麼这菩萨的安立是怎麼回事呢？

有二层意思：第一、从菩萨因地的修证来说：因为菩萨在因地的时候是观察音声，而产生反闻闻自性。菩萨在听闻音声的时候，他不随外在的音声而转，而回光返照，他去观察能闻是谁，从这个地方而悟入了整个圆通，从音声悟入圆通，所以叫「观世音」。

第二、从他果地的功德来说：观世音菩萨成就以后，你看：「十方众生受诸苦恼，一心称念观世音菩萨；观世音菩萨观其音声令其解脱。」他是寻声救苦。他果地上的妙用也是寻着众生的音声，来救拔众生的痛苦，所以他叫做『观世音』。这地方有因果二层的意思。

这时，观世音菩萨就从座位升起来，顶礼佛足，而白佛言：「世尊！我自己回忆在往昔犹如恒河沙劫的时间当中，有一尊佛出现于世，这一尊佛叫做『观音如来(观音古佛)』。我在彼佛的地方，发了菩提心，从那个地方受了菩萨戒，立下了四弘誓愿。彼观世音佛教我闻思修，而成就大乘的三摩地。

观世音菩萨在刚开始发了菩提心，修学大乘法门的时候，他的老师教他的修学就是三个次第：「闻、思、修」。

这地方从古德的注解来看，跟我们一般的闻思修不太一样。我们解释：

他的「闻慧」，是听闻法音觉悟自性。我们刚开始是从文字的般若，听闻法音，从佛陀、善知识的音声当中，而回光返照，念念照常理。我们开始知道，我们虽然是活在根尘识的生灭因缘，但是这个都不是我们的本来面目。我们最初的本来面目是一种清净本然，周徧法界的真如本性。这时候你能够了解到众生本俱的一念心性，这个叫做「闻慧」，能够产生这样信解。

「思慧」，就是你开始遇境逢缘，回光返照，正念真如，能够产生返闻闻自性的观照。我们在日常生活当中，我们遇到所缘境的时候，开始去回光返照，能闻的是谁？是谁在听声音？这时候你产生观照力，这个就是「思慧」。

念念之中，旋根脱尘，息灭烦恼，开显自性，这个就是「修慧」。修慧要有一点禅定的力量，要有破恶的功能，破除烦恼，开显自性，要有一点禅定的力量。

当然我们从临命终的角度来说，其实你的「思慧」成就就可以了，不一定要成就禅定，你的观照力现前。印光大师的观念他是说：念佛人，我们不一定要断烦恼。但是你要做到什麼？最基本的要求：「心常觉照，不随妄转」。这是一个往生很重要、很重要的地方。我们临命终一定会生起妄想，因为妄想它不管你临命终或是平常的，它平常就打习惯了，所以临命终的时候，你妄想一定会现前。我们是断不了它的，重点你要能够不随它而转，这个是基本要求。要能不随它而转，那你就是要观照力现前，「心常觉照」。觉照什麼呢？觉照我们的”何期自性，本自清净”。观想我们自己本来是没有妄想的，怎麼会有妄想呢？那是种虚妄的一念的妄动而有。回光返照，正念真如，对临终正念是有帮助的，我们不要求修慧，但起码要求思慧。

这一段等于是观世音菩萨，把他过去在修学的过程，闻所成慧、思所成慧、修所成慧，而成就大乘的三摩地，来做一个说明。

他是怎麼修「闻思修」的呢？这以下加以详细的解释，前面只是一个略说。

癸二、依教修证

依止观音古佛所教授的闻思修的法门，实际的去修证。

(分二：子一、总叙圆修。子二、别明破阴)

子一、总叙圆修　拢总的叙述，闻思修的整个圆修的方法。
初于闻中，入流亡所。

(总标)这地方历代的古德有不同的说法，我们以下根据蔼益大师的，讲得比较清楚，而且解释得比较适当。

「初于闻中」是什麽意思呢？是标出了所观之境，也就是标出了我们整个闻思修的一个修行的下手处。“初”，最初。我们刚开始修行，虽然我们的目标--真如本性是无相的，但是我们一开始是先从有相而入于无相。所以你刚开始要依止一个有相的因缘，借假修真，先假借一个假相。闻思修的假借是在这个「闻」。你刚开始的所观境就是在一种听闻的功能；听闻的功能就是在胜义耳根当中那个“心法”，叫做「闻」。这地方标出整个耳根圆通的所观境，就是你日常生活当中，经常去注意你那听闻的功能。

「入流亡所」入流亡所，这个“入”就是能观的智慧，我们回光返照那能闻之性。比方说，我们现在听到鸟叫声，我们一般人的想法就是去注意鸟的声音，好听不好听、大小声，这个就循着声相而加以分别，那这个就是流转门。我们听到鸟叫声的时候要回光返照：是谁在听，听闻是谁？我们不向外攀缘声尘，而回光返照，返闻闻自性，往「闻」的功能里面去回光、去返照，这时叫做「入」。
蔼益大师说：我们听到声音向外攀缘叫做「外」，那你回光返照就是「入」。
进入到哪里呢？进入到「流」，真如法性之流。这地方是指所显的真理。

说：你观照智慧到底目标是哪里呢？远离生灭的相状，而要入于我空、法空相应的真如法性之流。

入于法性之流有什麽好处呢？「亡所」。这是说明它所对治的烦恼。“亡”的意思就是破除，破除这个「所」；“所”就是耳根当中，五蕴所引生的六种结根（六根当中每一个根都有六结，动、静、根、觉、空、灭）。当我们在注意耳根的闻的时候，慢慢慢慢，念念的回光返照，慢慢的进入到真如法性，慢慢脱离耳根当中的动、静、根、觉、空、灭，六种结的障碍，慢慢一一的破除。
这一段等于是拢总的说明耳根修学的相貌。

蔼益大师在解释这一段的时候，他最后讲出一个观念说：这句话最重要在「入」这一个字，「入」这个字是整个修学的核心，就在这个「入」字。这「入」字正如《禅宗》所谓的「念佛是谁？」它就是一种回光返照的力量。
「入」这一个字，到底是什麽意思呢？

蔼益大师说：什麽叫做「入」呢？就是我们听到声音的时候，「但闻而已」，听到而已。“听到而已”这句话什麽意思呢？我们讲六根攀缘六尘产生六识，“但闻”就是停留在“闻”这个地方不要动。

你向外不要攀缘声尘，向内不要去攀缘能分别的耳识；向外不攀缘尘境，向内不攀缘分别的识，就停留在“闻”，但闻而已，这叫做「入」。向外脱离六尘，向内脱离六识，那这个“根”就自然慢慢昇华到一念心性，这就是「但闻而已」。

「入」这个字，其实开出来就有前面五种的次第，后面的破除五蕴，它的功夫就在「入」这个字，只是约着浅深，安立了五种次第，这个关键就在这个「入」。
子二、别明破阴　个别的说明破除五蕴的相貌
(分五：丑一、圆破色阴超劫浊。丑二、圆破受蕴超见浊。丑三、圆破想阴超烦
恼浊。丑四、圆破行阴超众生浊 。丑五、圆破识阴超命浊)
丑一、圆破色阴超劫浊。
色阴就是我们的执碍，有执碍的的部分就是色阴，超越劫浊。
所入既寂，动静二相了然不生。

「所入」，当我们耳根的根，面对声尘的时候产生的一种执取，对声尘的执取就是「所入」，就是我们所对治的烦恼。你念念的回光返照，正念真如的功夫生起的时候，慢慢慢慢就把耳根攀缘声尘执取，慢慢慢慢「既寂」，“寂”就是慢慢的寂灭下来，把它消灭掉叫「寂」。所入既寂，有什麽功德呢？「动静二相了然不生。」
它所破坏的有二种结，一个动结，一个静结

说明：我们刚开始第一个结，最粗的就是“动”，有声音的叫「动」，没有声音叫做「静」。我们一开始会去攀缘动态的声音，慢慢慢慢的你开始回光返照，注意那个「闻」的功能，能闻是谁，安住在这个「闻」就好。这时动态的声音对你已经不能产生干扰，我们可以说你脱离了动结。但是动结一脱离以后，静结马上现前。因为这六个结是一个消失，另外一个马上现前，这时候静结现前，就是那个没有声音的相状现前。

当然这“动静”二相都是同时存在，你看我们现在可以听到二种声音，一个是有声音，一个是没有声音，没有声音也是一种声音，只是我们平常感觉不出来。但有声音的相状被你脱离了以后，那无声的相状现前，我们还是对外产生执着。这时候在「入」的功夫，回光返照，再把那个没有声音的执着也消灭掉。

它是怎麽消灭的呢？「了然不生」，你一方面清清楚楚的了解它的存在，一方面我观察它是缘起性空，它本是无生。

我想我们在修大乘法，我前面说过很多次，大乘佛法的空观，它是即空、即假、即中，从假入空。它是在一种不破坏假相的角度之下修空观，这叫「了然」；“了然”就是你不一定要把这声音拿掉，你就在有声音当中当下就能够观察它，它是因缘生，缘起无自性，它生它的，你那明了的心本自无生，叫「了然不生」，了了分明，但是当下就是无生。
这地方是说明他当时的观照是这样子的。
净业学园 78讲次 讲义163面
丑一、圆破色阴超劫浊。

在整个五阴的对治当中，第一个所要对治的，最粗重的就是色阴，色阴所引生的根结就是「动、静」二种的结相。当我们开始在「闻」的功能当中，我们不再攀缘外在的声音，也不再攀缘内心产生耳识的分别，只是停留在「闻」当下的功能。慢慢慢慢的就把动静二种根结相状给消灭了，叫「动静二相，了然不生」。

这一段，蕅益大师他提出二个总结：第一、他说这一段叫做「圆破色阴」。“圆”是什麽意思呢？简单的讲就是，一破一切破。虽然我们刚开始是在耳根破除了动静二相，了然不生，但是同时在眼根当中的明暗二相，也是了然不生，在鼻根当中的通塞二相，乃至于舌根的甜澹二相、声根的离合二相、乃至于意根的生灭二相，都是了然不生。『圆通法门』因为它是直接的回归我们的一念心性，所以它的特色就是：一根既返源，六根成解脱。你不必耳根破了以后再来对治眼根，不必的！因为它整个心性是通于六根的，这叫「圆破色阴」。

其次解释「了然不生」，“不生”这二个字，蕅益大师有很特殊的解释。他说什麽叫“不生”？一切法是本自不生，只就一念的虚妄分别而有，并不是除去了外境方名“无生”。一切法它本来就没有实体，因缘生因缘灭，它本来就没有实体，它只就是一个假相，所以你根本就不必去破坏它的假相，你只要能够不随妄转
(这地方很重要)，你不随它转，它自然消失掉，它自然消失掉你根本就不需要破坏它，因为它没有实体的东西，一切法本来就不生，只是我们的分别心而产生的，你只要把分别心消灭了，这个假相就自然消失掉了。
这道理懂了之后，你就知道怎麽去修行了。这地方是把这一段的观念做一个总结。
丑二、圆破受蕴超见浊。
如是渐增，闻所闻尽。

“如是”就是前面那个观照的智慧，也就是回光返照，正念真如的智慧。这个智慧渐增，辗转增胜。修行人破除了动静二相以后，他继续的在「闻」这一部份继续的用功。慢慢的就有什麽功德出现呢？「闻所闻尽」。第一个「闻」是耳根能闻的功能，所闻就是外在动静二种尘相。这时候不管是耳根能闻的功能，跟所闻外在的尘相，都是穷尽而不再生起了。

前面所破除的是动静二相，是破除外在的尘相，脱离尘相。这个地方偏重在脱离能闻的耳根，到了这个地方可以说是迴脱根尘，一念灵灵觉觉的心识现前。这时已经破除了根结，但是这时觉结现前，这时候已经证得了我空真如。前面是破除「动、静」二结，这地方破除「根结」，但是同时「觉结」也现前。

在后面的经文提到「受阴」，在我们六根当中会产生什麽障碍。他说：我们眼耳鼻舌身意，产生见闻嗅尝觉知，这六种功能经常受到“受”的干扰。什麽干扰呢？「譬如魇人，手足宛然，见闻不惑。心触客邪，而不能动。」

好像一个正常人，但是他“魇”，做恶梦，做恶梦的时候他那个心很清楚，见闻不迷惑，他也能够看到东西，甚至于他也听得到声音，但是他被鬼魅所系缚，他手足不能动，但是他头脑很清楚。这比喻说：我们在见闻嗅尝觉知六根当中，因为有经常很多的感受，苦受、乐受的感受，经常障碍我们六根的功能，使令我们的心产生一种系缚。我们一直受着快乐的感受、痛苦感受的干扰。所以受阴破了以后，他这时候像是一个人梦魇消除了，他就活动自在，他的心特别的明利，特别的灵巧，不再受感受的系缚。
丑三、圆破想阴超烦恼浊。
尽闻不住，觉所觉空。
前面是破除了根结，这时是破除觉结，觉结破除，空结现前。

“尽闻”就是前面所闻的尘境跟能闻的耳根；你已经穷尽了能闻的耳根跟所闻的尘境叫「尽闻」，就是根结已经破坏了。“不住”，不住的意思就是你心中的观照的智慧继续的用功而不停止，这时候不生满足之想，继续的观照。

这时候继续观照，有什麽功用呢？「觉所觉空」。我们前面说过，圆破受阴超见浊已经把根结破，这时候觉结现前，一种灵灵觉觉的心识现前，这种灵灵觉觉的心识已经外不受六尘的干扰，内不受耳根里面那个感受的的干扰。但这时候“觉”，能观的智，“所觉”，所觉的根尘，这时能觉所觉的功能空掉了，当下不生，不再受它的影响，不再受它的干扰。

这个地方所「空掉」的是能觉的智慧，跟「空掉」所觉的尘境。前面的根尘脱落以后，生起灵

灵觉觉不受根尘系缚的觉心现前，这个时候更加回光返照，正念真如，把灵灵觉觉的觉心，这个觉结把它消灭，这时候空觉现前。

蒲益大师在这一段经文的注解他说：一个人到这个地方的时候破除想阴。想阴下面是什麽相貌呢？蒲益大师他说：「梦想销灭，寤寐恒一；觉明虚静，犹如晴空。」
也就是说这个人梦想消灭，他平常很多很多的妄想，白天的妄想、晚上的梦境都完全消灭了，他这个人白天跟晚上都一样的，他没有白天跟晚上的差别。那一念心是非常的明了，非常的寂静，好像万里晴空一样，没有一点的乌云，这时候心中不再有麤重的前尘影事。他的心不再想过去，也不再想未来，就活在当下。

我们一天到晚想过去，心中很多的灰尘、很多的影像。想阴破的时候，他的心就是活在现在，他不再回忆过去的事情，也不去想像未来的事情，他的心是了了分明，这时候就空结现前。觉结破坏，破坏了想阴，空结现前。
丑四、圆破行阴超众生浊 。
空觉极圆，空所空灭；生灭既灭，寂灭现前。

「空觉」，第一个“空”就是我们前面说的我空法空的智慧，空掉能觉跟所觉，破掉了觉结；「空觉」，“空”是能破，“觉”是所破，前面说的能觉的智跟所觉的根尘，空掉了能觉的智慧跟所觉的根尘。「极圆」，极其的圆满。「空所空灭」，第一个“空”是能空的智慧；第二个“空”是所空的境。这个地方连空的意境也不再执着，空结消灭，空掉能空的智慧跟所空的尘境都消灭了，连空结也不执着。
连空结也不执着是什麽相貌呢？
「生灭既灭，寂灭现前」

前面的「动静根觉空」，这五种觉都是一种生灭之相，都叫作生灭。这时候菩萨回光返照，正念真如，把前面的动静根觉空五种结消灭，这时一种寂灭的境界现前。这个地方的“寂灭”就是第八识的根本无明，就是灭结现前。
蒲益大师说：这一段正式所破的是「行阴」。行阴如果破坏以后是什麽相貌呢？

「如波澜灭。化为澄水。诸世间性。幽清扰动。同分生机。倏然隳裂。于涅盘天。将大明悟。」

如波动的波澜，整个波澜的扰动相停下来，变成平静的水，在有为的世间，那种扰动相，那种有为生起的生机全部被破坏了，在一片的寂静的黑暗当中，太阳即将出现，于涅盘天，将大明悟。

他这时候已经到达了整个光明智慧的最后一刹那，「寂灭现前」，但这个“寂灭”还不是真正的真如本性，那是一个我们最初一念妄动，那个根本最微细的生相无明。这地方是破除行阴，行阴破除的时候，整个生灭相消失了，然后产生一个不生灭的相状现前，这个叫作「灭结」现前。
丑五、圆破识阴超命浊 讲义164面
忽然超越世出世间，十方圆明，获二殊胜：
一者，上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力。
二者，下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。
283这地方正式的破除灭结，破除识阴。
“忽然”就是一刹那的时间。什麽叫“忽然”呢？

菩萨在那一念寂灭的心中，他也是不生满足之想，在一念的寂灭心中，他还是一样「念念照常理，心心息幻尘，徧观诸法性，无假亦无真」。他在寂灭的相状当中生起观照，观相元妄，观性元真，继续的回光返照，突然间一念的相应会现前，就把无始无明的妄想给破坏了，而证入了众生本俱、诸佛所证的现前一念心性。
这一念心性是什麽相貌呢？

超越世间、超越出世间。他超越世间有为的色受想行，这四种“蕴”生灭法，也超越出世间不生灭的识阴，菩萨微细的法执。这时候内心当中可以说是「十方圆明」，他能够洞察十方，而现出了大圆镜智，把第八识转成了大圆镜智。
我们在前面常说：「观察不生灭心」。其实这「不生灭心」它真正的意思是什麽意思？
这个地方很清楚，它是远离生灭，也远离不生灭。

大乘佛法讲「不生灭心」的意思不是不生灭，你要是解释成不生灭，那就完了！那它就是死板的东西，它就不是真空妙有。你看它是超越世间的生灭相，也超越出世间的不生灭相。所以你看我们讲《般若心经》：「是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。」这「不生不灭」它不是一句话，你要是把它解释成一句话，那就错认消息；它的意思是二句话：「不生也不灭」。

凡夫执着生，我们喜欢东西是生出来，我们看到东西生出来很高兴，消失我们觉得很痛苦，所以我们喜欢生。二乘人看到生很讨厌，他很喜欢灭，他觉得生就是痛苦，有为相都痛苦，二乘人好乐灭，他喜欢寂灭相。菩萨是远离生相，远离灭相。所以它「不生不灭」是作二句话解释。「不生不灭」就刚好跟这一段经文相同，「超越世间也超越出世间」，而产生洞察十方的大

圆镜智现前。
　　这「大圆镜智」有什麽样殊胜的功德呢？

在菩萨一念大圆镜智的心中：第一、他上相应于十方诸佛的本妙觉心。十方诸佛所证的如来妙藏真如性，与十方诸佛的体性是相同的，而产生一种大慈之力，来与众生的安乐。

这地方的「与佛如来」的“与佛”，蔼益大师的解释是这样，他说：我们一念心俱足十法界的本性，有佛的本性、有菩萨种性、有各式各样种性，有十法界的种性。十方圆明的菩萨他那一念心，在十法界当中已经证得了等同佛界的体性，十法界的佛性他已证得，所以他依止佛性产生了大慈与乐之力。
　　其次，下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。

他这一念大圆镜智的心也相应于一切六道众生，因为六道众生也本俱如来藏妙真如性，只是他被虚妄的相状所遮盖，所以与诸众生同一悲仰。
　　「与诸众生」这句话什麽意思呢？

菩萨同时证得十法界的佛性，也证得十法界当中那个九界众生之性。前面他依止佛的觉性去产生大慈力，这个地方他依止他所证得九界之性而产生大悲的拔苦之力量；他依止佛性产生与乐的功德，依止众生性而产生拔苦的力量，所以他整个十法界的体性全部证得，完全没有障碍。

我们凡夫是这样，我们凡夫十法界的体性，我们的活动范围大概就在六凡法界。你看有些人生到天上去，天的体性现前；有时候变人，人的体性现前；有时候变成一只蚂蚁，这畜生的体性现前，我们大概本俱十法界当中，活动范围都在六凡法界。身为一个十方圆明的菩萨，他的心能够自在，在十法界里面活动，他可以依止佛这一部份的法界，给众生无量无边的功德；他也可以依止众生九法界的体性，来拔众生的痛苦，是无缘大慈，同体大悲。
　　在这地方的阶位，古德对这地方的判教，是圆教的初住，别教的初地。

蔼益大师解释，十方圆明的菩萨，到这个地方为止，这个菩萨「六根互用，内外明彻，如净琉璃，内含宝月」。六根相互作用，心好像一个清净光明的琉璃，里面放出慈悲月亮的光明，一念清净心中俱足了大慈大悲的妙用。

这个地方是讲到他破除了六结以后，他的一念心有二种功德。上即诸佛，下印于十方六道的众生。
　　癸三、由证起用

整个修证成功以后，他有什麽利他的妙用呢？“证”，证得了众生本俱的如来藏妙真如性以后，他有什麽利他的妙用呢？
　　（分三：子一、明三十二应。子二、明十四无畏。子三、明四不思议无作妙德）
　　有三十二应身，有十四种无所畏惧，有四种不思议的无作妙德现前。
　　子一、明三十二应（分三：丑一、总明大用所起。丑二、别明应说之相。
　　丑三、结明功由三昧）
　　丑一、总明大用所起

先拢总的说明，利他的妙用到底是怎麽生起的，为什麽这个菩萨有这麽多的三十二应、十四无畏、四不思议的妙德呢？他的功德是怎麽生起的？

世尊！由我供养观音如来，蒙彼如来，授我如幻闻熏闻修金刚三昧，与佛如来同慈力故，令我身成三十二应，入诸国土。

284观音菩萨称呼了老人家：世尊(释迦世尊)！由于我过去曾经供养古观音如来，而且也承蒙观音如来的教授，我修学《如幻闻薰闻修的金刚三昧》。“如幻”这二个字，《如幻三昧》我们前面说的如幻三摩地，其实整个《首愣严王三昧》，它的特色一言以蔽之就是「如幻三摩地、如幻三昧」。
　　《如幻三昧》为什麽叫“如幻”？
　　蔼益大师说的，就是「称性起修，全修在性」名之为「如幻」。

为麽叫如幻呢？他在修行的时候虽然是有修行，但事实上没有能修跟所修可得，他在断烦恼，也没有真实的能断跟所断可得，这个就是「如幻三摩地」。
　　《首愣严王三昧》的特点跟我们一般修止观有什麽差别呢？

他刚开始是依止不生灭心为本修因这是关键，他就是站在一个本来就没有烦恼的角度来断烦恼，他是站在一个本来就没有所谓的功德的角度来修功德；他是站在一个本来无一物何处惹尘埃这样的立足点来断惑来证真，这一点是不共所有止观的地方。他是先把心带回家以后，然后再开始称性起修，这叫「如幻」。

能观的智慧是如梦如幻，所断的烦恼也是如梦如幻，用如梦如幻的智慧，来断除如梦如幻的烦恼，而证得如梦如幻的果位，这个就是「如幻三摩地」。他完全站在无住的角度来生心，这地方是一个关键点。

「如幻三摩地」是个总说，开出就是一个闻熏，一个闻修。“闻熏”它是约着始觉的智慧来说，依止本觉的闻性而生起始觉的观照，也就是依止本觉的不生灭心，而生起空假中三观的智慧，所以「闻熏」是约着观照智慧来说。“闻修”是约着本觉的理性，它还是依止始觉智慧，还照于本觉的闻性。

「闻熏」是指称性起修，依止不生灭性，而生起空假中三观；「闻修」是讲全修在性，所有的观照还是在开显一念不生灭的本性。

所以这《首愣严王三昧》是依心性而修空假中三观，空假中三观，还是在开显心性。你本来是觉悟到一分的心性，生起空假中三观，观察相妄性真，最后回到心性变成二分；依止二分的心性，再生起空假中三观，回归到心性变成三分，产生一个善的心法，称性起修，结果全修又在性，所有修行还是回归到开显心性，没有功德可得。
所以修《首愣严王三昧》它的观念是什麽？

它的人生观只有一个，就是把自己心性的功德开显出来，他不再攀缘外在的人事，外在的境界都只是它一个历练的对象而已，所以它为什麽能够坚固不可破坏，因为它跟外境完全脱离，它把外境当作一个历练的对象，就是「如幻三摩地」。依止如幻三摩地，产生一种修德跟性德，叫「闻熏，闻修」。
这样子的功德有什麽好处呢？

「金刚」，金刚能够破除一切的障碍，不为一切的障碍所破除。因为它一开始就站在一个无住的角度而生心，这个地方它的特点就是金刚。

它依止如幻的闻熏闻修金刚三昧，与十方诸佛成就同一个无缘大慈之力，使令它的那一念清净法身，能够成就三十二应化身，能够入于十方诸佛国土，能够与一切的众生种种的安乐。

蕅益大师解释三十二应身跟十四无畏、四不思议妙德的时候，他觉得这个地方有所差别。老人家说：三十二应身偏重与乐的成份多，与一切众生安乐；十四无畏是偏重在拔除痛苦这一部份的毅力比较强；四不思议妙德，是二个都俱足，与乐、拔苦都俱足。
丑二、别明应说之相
各别说明，菩萨应身跟说法的种种差别的相状。
（分二：寅一、现四圣法界。寅二、现六凡法界）现身不同，所说的法也不同。
寅一、现四圣法界
应菩萨　世尊！若诸菩萨，入三摩地，进修无漏，胜解现圆，我现
佛身而为说法，令其解脱。
我们讲感应道交，现在看能感的。菩萨是用什麽的因缘来招感观世音菩萨现前。

(能感)世尊！若有一个人发了菩提心，也俱足了菩萨种性，这是第一个条件；第二个条件，他要入三摩地，他不断的精进修习止观，已经成就禅定的功德。也就是说这个菩萨是加行位的菩萨。他就在三昧当中「进修无漏，胜解现圆」。

他有三个条件，第一个他发了菩提心，第二他成就三昧的禅定，第三在禅定当中修学无漏之法。什麽叫无漏之法呢？小乘的无漏是偏空涅盘，偏空的真理；大乘的无漏是中道实相；他在禅定当中思惟一切法即空、即假、即中的中道实相，这时候「胜解现圆」，他那个智慧即将现前。他这时候因位已满，果位即将现前，即将进入解脱道，但是他还有一点身心的障碍，「将成未成」，这三种条件。
以这三种条件为能感，这时招感观音菩萨现前。
我现佛身而为说法，令其解脱。

在这时候，我现出佛的身相，三十二相八十种好，放大光明的佛身，来开导安慰这个菩萨，开显中道实相之理，使令他能够快速的成就法身菩萨的果位。
这是针对于这菩萨的感应。
应独觉　若诸有学，寂静妙明，胜妙现圆，我于彼前，现独觉身而为说法，令其解脱。
（独觉的能感）

假设是有一个有学的独觉，他修学独觉之法。他怎麽修呢？「寂静妙明」，“妙明”就是他观照的智慧，“寂静”是他所观的无生之理。

「独觉」一般都是生长在没有佛出世的地方，这人世间已经没有佛法流布。所以他不能透过语言文字的学习，那他怎麽办呢？他是靠「春观百花开，秋睹黄叶落」，他是看大自然的变化，春天到了百花盛开，秋天一到那种肃杀之气，整个花叶掉落了。他看到整个外在的环境随着季节而产生变化，他就了解这世间上的相状是无常败坏的，从这悟入无生之理。独觉他在这种情况之下「胜妙现圆」，他这种无生的智慧即将成就，但是还没有成就。
(菩萨的感应)
这时菩萨就现独觉身，来演说诸法无生的真理，使令他快速的证得独觉的果位。
应缘觉　若诸有学，断十二缘，缘断胜性，胜妙现圆，我于彼前，
现缘觉身而为说法，令其解脱。

缘觉是生长在有佛的时代，秉持十二因缘而修学。他这时候怎麽修呢？「断十二缘」，顺逆的

观察，他首先观十二因缘的顺观，所谓的「流转门」。因为无明而缘行，行缘识乃至于生老病死，产生一种十二因缘的流转；他逆观「还灭门」，无明灭则行灭，乃至于生老病死灭。依止顺逆二种观察来断除十二因缘的相续，这时候「缘断胜性」，“胜性”指的是他无生的智慧现前，而且慢慢慢慢的即将断除十二因缘的相续，这叫「胜妙现圆」，无生的智慧即将成就。
这时观世音菩萨现前，说诸法无生的道理，使令他快速成就缘觉的果位
应声闻　若诸有学，得四谛空，修道入灭，胜性现圆，我于彼前，
现声闻身而为说法，令其解脱。

“有学”这个地方指的初果、二果、三果乃至于四果相。缘觉跟独觉他是没有分位的，声闻人才有分位。

这个声闻人他已得四谛空，已经证得四谛我空少分的真理，他修道入灭；“道”指的三十七道品，当然主要是四念处。他继续的修学四念处，观察五蕴身心是不净、苦、无常、无我，慢慢趋向于偏真的涅盘，在那时候「胜性现圆」，我空的真理即将圆满，也即将证得阿罗汉果。

这时菩萨在他即将成就，但有障碍的时候现前，为他演说诸法苦、集、灭、道四圣谛的真理。所谓的一切法有世间苦集二谛的流转，有灭道二谛的还灭，所以一切法都是因缘生因缘灭，这无我的真理，使令他极速的证得阿罗汉果。
这个地方说明观音菩萨证得圆通以后，他怎麽去救拔这些四圣法界的修行者。

这地方有二段值得说明：只要是跟佛菩萨感应，都不是单方面的，佛菩萨不会主动现前，一定除了你自己的修学以外，你心中要有需求的心（这一段下堂课会说明，为什麽感应要有需求的心）。二：说菩萨现佛身、现独觉、缘觉、声闻，他怎麽没有现菩萨身？蔼益大师解释说：因为观世音菩萨他本来就是菩萨，他本来就是菩萨就不用示现菩萨身，他也能够现菩萨身，只是说菩萨身对他来说，就已经不是应身了，是他本来的身。

观世音菩萨他给与九法界众生种种安乐的功德，这地方先讲到四圣法界，给他无为安乐的功德，下面会讲到六凡法界，有为安乐的功德。
净业学园 79讲次 讲义165面
寅二、现六凡法界

这一大科是讲到观世音菩萨证得耳根圆通以后，依止一念清净的心性，所生起的利他的妙用。这当中有三种的功德妙用：第一、三十二应身，第二、十四无所畏，第三、四不思议无作妙德。有这三种的功德力。
285佛菩萨的加持力，到底是怎麽来的呢？

蔼益大师在注解中以四个字来做总持，蔼益大师说：这所有的加持力，根据「慈悲感应」而来。「慈悲感应」这当中有二种的力量：第一个、佛力不可思议，佛菩萨经过返妄归真，开显自性以后，那一念清净的心法就俱足了拔苦与乐的大慈悲力。这种功德力是存在法界当中的，无时无刻都存在，这叫作「能应」这一部份。

第二个、众生内心的需求，我们希望能够离苦得乐，而向佛菩萨来祈求，这一部分是「能感」，我们的心力也不可思议。也就是说，我们心灵祈求的力量去感应佛菩萨的大慈悲力，所以就使令我们产生这麽大的加持力。

就着我们众生能感的这一部份的需求，蔼益大师又把它分成二种：一、我们过去淳厚的善根，二、我们今生精勤的三业，这二个因缘而能够感应佛菩萨的加持。

当然有些人是因为过去的善根深厚而产生了感应，比方说，临终十念，《观经》里面讲到临命终的时候，这个造恶凡夫，他一生当中根本没有修学善业，也没有听闻佛法，在善知识的开导之下，因为忏悔而忆念阿弥陀佛的圣号，俱足十念，然后把这强大的地狱的果报，转成阿弥陀佛极乐世界的莲花化生。
为什麽他能在这麽短的时间，感应佛菩萨本愿功德呢？
蔼益大师解释说：这是多生多劫净土的善根成熟了。

他今生没有修净土，但是他过去生中在净土的栽培非常深厚，他可能在前生临终的时候，只是一时的差错而没往生的，但是他净土栽培的善根这种金刚种子是不会坏失的。所以我们看到有些人，他今生也没念观世音菩萨，也没念地藏王菩萨，但是他偶尔忆念一下，就产生很大的力量。这是怎麽回事呢？这是第一种，过去淳厚的善根所成就的。

第二种是今生精勤三业的修学，我们今生的身业的礼拜、口业的称念、意业的观想，身口意三密的加持，去感应佛菩萨的加持力。因为这二种因缘就能够招感佛菩萨对我们现身跟说法。

三十二应身当中其实分成二类，我们前一科讲到现示四圣法界，他显现的是四圣的身，来宣说三乘出世的法门。这一科是现六凡之身，来宣说人天乘的善法。
寅二、现六凡法界（分二：卯一、成就乐欲。卯二、成就厌离）
卯一、成就乐欲

菩萨应众生心中的好乐跟希望，而使令众生能够成就安乐的果报。你有什麽样的希望，你用你

的希望来祈求观世音菩萨，观世音菩萨就为你说法来满你的愿。
分二段：一、满众生，生天的愿；二、满众生，人道之愿。

以下的经文每一个都分成能感跟能应，第一个是讲到众生这部分的能感，然后再讲到菩萨大慈悲的能应。
应天众
应梵王身　若诸众生，欲心明悟，不犯欲尘，欲身清净，我于彼前，
现梵王身而为说法，令其解脱。
（能感）若诸众生，欲心明悟，不犯欲尘，欲身清净
这是招感佛菩萨感应的一个主要因素。

假若有一类的众生，“众生”指的是欲界的众生，他的内心是「欲心明悟」，这个“明悟”不是明白实相的道理，而是他心中对于婬欲的事情，已经产生了一种明白跟觉悟的智慧，他能够如实了知，爱欲是一切痛苦的根本，他内心有这样的觉悟。依止这样的觉悟产生以下的修学，他「不犯欲尘，欲身清净」，日常生活当中严持净戒，使令他欲界的色身保持清净无染。

这是指着众生他有这样的希望，他希望能够追求清净无染的身心世界，他心中有这样的希望，而且他也如实的向佛菩萨来祈求。
（能应）我于彼前，现梵王身而为说法，令其解脱。

观世音菩萨这时候就应众生的祈求，他就现出梵王之身来宣说离欲清净，修学禅定之法，使令他能够远离欲界而成就梵天的果报。

你心中有什麽样的希望，佛菩萨就应你心中的希望，宣说你相应法，使令你达到你心中的希望。
应帝释身　若诸众生，欲为天主，统领诸天，我于彼前，现帝释身而
为说法，令其成就。

假设有一类的欲界的众生，他心中有一个希望，他希望能够成就天主，忉利天的天王，我们说的释提桓因。身为释提桓因他有什麽样的功德力？「统领诸天」，包括三十三天以及四天王天。
这时候菩萨是怎麽回应的呢？「我于彼前，现帝释身而为说法，令其成就。」
宣说上品十善，以及种种的领导之法，使令他能够成就帝释的果报。

这是讲到成就天王，但众生的希望各式各样，有些人他希望变成大富长者，有些人希望能够统理大众，不同的希望就产生不同的结果。
应自在天身 若诸众生，欲身自在游行十方，我于彼前，现自在天身而
为说法，令其成就。

假设有一类的众生，他希望他的色身，能够自由自在的游行于十方，“十方”指的是六欲天，乃至于人世间的整个四大部洲。

这时菩萨就在彼前，现出他化自在天之身；“化自在天”就是六欲天的天顶，宣说上品十善，以及未到地定之法，使令他能够快速的成就。
应大自　若诸众生，欲身自在飞行虚空，我于彼前，现大自在天身
在天身　而为说法，令其成就。

假设有一类的众生，他对未来有一个希望，希望能够飞行虚空，在整个大千世界的虚空飞行；前面所说的飞行是指的六欲天，这地方是包括四禅，从人世间到四禅，这叫「虚空」。

我于彼人之前，现出大自在天身，摩醯首罗天王身，也就是色界的天顶。大自在天身是世间整个有为的福报最为殊胜。宣说上品十善，还有四禅乃至四无量心的法门，使令他能够成就这种飞行虚空的愿望
应天大　若诸众生，爱统鬼神，救护国土，我于彼前，现天大将军
将军身　身而为说法，令其成就。

有一类的众生，他心中对未来的生命有一个希望，他希望去统领这一切的鬼神，而且要去救护国土。无福报的叫“鬼”；“神”
是有福德的。统领鬼神，他经常能够去巡视世间，一方面能够消除世间的灾难，一方面赏善罚恶。他心中对未来的生命，有这样的希望。

观世音菩萨就在彼前，现出天大将军身，来宣说五戒十善，以及秘密神咒招呼鬼神之法，使令他快速的成就。
应四天王身 若诸众生，爱统世界，保护众生，我于彼前，现四天王身
而为说法，令其成就。

有一类的众生，他对来生有什麽希望呢？他希望能够去统治世界，保护众生。他所统治的世界是包括了人世间跟四大部洲，他保护四大部洲的众生，远离一切种种的灾难，他有这样的使命感。

观世音菩萨就在彼前现出四天王身，来宣说上品十善护国安民之法，使令他能够快速的成就。
　　应四天王　若诸众生，爱生天宫，驱使鬼神，我于彼前，现四天王国
　　太子身　太子身而为说法，令其成就。
　　有一类众生，他希望来生能够受生到四天王宫去，而且能够驱使人世间的八部鬼神。观世音菩萨就在彼前，现出四天王太子之身，来宣说上品十善乃至于符咒去招呼鬼神之法，使令他成就。

诸天当中其实是分成二类，一个是欲界天，欲界天主要是上品十善。第二、色界天，色界天除十善以外，再加上四禅乃至于四无量心。

286这个地方值得我们注意的是...我想很多人会问一个问题，我们学佛以后，我们每天这样拜佛念佛，到底有什麽效果？也就是说，到底佛菩萨的加持力，是不是真的存在？还是我拜佛只是借事显理，假借拜佛的因缘来开显自性而已？还是佛菩萨真的有加持力？这个问题的答桉只有一个，那就是...很难讲！

佛菩萨对你有没有加持力，这个看你心中的祈求、你的信心跟愿望有关系。如果你不相信佛菩萨的存在，那佛菩萨对你等于是没有；你完全不相信佛菩萨有加持力，而且你心中也没有任何希望，那佛菩萨法身的不可思议、大慈悲的加持力，对你来说是完全没有，是完全不存在，答桉就是没有。

如果你深信诸佛皆充满，深信佛菩萨的法身是无所不在的，佛菩萨的色身灭度了，但是他留在法界当中，大慈悲的本愿功德是存在的，而且你也至诚的向他祈求，那佛菩萨对你的加持力是存在的。

佛菩萨的加持力，我们看这个地方的道理，是因人而异的。因人而异，我们可以从二层来说明：如果你念佛菩萨的圣号，只是一念的信心，但是没有太大的希望，你身体刚好肚子痛或者遇到没办法去处理的灾难，你很至诚的念阿弥陀佛、念观世音菩萨、念地藏王菩萨。诶！感应道交，把你的灾难消灭。

在《阿弥陀经》也提到这个观念，我们以一念的信心来忆念十方诸佛的名号，「闻是经受持者，即闻诸佛名者，.....皆得一切诸佛之所护念。」也就是说，我们依止信心来忆念佛菩萨的圣号，能够得到诸佛的护念加持。但是如果你只是信心你不能往生，你一定要加上发愿，你能够「已发愿、今发愿、当发愿，欲生阿弥陀佛国者，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提。于彼国土，若已生、若今生、若当生。」

蕅益大师在『弥陀要解』里面强调，你往生的观念是一种愿望。你念这句佛号你是真的有一种为菩提道求生净土的愿望来念佛，佛号才能够产生往生的力量。否则这『佛号』对你来说，只是一种业障消除福慧增长。

这个地方讲出一个很重要的观念，从《唯识》的角度，我们一个人生命要改变，只有一种情况，就是你自己愿意改变。佛菩萨是不能帮你改变的，这诸位要知道。说你一天到晚什麽事都不想做，佛菩萨就帮你改变，不是！

这个地方的经文是说：你很想改变，但是你有障碍，但是你真的是产生这样的觉悟，我一定要改变，我来生一定要成就什麽。你心中有很强烈的希望，这时候佛菩萨就现前了，为你说法，改变你的思考模式，改变你的行为。诶！你的因缘改变。

当然你的希望是各式各样，那佛菩萨满足你的愿也就是各式各样。所以你看我们受菩萨戒里面它有提到一个观念说：一个人受菩萨戒跟不受菩萨戒，有什麽差别？说：我不受菩萨戒，我也能够断恶修善度众生啊！这个地方有很多不同，其中一点不同，你受的菩萨戒，你产生菩提的愿望。你做事情是以愿望来做事情的，你有菩提心，一者、十方佛愍念常守护；二者、生生处为诸菩萨友。」
　　所以为什麽受菩萨戒的人，他很容易受佛菩萨的感应加持？
　　因为他有那种强烈的需求无上菩提的愿望。

我们要知道感应道交，你的心力永远是主动，你一定是在你心灵当中释放一种强烈需求的磁场出来，佛菩萨这种法身的功德，才能够启动，以心力来带动佛力，或者说以心力来感应佛力。这个地方的经文完全是这个道理。

有一个善知识，他讲一个譬喻很好，他说：众生跟佛菩萨之间的互动，好像小孩子跟母亲一样。他说：小孩子在哭，这个大人就会过来，你要不哭，大人不过来。你好好的，佛菩萨他是没变法去帮助你的，你开始哭的时候，表示小孩子他有祈求，还不能讲话只好用哭的。你哭的时候，这母亲拿个糖果给你吃，诶！你满足了，那就好了。他给你一个糖果，你继续哭，他看这样还不行，他拿一个蛋糕给你，你又继续哭，佛菩萨最后就把摩尼宝珠给你。

所以你心中有多大的希望，你愿意做一个小小的国王，佛菩萨就跟你讲你相应的法；你愿意做一个天王，你愿意做一个摩醯首罗天王...。这就是说，其实我们的生命还是自己决定的，你希望变成什麽样的结果，是你自己的希望。当然这个希望是怎麽来的，那跟你的智慧有关系。听

闻佛法如理思惟产生抉择，所有的希望都是经过我们对生命的抉择而产生的。所以我们为什麽要不断的听经，就是提升你的见地，你有这种见地，你就有这种希望，这种理想抱负，那麽佛菩萨就满你的愿。

前面这一段是讲到成就天人众生之愿，以下是成就人道众生之愿

应人众

应人王　若诸众生，乐为人王，我于彼前，现人王身而为说法，令其成就。

287有一类众生，他对来生有一个希望，他希望来生能够成就这世间的国王，统理一国的众生。当然他也跟菩萨祈求，菩萨就在彼前，现人王身而为说法，宣说五戒十善以及帝王德业之法，令其成就。

解释「帝王德业」这句话：

你要能够统领大众是要有一点德行的，不是你福报大就能够统领大众，不是这样！你福报大你可以做一个大富长者，但是你要统领大众，你要有些德行。

我亲近过很多老和尚，有些老和尚他很会修行，福报也很大，但不见得适合领众。但是有些老和尚福报很大也非常会领众，这其中一个最有代表的就是
忏公师父。他老人家有二种德行是不得了，第一个、他非常的知人善用。

一个领导者其实你不必有太高的能力，但是你要知道这个人是什麽能力，他可以放在什麽位子，要知人而且要去善用。

忏公师父有这种德行，他很清楚的知道你的优点在哪里，你适合做什麽事情。第二个、领导者很重要的就是要有情有义。老人对于这种手下的干部，只要有功的，他不吝惜重重的犒赏，使令很多人愿意为他卖命。一个领导者你不一定要很聪明，但是你一定要有情有义。

所以这「帝王的德业」至少是二个，第一、至少你会知人善用，第二、有情有义。你这种德行俱足了，你来生就有可能统领大众一切无碍。所以你的果报是跟你内心的状态是有关系的。

应长者　若诸众生，爱主族姓，世间推让，我于彼前，现长者身而为说法，令其成就。

有一类众生，他对来生有一种希望，他喜欢去管理统筹同一族姓的生活事物，而且他希望在世间当中受到人民的恭敬跟爱戴。

这时候观世音菩萨就在彼前，现出长者之身，来宣说怎麽去布施众生，人民爱物之法，使令他能够快速的成就。

应居士　若诸众生，爱谈名言，清净自居，我于彼前，现居士身而为说法，令其成就。

有一类众生，他心中有一种好乐，喜欢去谈说古今的嘉言典章，来垂讯于后世，而且在个人的修学方面，他能够身处尘劳而不染世欲，以道自居。

这时候，观世音菩萨就现出居士身，来宣说清心寡欲以道修身之法，使令他快速的成就居士之身。

应宰官　若诸众生，爱治国土，剖断邦邑，我于彼前，现宰官身而为说法，令其成就。

有一类的众生，他心中的希望是喜欢治理国家的政务，而且他能够很清楚的去剖析种种的冤屈来抉断是非，他很适合做邦邑；“邦”较大的省长，“邑”县长。

这时候观世音菩萨就在彼前，现宰官身，宣说修身齐家护国爱民之法，使令他能够快速的成就。

应术士　若诸众生，爱诸数术，摄卫自居，我于彼前，现婆罗门身而为说法，令其成就。

有一类众生，他好乐种种的数术；

“数”指的是天文地理，阴阳五行这一部分；“术”指医卜命相，书画符咒。而且他日常的生活中是爱乐调养色身以延年益寿。

这时候观世音菩萨就现婆罗门身，来宣说调气炼丹之法，使令他快速成就。因为他有这种希望，佛菩萨就满他的愿。

应比丘众　若有男子，好学出家，持诸戒律，我于彼前，现比丘身而为说法，令其成就。

有男子他心中好乐修学佛法，一方面他厌弃世俗杂染的生活，好乐过出家寂静的生活，而且也欢喜奉持佛陀所制的种种戒律。

观世音菩萨面对这样的因缘，就现出比丘身，来宣说戒定慧三学之法，使令他快速成就。

应比丘尼众　若有女人，好学出家，持诸戒律，我于彼前，现比丘尼身而为说法，令其成就。

这个道理跟前面一样，只是一个是现比丘身，一个是比丘尼身，所宣说的都是离染清净的戒定慧之法。

应优婆塞众 若有男子，乐持五戒，我于彼前，现优婆塞身而为说法，
令其成就。

有男子他心中好乐佛法，也愿意去奉持佛陀的五戒，但是他不能够舍离世俗的生活。这时候观世音菩萨就现出优婆塞之身，来宣说五戒的修学跟护持三宝之法，使令他能够成就优婆塞身。

优婆塞身翻成中文叫「近事男」，亲近承事三宝之男子。

应优婆夷众 若有女子，五戒自居，我于彼前，现优婆夷身而为说法，
令其成就。

道理一样，只是他是优婆塞身，所现的身是不一样，一个是近事男身，一个近事女身。说的法都是五戒的修学跟护持三宝之法。

应世谛女众 若有女人，内政立身，以修家国，我于彼前，现女主身，
及国夫人，命妇大家，而为说法，令其解脱。

有一种女众，她内心有一种兴趣，好乐「内政利身，以修家国」。“内政”指的是一种家中的事物，包括她很喜欢孝养长辈、教养子女；“立身”指的是他内心当中对于女众的四德，包括勤劳、简朴、贞洁、幽静，以这四个德来立身，乃至于以这四德来做齐家治国之本。一方面孝养长辈教养子女，一方面以勤劳、简朴、贞洁、幽静之德来要求自己，来齐家治国。她内心当中对这样的法，特别的好乐，听到这样的法就起大欢喜。

这时候观世音菩萨就在彼前，现出家庭主妇之身，乃至于一国夫人皇后之身，或者是命妇大家；“命妇”受过皇上封赏的女众，“大家”一个大家族的主妇。来宣说端庄贤淑、三从四德之法，使令她快速的成就。

应童男众 若有众生，不坏男根，我于彼前，现男童身而为说法，令
其成就。

有一类众生，他心中有一种特别的好乐，他欢喜保持童真不坏。观世音菩萨就在彼前，现出童男身，来宣说顾精养气之法，使令他快速的成就。

应童女身 若有处女，爱乐处身，不求侵暴，我于彼前，现童女身而
为说法，令其成就。

前面是讲男众，这个地方是讲女众。这女众她欢喜保持处女之身，而且「不求侵暴」，乃至于她受到外在暴力的逼迫也不会顺从，她对这一部分特别的要求。

观世音菩萨就在彼前，现童女身，来宣说清净贞洁之法，使令她快速的成就。

这一部份都是讲到人道的安乐果报。

288佛菩萨对众生的加持力，应该是分成二部分：一个是我们身心有灾难，忆念观世音菩萨、忆念地藏王菩萨、忆念阿弥陀佛。阿弥陀佛放光，以神通力来加持我们，但是没有为我们说法。这是第一种，祂只是现神通，这样子对我们的加持是一种暂时的消除灾难。暂时消除灾难，但我们的观念没改变，我们的思考模式没有改变，我们未来的果报当然就没有改变。

第二个是说，这个众生他心中有很强烈的希望，他在忆念菩萨圣号的时候，他不只是要解决一时的灾难，他对来生有一种期待的，这时候你就很容易招感菩萨为你说法，他就现身为你说法。

菩萨的说法，蕅益大师说：菩萨的说法是采取二个原则：第一、先说浅法，善巧方便之法，使令我们能够成就现世的安乐。

观世音菩萨他是证得圆通的法身大士，但是你希望学各式各样的法，他都不拒绝，他就应你的希望，来成就你现世的安乐。

第二、密令将来成就无上菩提。但是菩萨说法有一个特点，他会把无上菩提的道法，放在安乐的果报当中。

比方说你今天听外道说法，诶！外道也讲五戒，也讲十善法，但是你听外道说法以后，你内心的种子，大概就是五戒十善就没有了。但是观世音菩萨祂也为你说五戒十善，但是他会巧妙的把这无上菩提的法，放在五戒十善当中。你把五戒十善的法，成就人天果报以后结束，诶！你就很自然的会发菩提心，那个道的力量还在，就是我们讲「为实施权」，开方便门，示真实相。他刚开始第一步，先满足你现在的希望，然后把未来的希望先放进去。菩萨的教化众生是不可思议，是用「权实」二种的妙法。

这个地方值得我们注意的一个观念，你看观世音菩萨在前面讲到「耳根圆通」的时候，他在修自利的过程当中，他是反闻闻自性，他是回光返照，正念真如。他可以说是离一切的相状，破妄显真，一切的杂染相，一切可乐的相都不取着；他自利部份他是用最高的标准要求自己，正念真如，无有少法可得。但是你看菩萨度化众生的态度，他是恒顺众生。

这个地方值得我们注意，我们利他跟自利的心态不一样。你不能说，我持什麽样的戒法，你就要跟着我持，我修什麽圆顿止观，你就跟着我，不是这个意思！你度化众生，你是站在对方的角度来度化他。你看看观世音菩萨就是这样的做法，你希望成就什麽样的因缘，他就先满你的愿，「先以欲勾牵，再令入佛智」，或《法华经》说的「开方便门」，然后再进一步的「示真实相」。这个地方值得我们未来度化众生要学习的。

这地方是讲到菩萨的现身，包括说法，使令众生成就与乐。你心中有什麽样的希望，菩萨就现身为你说法，使令快速成就。

卯二、成就厌离

你希望厌恶远离某一种的果报，菩萨就为你说法，使令你厌离而得生于人道之中。

应八部诸众

应诸天众　若有诸天，乐出天伦，我现天身而为说法，令其成就。

有一类的诸天，这个“诸天”应该偏重于欲界的诸天。这个天人他心中有一个希望，希望能够远离欲界天的果报。

欲界天的果报有三种的过失：一、因为这个诸天他会爱着天乐，而不思出离。我们到天上去，我们所接触的色声香味触，这五尘非常的胜妙，看到的形状、听到的音乐都特别的美妙，所以诸天是没有出离心的。你看佛陀不在天界出世，因出世也没用，等于是白白的浪费精神体力，你看佛陀只在人世间出世，因人世间苦乐掺半，刚刚好。诸天他第一个过失，他没有出离心。

二、诸天果报当中有一类的诸天，是福报浅薄，恒受饥渴。有一种诸天他可能是因为他内心某一种善心的德行而生到天上去，但是他布施的善业不够，他虽然现出诸天的尊贵身，但他经常有时候食常不足。在经论上说，很多天人他跑到人世间来吃野生的水果，因为他吃不饱。吃不饱他为什麽生天呢？他因为有某一种美好的德行而生天，但是他布施的善业是不够的。

三、诸天他没有一种很强烈专注的忆念。天人的五蕴身心是极度的散乱。你不要看佛陀说法的时候，释提桓因下来听，他一回到宫中就全部忘光了，他没办法去专注的忆念佛法僧三宝，他的果报体有散乱的问题。

这个天人应该过去生有一点佛法的善根，他得到诸天美妙安乐的果报时候，他非常的后悔，他觉得不应该来到天界，他希望去改变他的本位，他跟佛菩萨祈求。

这时候观世音菩萨现出天人之身，来宣说无常、苦空、无我之法，使令他能快速的结束天的果报，而往生到人道去。

应龙众　若有诸龙，乐出龙伦，我现龙身而为说法，令其成就。

这个龙牠是广修种种的福报，但是他有二个问题：一、他不奉持如来的戒法，他不持戒；二、他脾气特别暴躁，欢喜斗争，但是他有福业，他也生在龙宫，享受很好的龙宫的生活。

龙牠得到龙的果报以后，他有三个过失：一、热沙灸身，天气热的时候，沙吹过来，跑到他的鳞片当中伤害到牠的色身。二、风坏宫衣，大风一吹，把他的宫殿吹坏了。三、金翅鸟噉，大鹏金翅鸟牠的翅膀振动，剖开水把龙抓起给吃掉了，牠有金翅鸟伤害的恐怖。

他得到龙的果报的时候牠非常的后悔，牠希望厌离，牠向菩萨祈求。

菩萨现龙身，就为他宣说，你要好好的持戒、修善，要保持正直柔和，仁慈谦让之心，使令牠快速的成就。你要改一下心态，改变一下行为，你才能够快速的远离龙身的果报。

应轻捷众　若有药叉，乐度本伦，我于彼前，现药叉身而为说法，令其成就。

“药叉”是八部鬼神的一种，翻成中文叫「勇健鬼」，他的行动非常的快速，性情特别的暴恶。他对于这样一个果报体非常厌恶，「乐度本伦」，所以观世音菩萨就现在彼前，现药叉身，来说明持戒修福善顺之法，是令他远离药叉之身。

289净业学园 80讲次 讲义167面

卯二、成就厌离

这一科主要是讲到佛菩萨对众生产生的加持力。身为一个菩萨，我们的心情是以度众生为本怀，但是度众生当中是有二种不同的差别：

第一个，他是一个凡位的菩萨，凡位的菩萨度众生，依止他的色身来度众生，因为他所有的菩提心、所有的戒定慧的功德都以色身为住。但是色身度众生，他有一定的时间跟空间的限制。

比方说，我们佛教界很多大德，你身心有障碍，你能够遇到他，你向他祈求，他也会为你现身说法，使令你远离障碍。但是这当中有时间上的问题，跟空间上的问题，比方说他到了美国去，你遇不到他，那就没办法了；比方说，他往生了，那你也得不到他的加持。凡位的菩萨依止色身，他的确是有时空上的障碍。

第二种的菩萨，叫法身菩萨，他已经突破了五蕴身心的障碍，而回归到一念的清净本性，所以他以法身来度众生。法身度众生的特点，他没有时空的问题，在时间上，他白天也存在、晚上也存在；在空间上，你到了美国或在台湾，到了新加坡他都随时可以应付你，他没有空间上的

问题。我们可以说是「千处祈求千处应，苦海常做度人舟。」

我们今天所谈的，是已经证得「圆通」的法身菩萨是怎麽度化众生。基本上他时空无障碍，问题就是众生这一部份，你如何能够很正确的去释放一个很正确的力量出来，来感应佛菩萨的法身的慈悲力。

应香阴众　若乾闼婆，乐脱其伦，我于彼前，现乾闼婆身而为说法，
令其成就。

“乾闼婆”翻成中文叫「香阴」，因为他的五蕴身心必须以香气来滋养叫「香阴」。他是帝释的乐神，帝释他如果欢喜听音乐的时候，他就点上香。乾闼婆一闻到香他就现身，因为他以香为食。但是乾闼婆这个果报，他一天到晚去弹奏音乐给别人听，时间久了，他非常的厌恶这个果报。他也释放出他的希望，来求佛菩萨的加被。这时观世音菩萨就现乾闼婆身，而宣说持戒修善远离放逸之法，使令他快速的脱离乾闼婆的果报。

应非天众　若阿修罗，乐脱其伦，我于彼前，现阿修罗身而为说法，
令其成就。

“阿修罗”翻成中文叫「飞天」，他有天之福，没有天之德。因为他因地的时候，虽然修学下品的十善业，但是心中有很强烈的忌妒心跟好胜斗争，什麽东西都要跟人家去比，而且要处处的强迫别人，有很强烈的我相、人相的对立。这时候他对阿修罗的果报体也特别的厌恶。这时菩萨就现出阿修罗身，来宣说五戒十善、仁慈爱物之法，使令他能够快速的远离阿修罗的果报。

应歌神众　若紧那罗，乐脱其伦，我于彼前，现紧那罗身而为说法，
令其成就。

“紧那罗”翻成中叫「歌神」，他的音声特别的美妙，他也是以音乐来娱乐诸天的，他一天到晚唱歌给诸天听，时间久了他对这样的果报体也特别的厌恶。所以菩萨现出紧那罗身，宣说持戒修善，歌咏乱心欲乐无常之法，使令他快速的脱离紧那罗身。

应大蟒众　若摩呼罗伽，乐脱其伦，我于彼前，现摩呼罗伽身而为说
法，令其成就。

“摩呼罗伽”翻成中文叫「大蟒神」，牠虽然有广大的福报，但是牠心中因为瞋恚跟愚痴的心特别重，而变成蟒蛇的果报。这个果报牠也非常的厌恶，这时菩萨现出摩呼罗伽身，来宣说持戒修善，修习智慧忍辱柔和之法，使令牠快速的脱离大蟒神的果报。

这一大段都是讲到应八部鬼神说法，使令他能够厌离这种苦恼的果报。

应人非人众
应人众　　若诸众生，乐人修人，我现人身而为说法，令其成就。

有一类的众生，他心中好乐人道，而且他也实际的去修学人道之因，但是他在修学过程当中遇到了障碍。这时菩萨现出人身宣说五戒十善，心中要俱足恻隐之心之法，使令他快速成就。（因为人道是修道的法器）

应非人众　若诸非人，有形、无形，有想、无想，乐度其伦，我于彼
前，皆现其身而为说法，令其成就。

“非人”指的是天龙八部。这种天龙八部有四种的差别：有形的，他有身形，或者没有身形。没有身形不是说没有色蕴，他有色蕴但是我们眼睛不可见(微细的色蕴)；有想，他心中有思想，或者他心中是暗钝的没有思想。

总而言之，这天龙八部他心中好乐出离他的本位，这时观世音菩萨就现出有形、无形，有想、无想的同类之身，来宣说他所相应的法，使令他能够脱离本位，成就人道。

这个地方是讲到三十二应身。也就是说众生能需求的心是能感，菩萨的大慈悲是能应，感应道交使令菩萨现身而说法。

290感应道交现身说法，蔼益大师的注解，他分成二种的说明，他说：我们感应有二种差别：一种是「显应」，就是你去忆念阿弥陀佛，忆念观世音菩萨，你很明显的看到佛菩萨现身，而且很明显的听到佛菩萨为你说法，清清楚楚。但这种机会不多，这种人跟佛菩萨有很特殊的因缘。

一种叫「冥应」，就是不明显，不明显有现身也不明显有说法的情况，但事实上佛菩萨已经采取行动了，而且有帮你破除灾障，也帮你增长善根，这个叫「冥应」，这种机会很多很多。

从〔净土宗〕的角度来说，我们讲「本尊相应法」，你看「若众生心，忆佛、念佛，现前当来必定见佛。」佛菩萨不打妄语，你忆念佛陀的身相，忆念他的功德，你称念他的名号，现前(当下)当来(临命终)…。你念阿弥陀佛的时候，你说：诶！阿弥陀佛怎麽没有现身，没有说法呢？

这个是因为我们本身有障碍，我们有遮障，其实佛菩萨已经现身，我们没有看到，叫「冥应」。古德很多这种例子，有一个禅师，他在参禅的时候，诶！他脚踢到一个石头，“啪”！打到一个竹片，他开悟了！

我不知道诸位怎麼解释这个公桉，要是站在〔净土宗〕的角度--阿弥陀佛的加持。为什麼这个竹子会产生这个声音呢？

比方说，过去有一个公桉说：有一个人他在参禅的时候，他听到《法华经》讲「诸法从本来，常自寂灭相」，他产生了疑情，为什麼诸法是寂灭相呢？我看一切法是很多很多的因缘，怎麼会是寂灭呢？他不懂这个道理。他日夜参究的打坐，秋天过去了，冬天来了，冬天过去，春天来了。有一天，在春天打坐的时候，突然间听到黄莺的叫声，“啪”！开悟了。开悟以后他说：「诸法从本来，常自寂灭相，春天百花开，黄莺鸣柳上。」因为诸法是寂灭的，所以才有这一切的因缘出现。

其实寂灭相跟生灭的因缘是同时存在的，但是我们只看到生灭的因缘，我们没有看到后面的寂灭相，这二个是即空、即假、即中。菩萨在看事情是看到二个，一个是看到诸法的寂灭相，一个看到诸法的生灭相，我们只看到生灭相，阿罗汉只看到寂灭相，没有看到生灭相。
　　那麼这黄莺是怎麼来的呢？为什麼就有黄莺呢？为什麼你就没有听到黄莺叫呢？--阿弥陀佛的加持。

我们修〔净土宗〕有一个很重要的观念，如果你愿意跟阿弥陀佛保持一个真的是相应的，能念所念心心相应，你的思考模式非常重要。

印光大师把〔净土宗〕一个很重要的心态讲出来……我很清楚的讲一句话，往生与否跟你念佛是没有什麼太大关系的，这是决定你的品位，你不要以为你一天到晚念佛，你就可以往生，这是二回事。念佛是一个广大的功德法聚，无量光无量寿，它会创造很大灭恶增善的功能，但是不保证往生！你的心态是很重要。
　　印光大师说：念佛人要保持一种「即众生心，投大觉海」的心态。

你的整个身心世界，整个进入弥陀的功德海，就是你这个身心世界也不存在了。说你应该遇到什麼灾难，诶！这灾难消失掉了，你要观想，我没有这个能力，弥陀本愿的加持，因为你已经进入到弥陀的功德海。我们在看经典的时候，突然间有一点心得，诶！阿弥陀佛的加持。
　　你经常能够「法法消归弥陀的功德海」，其实对一个修净土的人非常有利，因为你跟弥陀已经打成一片了。你用这种心态来念佛，那真的是「一心归命，顺从本愿。」

所以我们在「冥应」当中，其实我们在念阿弥陀佛，你忆佛、念佛，阿弥陀佛是现前当来必定见佛。怎麼没有见佛呢！佛陀有现身，我们看不到，但是冥冥当中已经帮我们消除罪障，增长福慧。这个道理你要清楚，因为佛菩萨发的愿他不会白发的，众生有感，菩萨就一定有应，千江有水，一定是千江月。
　　丑三、结明功由三昧。

前面的三十二应身的功德妙用是怎麼来的呢？都是菩萨因为证得耳根圆通之《首愣严王三昧》，所产生的妙用。
　　是名妙净三十二应入国土身，皆以三昧闻熏闻修无作妙力自在成就。

“是名”指的是以上的三十二应身。这三十二应身他俱足二种功德：第一、「妙」，菩萨的示现是同一时间现身的，「千处祈求，千处应」。所以他能够在一个时间，同时现无量的身说法，所以他是微妙不可思议的。第二、「净」，菩萨在现身说法的时候，心中对他所现的果报是不生染着，这叫做「净」。

妙净的三十二应身，能够入于十方众生的国土，是怎麼来的呢？是以三昧闻熏闻修无作妙力自在成就。

“三昧”指的是《首愣严王三昧》，也就是一种《真如三昧》，依止真如本性，这种无障碍的因缘所发动的。

这种三昧是怎麼来的呢？是闻熏闻修而来(因地)。“闻熏”是他依止本觉理性而生起始觉的智慧，我们讲「称性起修」，依止一念不生灭心，产生了空假中三观，叫做「闻熏」。“闻修”以空假中三观，还照不生不灭的本觉理性。

闻熏是讲「称性起修」，闻修是「全修在性」，把一切的空假中三观，还是回归到一念不生灭的本性，说是「无不从此法界流，又无不还归此法界」。

闻熏闻修辗转的循环，而成就一种无作的妙力。“无作”他这种「普门示现」是任运生起的，是不假造作的。你看我们讲「千江有水千江月」，月亮在那个地方，它也没有说要去帮助谁啊！它没有作意的，没有作意的意思是它没有锁定目标。我们度化众生，我们是有个人的好乐，我要度化台湾的众生、我要度化新加坡的众生，我们是自己设定目标的。

菩萨法身度众生不是这样子的，他那个月亮，你在美国也好，在台湾也好，你随时把水准备好了，菩萨就现身。他是一种无作的妙力，不假造作的，这种微妙的力量，而成就这种自在的功德出现。
　　关于三十二应身，蕅益大师的注解也做出二点说明：

第一点、菩萨的三十二应身只是简略的说明，观世音菩萨身为一个法身菩萨，他不只是三十二应化，那是个代表而已，实际上是应化无量，无量的现身。

第二点、蔼益大师特别强调，这以上的三十二应身，不只是观世音菩萨才有，整个二十五圆通的菩萨，每一个只要证得圆通的菩萨，都有这种能力，只是约着当机。

因为本经的当机是阿难尊者，是以听闻音声约的当机，把观世音菩萨的功德开展出来，其实只要是法身菩萨，包括地藏王菩萨、包括文殊菩萨、普贤菩萨、包括阿弥陀佛…，都有这种加持力。菩萨的功德是没有差别的，只是你跟他的缘是深浅而已，是这样子的差别。所以我们对佛菩萨这一部分，你不要分别说哪一个菩萨比较厉害，哪一个菩萨怎麽…，那是我们的虚妄分别。

我们凡夫众生是在没有差别当中创造很多差别，凡夫的差别很多。你看越修行的人你会发觉…你看老和尚，欸！到老和尚，他没有什麽差别，这正确的。

当我们在回光返照的时候，你会发觉人跟人之间的差别越来越少，因为真如本性是平等的。你看世间没有修行的人，他活到愈老，人跟人的个性越差越多，修行是越来越没什麽差别，越没什麽差别…，菩萨依止的法身是没有什麽差别的。

你说没差别，那为什麽他有感应，你没有感应？因为他跟他缘深啊！他每天忆念他，你没有忆念他，所以缘起、缘起，是因缘的关系。

子二、明十四无畏

三十二应身，蔼益大师说是偏重在与乐这一部份，给与众生种种的安乐。十四无畏是偏重在拔除众生身心的痛苦，拔苦这一部份。

(分三：丑一、总明大用所起。丑二、别明施无畏相。丑三、结明福备众生)

丑一、总明大用所起

说明十四无畏的妙用是由如来藏妙真如性所生起的。

世尊！我复以此闻熏闻修金刚三昧无作妙力，与诸十方三世六道一切众生同悲仰故，令诸众生，于我身心获十四种无畏功德。

观世音菩萨又称呼了一句：世尊！我又以闻熏(称性起修、修德)、闻修(性德)，以性修不二的修学，而成就不可破坏。三昧是不可破坏，因为它依不生灭而起的，不可破坏的无作妙力，能够下等同于十方三世六道一切众生同一个悲仰，跟众生同一种的悲哀仰望，众生心中有所痛苦感到悲哀，仰望佛菩萨来祈求，就触动了菩萨的大悲。所以使令众生跟我这普门示现的身心世界一接触的时候，而产生十四种远离怖畏，拔除苦恼的功德，「无畏的功德」。然这种功德都是因为真如三昧(依止法身而起，不是依止色身而起)。

丑二、别明施无畏相

以下个别的说明，菩萨来布施十四种无所畏惧的种种相状

(分五：寅一、总明脱苦无畏。寅二、别明七难无畏。寅三、别明三毒无畏。

寅四、别明二求无畏。五寅、结明持明无畏。)

寅一、总明脱苦无畏

先拢总的说明，菩萨使令众生脱离身心的苦难而成就无所怖畏。

一者，由我不自观音以观观者，令彼十方苦恼众生，观其音声，即得解

脱。

291这一段是无所怖畏的总说，一个总纲，你这一段懂了后面整个就懂。这一段有他自利的功德跟化他的功德。自利的功德是说明他所证的理性是什麽。说为什麽他有这种加持力呢？

由我不自观音以观观者

“我”指的是观世音菩萨，「不自观音」是说观世音菩萨他在修学因地的时候，他不随外在的声尘所转；他心中能生起回光返照的智慧，反闻闻自性，所以叫「不自观音」。

「以观观者」（前面是讲能观的智，这以下偏重他的所观境），他以能观的智慧来观察。第一个“观”是能观的智，第二个“观”是所观境。依止这种反闻闻自性的智慧来回光返照「能闻是谁？」。

我们听到声音的时候，我们前面在耳根圆通的时候讲过，「出于闻中，入流亡所。」“入”就是第一、你不要分别外面的声尘，第二、你不要随你内在的分别心而转，就停留在根的部份，「但闻」而已。

「但闻」的时候你就回光返照，为什麽我有这个闻的功能，然后你就顺着这个因缘回家了，「借假修真」。又从「闻」的功能当中，然后找到我们的真如本性，回光返照。依止「不自观音」而去观察我们能闻的是谁？因为这样子回光返照，而成就自利的功德，产生化他。所以能够使令十方世界的苦恼众生，他有种种痛苦，遇到种种的灾难，菩萨皆能够观其音声，使令他得到解脱。

这一段经文在古德的注解有二层的说明：

第一、他说明菩萨是以自利为本而产生利他。菩萨的利他，他不是依止色身，他是要能够找到真如本性，以真如本性无障碍大慈悲的拔苦与乐的力量发动出来，才能够给众生真实的利益，「以自利为本」。
　　第二、蔼益大师说：这个地方观世音菩萨的加被，都有事理二种的差别。

一、从事相上来说：比方说我们遇到了灾难，有鬼神来伤害我们，晚上睡觉做恶梦，那麼我们忆念观世音菩萨圣号、忆念阿弥陀圣号，念念分明，感应道交，破除障碍，这叫做「事持」。「事持」就是你的心，完全去注意佛菩萨的圣号，你心中住在佛菩萨的圣号，反正我就是把自己放下，通身靠倒，即众生心，投大觉海。事持能够破除事相上的障碍，也就是能破除你一时的灾难。当然破除后就没有了，你又恢复原状，这叫做「事持」。

二、理持。你在念观世音菩萨圣号、念阿弥陀圣号的时候，你念念回光返照，能闻是谁？那个真正觉悟，能念所念惟是一心，能念所念那种对立完全破坏了，回归到一心真如。这时候破除理上的障碍，这时候就不是消除灾难，就是转凡成圣。
　　所以他说这以下的七种无所畏，种种的远离怖畏都要俱足事理二种的修学。

事相上我们真的得到观世音菩萨的加持，理上也是因为我们反闻闻自性，所以把这个灾难究竟破除掉了。
　　寅二、别明七难无畏
　　二者、知见旋复，令诸众生设入大火，火不能烧。

「知见旋复」从他利加被的角度，这个“知见”指的是六根当中的见根。观世音菩萨因为他的眼根的“见”跟色尘接触的时候，他是「旋妄复真」，他不随外尘所转。因为观世音菩萨他因地有这种功德，我们讲自利的功德才能够利他，所以你忆念他的圣号，就能够使令一切众生「设入大火，火不能烧」，你一心称念观世音菩萨，火就不能烧你。
　　这地方的意思就是说：

「眼根」它所对应的见，它是属于火。一、观世音菩萨内火不生，外火不起，因为他把心中的六根之火消灭了。所以我们去忆念菩萨的圣号的时候，火就不能烧我们。这是从「事相」来说。
　　二、你忆念观世音菩萨的时候，你眼根不向外攀缘，那火也不能烧。
　　事理二种差别。
　　三者、观听旋复，令诸众生大水所漂，水不能溺。
　　耳根：
　　「观听旋复」“观”就是我们依止观照的智慧，来反闻闻自性，「旋闻复性」。
　　我们经常去回光返照，能闻是谁？

因为耳根是属于水，所以我们在因地的时候不随耳根而转，就把心中的水给消灭了，所以能够使令诸众生大水所漂，水不能够去沉溺他。
　　四者、断灭妄想，心无杀害，令诸众生入诸鬼国，鬼不能害。
　　意根：

「断灭妄想」我们依止回光返照的智慧，来息灭第六意根的分别妄想，所以我们心中没有杀害众生的瞋心。这样的因地，这因地是佛菩萨的功德，也可以说我们自己回光返照，我们有这种功德。因为没有杀心，我们入诸鬼国，这个罗刹鬼(吃人)，诸鬼不能伤害。

292我们过去看经论的时候说，有一个比丘他住茅棚的时候经常被鬼干扰，他持什麼咒都没有用，他就去请示佛陀。佛陀说：你现在要修「慈心三昧」，你修慈心三昧的时候鬼不能伤害你。果然他回去修慈心三昧的时候，鬼的干扰就消失掉。

我们经常会跟鬼有一些问题，我们讲你内在没有问题，外在就没有问题。我想我们修大乘佛法要有一个观念：「应观法界性，一切唯心造。」外在的世界永远是你内心的世界变现出来的。就像《唯识学》讲的，它就是一面镜子，所以你内心修慈悲心的人，就算鬼跟你活动，你也无所谓，大家一起共住嘛！

我过去在文殊院住了三年，那时候五位老法师都走光了，剩下我一个人住。有时候晚上真的有点事情，因为我也看到之前那个公桉，我每天做完功课我就回向，因为文殊院后面有一大片很高的树林。我说我们今天一起共修，我不障碍你，你也不障碍我，白天是我活动，晚上你们活动。我就把所有修行的功德回向给他们，我就试着释放善意。诶！真的没有事。

所以你遇到蛇也是一样，你要是起瞋心，牠马上感应到你的磁场。你保持慈悲心，牠也有佛性，牠的反应会比较缓和一点，但是你一起瞋心的时候，牠蛇也会有反应。后来我就知道，人跟人之间的心里的磁场是互动的，鬼道亦复如此。所以我们内心能够心无伤害，令诸众生入诸鬼国，鬼不能害，这的确有这分的感应。
　　五者、熏闻成闻，六根销复，同于声听，能令众生临当被害，刀段段坏，
　　使其兵戈犹如割水，亦如吹光，性无动摇。

「熏闻成闻」“熏闻”指的是我们观照的智慧，依本觉理生起的始觉智；“成闻”依始觉智还

照本觉理。使令六根销复，把六根这种向外攀缘的功能，都把它消灭了，而「同于声听」。六根的攀缘功能消灭以后，这个能听跟所听，回归到一念心性就没有彼此的对立，能听所听惟是一心。因为这个众生消除了能所的对立，他被盗贼所抓，要被伤害的时候，那刀就一段一段的损坏，使令这个兵器要伤他身体的时候就像是割水，水是无所损伤，就好像风吹光明一样，光明当然不会动摇。因为我们没有对立心，所以我们一个人的身体就不容易受伤。

六者、闻熏精明，明徧法界，则诸幽暗性不能全，能令众生，药叉、罗

刹、鸠盘荼鬼，及毗舍遮富单那等，虽近其傍，目不能视。

“闻熏”就是反闻的智慧，“精明”依止观照的智慧返照本觉的理性，而启发心中的光明。这种自性的光明遍照整个法界，这时这种幽暗的体性就不能成就了，因为心中有光明，有浩然正气的光明。所以在黑暗的地方，你遇到药叉(男众的鬼，叫轻捷鬼)、罗刹(女鬼，翻成中文叫可畏)，这二种鬼都会吃人的；鸠盘荼鬼(厌魅鬼)、毗舍遮(噉精气鬼，吃人的精气)，富单那(热病鬼)。

这个人他心中经常回光返照，开显自性的光明，有浩然正气，这些鬼神就算在他的旁边，目不能视，对他产生畏惧，眼睛都不敢看他。

我看算命的书，在道家里面说，你遇到重大的劫煞的时候，破煞之法，放个石头、石敢当，有些人把石头放在家门口，或挂一个什麽八卦的相，都可以破煞，但只是破小煞。他说真正的破大煞，用浩然正气，培养浩然正气，所有的煞都不能靠近。这个跟这道理一样，心中有自性的光明，鬼神根本都不敢看你。

七者、音性圆销，观听返入，离诸尘妄，能令众生，禁系枷锁所不能着。

「音性圆销」，对外在动静二种声尘都完全的消灭了，而且能够依止能观的智慧，反闻闻自性，来逆流照性，所以能够离诸根尘二种虚妄的干扰。因为你在因地的时候，已经不随外在根尘二种的干扰，虽然你被禁，禁闭在房屋，身体被绑住枷锁。古代的刑具，在脖子上叫“枷”，在脚上叫“锁”。即使你有这种禁系枷锁，对你也不能够产生障碍，因为你已经远离根尘这种虚妄的染着。

八者、灭音圆闻，徧生慈力，能令众生经过险路，贼不能劫。

菩萨在因地的时候，消除外在声尘的动静二种障碍，而能普徧产生大慈之力，所以使令众生经过危险的道路，一切的盗贼都不能劫夺他的财物，乃至于伤害他的色身。

从事相来说：观世音菩萨因为有这种功德，所以我们水不能淹，火不能烧，一切的鬼神盗贼都不能伤害。

从理观来说：菩萨修学反闻闻自性，菩萨本身在未来生命当中，也能够远离这种灾难，远离这种怖畏。

293蔼益大师把这一段《耳根圆通》离诸障碍，跟《普门品》做一个比较。

蔼祖说：《普门品》是释迦牟尼佛介绍观世音菩萨果上的功德，不是观世音菩萨自己说的，是释迦牟尼佛帮他宣说的。

说观世音菩萨对众生有什麽加持力？他讲了三十二应身，叫「普门示现」。

所以《普门品》它对观世音菩萨的因地，基本上是没有谈到。所以《普门品》的修学是偏重在事持，偏重在佛力加被这一部份，众生内心有障碍，忆念观世音菩萨的圣号。你心中有希求，然后跟观世音菩萨的圣号一接触，“啪”！感应道交，去触动观世音菩萨的大慈悲力，然后我们离苦得乐。是偏重在「佛力」这一部份，心力(理观)这一部份讲得少。

但是本经是观世音菩萨自己讲到自己，从因到果修证的过程。因为修「耳根圆通」，反闻闻自性，破除了身心世界的障碍，开显了真如本性，所以产生了三十二应身、十四无所畏、四种不思议无作妙德。

《愣严经》的「耳根圆通」它是从因到果，观世音菩萨自己宣说的，所以它这地方的修学包括事修，也包括理观在里面，每一个法都包括事修也包括理观在里面，《普门品》是偏重在事修，蔼益大师认为有这一层差别。

净业学园 81讲次169面

寅三、别明三毒无畏。

194我们这一科是讲到观世音菩萨证得耳根圆通以后，生起广大利他的妙用。耳根法门在我们娑婆世界，我们一般的说法叫做『观世音菩萨法门』。这个法门在目前的修行当中，可以说是最受欢迎的，因为特别契合我们娑婆世界的根机。

这样的修学，蔼益大师用四个字来总持，整个『观世音菩萨法门』它的重点是什麽呢？

简单的说就是：「慈悲感应」这四个字。

“慈”与乐，他可以给予我们种种身心上的安乐；“悲”拔苦，拔除我们身心的痛苦。整个修学的过程，所追求的就是在我们的生命当中，产生拔苦与乐的效果。

这应该怎麽做到呢？就是透过「感应」的力量。

「感应」的力量的产生在藕益大师的注解，他是分成了事修跟理观二种的差别。我们刚开始是透过事修，身口意三业的加行，包括我们对观世音菩萨身业的礼拜、口业的称念乃至意业的皈依观想。这种身口意的相应，我们去感应观世音菩萨的大慈悲力，这个地方的事修是感应外在佛力的加被。

理观就不是这个意思，理观就是我们在称念观世音菩萨的时候，我们内心不只是一种皈依的心而已，我们要生起一种观照力，我们要回光返照「能闻是谁？」。当我们听到观世音菩萨的音声时候，我们要观想是谁在听这个音声，那我们的心就停留在这个「闻」。

藕益大师说：但闻而已。外不随声尘所转，内不随耳识所扰，在听闻的过程中保持不迷、不取、不动，我们说是回光返照，正念真如。真如本性是无所不在的，藕益大说：「全妄即真」。其实真在哪里呢？真实的心性就在妄相当中，我们平常心就是一念的妄动，结果被妄相所转。

所以我们要把真实的心性找到，就是你不要乱动，妄想最怕就是...你一不动，它就怕你。因为它是虚妄相，虚妄相你要是对它不执取不妄动，它就消失掉了。《愣严经》的破妄显真，它不是说去对治什麽，它基本上认为，真实的心性就在虚妄的相中，你只要不随妄转，那麽心性就开显出来了。所以理观这一部分的感应道交，是感应我们内在自性的慈悲心，我们称性本俱的慈悲的功德。

事修它所破除的是事障，使令我们成就一时的安乐；理观所破除的是理障，使令我们成就究竟圆满的解脱。
『观世音菩萨法门』其实在《愣严经》二十五圆通，看本经的经文，
释迦牟尼佛是把它当重点一样，不管它的因跟果是比较完全开显，他是把它当做本经的修学重点。
寅三、别明三毒无畏。

这一段是说明十四种无所畏的功德，其中的三种，远离贪瞋痴三毒。使令我们内心面对三毒的时候，能够无所怖畏。这是修习『观世音菩萨法门』产生的效果。
九者、熏闻离尘，色所不劫，能令一切多婬(ㄧㄣ)众生，远离贪欲。

这以下的经文，在古德的注解都是分成了自行跟化他。在自行这一部分又分成了体性跟作用。
自行的体性：
「熏闻离尘」

“熏闻”就是我们依止反闻照性的工夫能够成就离尘，脱离这一切色尘的系缚；「熏闻」是一种因地的修学，「离尘」是果地上的功德。熏闻离尘它就是指的我们在修『观世音菩萨法门』所证得的理性，能够脱离这一切六尘的障碍，发明我们一念清净的本性。这个是讲到我们在自修方面所证得的理性。

它有什麽妙用呢？「色所不劫」，“色”指的是一切六尘的境界。当我们功夫成就以后，这六尘就不再劫夺我们心中的功德。
这包括体、包括用，这个都是一种自行的功德，以下是化他的功德。
观世音菩萨有这样的自行功德，他有什麽作用呢？
「能令一切多婬众生，远离贪欲。」

他能够使令我们这些多婬众生远离贪欲；“多婬”藕益大师的意思不只是指的男女这一部份而已，是包括对一切六尘的贪爱，都叫做「婬」。

一切贪爱都以攀缘心为本，我们既然不随外在的六尘所转，开始反闻闻自性的时候，那麽这一切贪爱的烦恼自然消失掉。
这是『观世音菩萨法门』产生的第一个内心的功德
十者、纯音无尘，根境圆融，无对所对，能令一切忿恨众生，离诸瞋恚。
这一部份也是分为自行跟化他。自行也是分成体跟用
「纯音无尘，根境圆融」

当我们内心脱离了根尘的执取，安住在闻音的妙性的时候，六根对六尘就没有能所的障碍，就圆融无碍没有能所的障碍。
这样的能所双亡，离诸对待的理性，有什麽作用呢？

「无对所对」这时我们的六根生起了别的时候，已经没有能对跟所对，能对的六根所对的六尘惟是一心。
从这样的自利功德有什麽作用呢？
「能令一切忿恨众生，离诸瞋恚。」
“瞋恚”主要的根源是一种人我的对立，我相、人相的对立。

当我们一个世界上很强调个人主义的时候，那我们的瞋心就开始活动了。你看我们小时候，整个社会是很强调团体主义，个人的意识比较没那麽的强烈，那个时候的瞋心比较薄弱。瞋恚是以对立来当它的根源。
十一者、销尘旋明，法界身心，犹如琉璃，朗彻无碍，能令一切昏钝性

障诸阿颠迦，永离痴暗。

这一部份自行功德的体是「销尘旋明」，我们透过耳根圆通的事修跟理观，来消除我们所缘的妄尘，恢复我们本性智慧的光明。

这样的光明的理性，有什麽作用呢？能够使令我们众生的法界(外在的依报)身心(内在的正报)，依正二报就像琉璃珠宝一样，能够内外明彻，了了分明而无所障碍。

（利他）因为这样的光明智慧，使令一切昏迷暗钝的这种性障，没有善心、内心邪知邪见、拨无因果、很难生起善心的阿颠迦，能够远离心中的愚痴跟暗钝。因为修『观世音菩萨法门』，你内心有光明，有光明当然就不会有黑暗。

“性障”以暗钝为障。“阿颠迦”没有善心，内心邪知邪见，拨无因果很难生起善心。

295这一段的息灭贪瞋痴，蔼益大师的意思叫「自行功成，化他有本」。

为什麽今天我们一个人去忆念观世音菩萨，你的贪瞋痴会澹薄？

因为观世音菩萨在因地的时候，祂在这一部份有这一部份的功德，所以你跟他的功德一接触的时候，祂会对你一种启发的作用。

比方说：我们今天忆念关公，你一想到关公的时候，你就会产生一种忠义参天功德出现；比方说我们忆念张飞，我们就产生勇勐坚定的功德；比方我们今天去忆念忏公师父，我们内心当中就会产生一种智慧善巧的功德；我们去忆念海公长老，我们就产生慈悲厚道的功德。一个菩萨他在因地有这样功德，使令众生跟他接触的时候，对这众生来说会有启发的作用。这个就是说，你在自行功成的时候，你化他就有这个根本。

我们过去曾经问忏公师父一个问题：我们要怎麽样才够广结善缘？

忏公师父回答得很妙，忏公师父说：要广结善缘，在佛堂里面好好的拜佛、念佛就是广结善缘。

当然我们那个时候听不是很懂，但是慢慢慢慢的，哦！因为你内心好好的用功，念佛忆佛，你开显你自性的功德，「自行功成，化他有本」，你未来的利他就是在这个时候做积集资粮的准备。

他的意思就是说：广结善缘不是向外追求，你内在的烦恼澹薄了，你很自然的发起广大的愿望，你就能够跟众生结缘了。所以我们看菩萨利益众生，你看他前面的半段一定是他自修的功德，所以才有后面的结果。

这一段经文的解读。蔼益大师告诉我们怎麽解读呢？自行功成，所以化他有本。

菩萨所有对众生的加持力，就是因地的时候他有这份功德，所以对众生产生一种连带的启发的作用。

寅四、别明二求无畏。

“二求”是指众生要祈求男子或者祈求女子，对生命当中有这种祈求。你忆念观世音菩萨，菩萨能够满你的愿，使令你在这二部分能够无所畏惧。

十二者、融形复闻，不动道场，涉入世间，不坏世界，能徧十方，供养

微尘诸佛如来，各各佛边为法王子，能令法界无子众生欲求欲求男者，诞生福德智慧之男。

我们在理解这部分也是这个道理，自行功成，化他有本。

观世音菩萨凭什麽能够使令我们生福德智慧之男呢？他因地是怎麽修行的？

「融形复闻，不动道场」，这是讲他因地所证的理性

“融行”菩萨在因地的时候是念念销融四大之行，他是远离尘境(背尘)，“复闻”合觉。他不但是远离四大之行，他也不是安住在偏空，他能够念念开显我们本俱的闻性，使令他内心安住在不生不灭的理性。“不动”就是不生不灭的意思。

这就是他在因地所证的理性，是「背尘合觉」，不迷、不取、不动的理性。

这样的理性有什麽好处呢？

「涉入世间，不坏世界」

菩萨以大悲的愿力到十方世界去随类化生的时候，他不坏世间的假相，这一点是很重要，菩萨从空出假的时候是不坏假相的。

不坏假相有什麽样的妙用呢？第一个妙用，「供养微尘诸佛如来」，他能够普徧在十方的佛国土当中，供养微尘数的诸佛，来修习福德资粮。佛陀在那个地方说法，菩萨现身用无量的珍宝来供养佛陀，积集广大的福德资粮。第二种妙用，「各各佛边为法王子」，
他能够示现做佛的大弟子，来辅助佛陀弘扬佛法，来修学智慧。

菩萨因为安住在不生不灭的理性，在广大的世间修习广大的福德智慧二种资粮，以这个来做自行的根本。

他有这样的根本有什麽好处呢？

他能够使令法界当中的无子众生，她心中祈求能够生一个男孩子，她忆念观世音菩萨、礼拜观世音菩萨。观世音菩萨因地有这样殊胜的功德，就能够产生加持力，使令祈求的众生，产生福德智慧的男子出来。

这个我们就叫感应道交，菩萨要保证对众生的加持力，你要先成就这个功德，然后把这功德放在名号中，当众生跟这个名号一接触的时候，“啪”！感应道交，然后你得到那种大慈悲的加持力，求男得男。

十三者、六根圆通，明照无二，含十方界，立大圆镜，空如来藏，承顺

十方微尘如来秘密法门，受领无失，能令法界无子众生欲求女者，诞生端正福德柔顺，众人爱敬有相之女。

「六根圆通，明照无二」

（因地）菩萨在面对外在声音的时候，他是以反闻照性的工夫来通达根性，使令六根互用。“圆通”就是他的六根已经无障碍的交互作用。使令“能明”跟“所照”无二，根尘惟是一心，他内心当中能够含裹十方世界。

他在面对十方世界的时候，他有二种的功德产生：第一、「立大圆镜」，他对一切的法了了分明。虽然了了分明又能够安住在「空如来藏」，又空空荡荡没有任何的妄想。

从下文的加持力来讲，它的重点在「空如来藏」。一个人证得空性的特色就是调柔善顺，因为他没有我执、我见。这对生女众是有加持力的。

因为以空如来藏为自体，它有什麼妙用呢？

「承顺十方微尘如来秘密法门，受领无失」

承受顺从十方诸佛的秘密法门，“秘密法门”指的是一佛乘的圆顿教法，了知法界惟是一心。对法界惟是一心的教法，能够受持领纳心中永不忘失。

（到这个地方都是菩萨自行的功德）。

菩萨能够证得空如来藏，当然是非常的调柔善顺，能够领受这一切的教法。因为柔顺的关系，他能够使令法界没有女者的众生，想要欲求女者，能产生外表端正，而且俱足福德之相，内心是柔和善顺，有德行的使令众人爱敬的之女。

这地方经文的解读跟前面是一样的，「自行功成，化他有本」

蔼益大师的传记，他说：他父母亲在三十岁的时候都没有生小孩。这在古代的社会是很严重的，没有传宗接代。那他父亲怎麼办呢？他父亲持大悲咒。持大悲咒以后，后来他父亲就做一个梦，梦到观世音菩萨现出白衣的身相，送给他父亲一个儿子，没多久他的母亲就生出蔼益大师。蔼益大师在持大悲咒的发愿文里面说：我本仰成咒力生，我的初生就是大悲咒的功德把我创造出来的。

大悲咒为什麼能够创造这种功德？观世音菩萨的内心有求男求女的功德力，把功德力咒愿在这咒当中。有这种咒功德力，我们去忆念咒语的时候，「即众生心，投大觉海」，就把这功德开显出来。

佛菩萨的功德为什麼可以给我们受用，这观念我们解释一下：

佛菩萨的功德有二部份：第一部份，是他智慧的善根，包括他的菩提心，包括他布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧、无贪、无痴种种善根。善根这一部份完全是佛菩萨自受用的，他不能送给我们，智慧的善根是不能互相授受的。

但是菩萨的福德资粮，他那个善业力，他能够让你求男得男，求女得女，福德这一部份是可以互相授受的。菩萨能够让众生所求如愿，这跟他因地是有关系的。

蔼益大师的解释有更深层，蔼益大师说：求男求女，有事有理。从事相来说，我们一般说是果报的男女，但是从理上来说是法门上的男女。什麼叫法门中的男女呢？就是「权实二智，定慧二门」。你向观世音菩萨求智慧，「权智」，“权智”就是承办种种的事业叫「男」；“实智”就是顺从义理叫「女」。「禅定」是比较寂静的，他也是属于女众，「智慧」是属于波动性的，是属于男众。

从理观来说，我们修「耳根圆通」，念念开显自性的功德，也能够开显「权实二智，定慧二门」二种法门中的男女。

五寅、结明持明无畏。

将前面的十四无所畏，受持观世音菩萨名号来做总结。

十四者、此三千大千世界，百亿日月，现住世间诸法王子，有六十二恒河沙数，修法垂范，教化众生，随顺众生方便智慧，各各不同。

「三千大千世界」

指的是释迦牟尼佛所教化的世界，这当中有一百亿的日月，这当中也包括了一百亿的须弥山，也包括一百亿的四大部洲。居住在这世间中，有很多很多的等觉菩萨的法王子，有六十二个恒河沙数这麼多的法王子。这麼多的法王子是遍布在整个三千大千世界，各有不同的修法(自行的

功德)，他有各式各样的垂示、模范世界，教化众生的善巧各有各的不同。他们在随顺众生的根机，产生善巧智慧是各各不同的。

现列出六十二恒河沙数的法王子，这种自行化他的功德。

由我所得圆通本根，发妙耳门，然后身心微妙含容，周徧法界。能令众生持我名号，与彼共持六十二恒河沙诸法王子，二人福德正等无异。世尊！我一名号，与彼众多名号无异，由我修习得真圆通。

前面是列出娑婆世界里面的所有的法王子，有六十二恒河沙这麽多，这以下把菩萨的名号作比况。

观世音菩萨说：由于我因地的时候证得圆通本根，依止耳根而证得圆通常，所以我启发出我耳门中的闻性。使令我的内心「微妙含容」，我能够相应无量众生内心的祈求，能够恒顺众生的根机跟他的希望。(这指的是菩萨内心的状态)

菩萨的色身能够周徧法界，能够相应十方世界，能够随类现身，有这样的身心的妙用。

因此我能够使令这麽多的众生来受持我『观世音菩萨』的名号，跟另外一个众生他总共是受持六十二恒河沙诸法王子的名号；有一个人他一天只受持观世音菩萨的圣号，有一个人他是受持六十二恒河沙法王子的名号，这二个人在福德这一部份是完全相同。

意思是说：观世音菩萨的名号，跟整个众多法王子名号的功德加起来，是没有差别的。其故何也？因为我修习真实的圆通。

菩萨摄受众生的差别相：

从蕅益大师的注解来解释这一段，蕅祖说：菩萨的利他从契理这一部份是「一一的法都是契合如来藏妙真如性」，自受用这一部份是完全相同的。

你不能说，阿弥陀佛的功德比释迦牟尼佛的功德大，不能这样讲。真如佛性是不二的，每一尊佛所证的法性是相同的，不管你的过程怎麽样。所以要论道理是看结果，不管你是修《唯识》、修《天台》或修拜佛、或修止观的，证的结果是归元无二路。我们一谈到佛法的结果那是无差别的，但是过程就有差别，有他的契机性。因为每一位菩萨因地所发的愿不同，有些菩萨在因地的时候，他看到那些苦恼的众生，他就特别喜欢摄受那些所谓的弱势团体苦恼众生，尤其是地藏王菩萨，有的菩萨他就摄受比较高智慧的。菩萨所发的愿不同，他所产生的名号的加持力、他的适用度，他契机的广度就不一样，契机性有所不同，每一个名号他所加被的广度，他所加被的根机，跟他因地所发的愿就不太一样。这个地方特别指的是娑婆世界。

释迦牟尼佛说：你受持『观世音菩萨』圣号，跟你受持六十二亿恒河沙诸菩萨的圣号加起来是一样的。这句话只是用于娑婆世界的众生而说，因为娑婆世界你念观世音菩萨容易契入，你很容易契入观世音菩萨的功德，不是说观世音菩萨的功德会超过其他等觉菩萨，不是这个意思！是从众生的根机、众生的相应、跟菩萨因地所发的愿这部份。

这地方是把前面十四无所畏做一个总结。

丑三、结明福备众生

总结来说明观世音菩萨他在因地所修的福德，是非常的完整、非常的完备来加被众生。

是名十四施无畏力，福备众生。

以上种种的拔除众生之苦，来布施众生无所畏惧，都是观世音菩萨在因地所成就这种完整的福德，使令众生远离一切苦难跟灾难。

296这十四无所畏，当然也包括了三十二应身，包括与乐、拔苦。其实在这个地方，菩萨对众生的加被力，名号跟咒语，是非常重要的，扮演一个非常重要的桥梁。

这地方我们说明一下：

名号或者咒语，在天亲菩萨的『往生论』，他给它一个名称叫「功德法聚」。菩萨他修了很多的功德，功德它必须要有东西把它保存下来。你说功德在法身当中，法身是无形相的谁也进不去，对众生根本不能产生他受用，所以菩萨必须把他因地，他的布施、他的持戒，乃至于他种种的功德，必须用一个仓库把他保存下来，叫「功德法聚」。

比方说：我们不要先讲佛菩萨，我们讲外道，外道他成就初禅以后，他就能够把他初禅的那种三昧的力量，他就在三昧当中念一个咒语，这咒语念出来以后，他就给他一种力量。说哪一个人你去采蜂蜜的时候，你念我的咒语，蜜蜂不能咬你。因为他有三昧力，他有功德力，所以他就赋于这个咒语一种力量，把远离蜜蜂障碍的这种功德加持在咒语中。

在印度的确有防止毒蛇咬、蜜蜂螫的咒语，你念他的咒，你就能够远离这样的怖畏。但是有个条件，外道的功德法聚是有时空障碍的，因为他所依止的是生灭心，所以当这个外道禅定消失的时候，当这外道死亡了以后，这个咒语就没有力量了，这咒语就等于是一个声音而已。

菩萨的功德法聚亦复如是，菩萨的功德法聚，菩萨自己受用叫「本门」，法身是存在法界当中，无时无刻都存在的，但是他必须要有一个「迹门」。他必须要从空出假，他必须要成就一个因地，做释迦牟尼佛的徒弟，示现菩萨道，然后积功累德，从法身中从空出假，积功累德，然

后发愿，慢慢慢慢成就功德圆满的时候，他就成就一个应化身的佛陀。

法身报身是没有名号的，那完全佛菩萨自受用，度化十地菩萨。只要有名号那一定是应化身，而这应化身的成就，智者大师说是「从本垂迹」。他要一段很长的菩萨道，然后他因缘俱足了，就成就一个应化身，然后他把这应化身赋于一个名号，然后他把这一期因地所修的因地的功德，全部加持在这个名号里面。

所以我们赞叹『十方三世佛，阿弥陀第一』，因为他这一期成就阿弥陀佛的应化身所花的时间特别长，他的加持力特别广。

也就是说，菩萨他成就法身以后，他必须要一再的创造一个应化身，应化身成就以后他就有一个名号，等到他化他的因缘结束了，这个名号在世间上就消失掉，然后他又要从本垂迹，又要示现因地，又创造一个应化身又给他一个名号，这个名号给大家受持，又能够产生与乐、拔苦，等到他这个名号的摄受因缘又消失了，他又必须要创造一个应化身。

很多人问成佛以后干什麽？

成佛以后就是不断的积集你的因地，然后创造一个名号，用这个名号来利益众生。为什麽要创造名号呢？

因为佛菩萨在度化众生的时候，他的应化身他的寿命是有限，可能是一劫也可能是八十岁，也可能是多少时间。他在正法时代摄受众生有限，所他死掉以后一定要留一个东西下来，佛灭度以后主要的是留他的佛像、他的名号，而这个名号是最简单的。

当我们在研究观世音菩萨的功德的时候，你要找到它的门，你进去这个功德要有一个门，就是他的名号。当然你要把这个门打开，你内心当中要有他们的信心跟你的愿力这二把钥匙，才能够把这个门打开，然后你就能够「即众生心投大觉海」，跟祂产生感应，观世音菩萨整个与乐拔苦的大慈悲力都对你产生加持，满足你的愿望。

这个就是观世音菩萨利他的过程，包括菩萨因地的修学，然后创造名号，包括我们怎麽去启动这个功德，成就感应。

子三、明四不思议无作妙德

观世音菩萨证得耳根圆通以后，所成就不可思议无作；“无作”就是他不必假借内心的分别，能够任运现前这种功德。不同于二乘人，二乘人要对众生产生神通加持，都必须假借如理作意，而且要设定目标，要锁定对象；菩萨的度化众生就像月亮一样，不必锁定对象，随时随地等待众生，这叫做「无作妙德」，因为他没有拣别任何对象。

(分二：丑一、总明大用所起。丑二、别明不思议相)

丑一、总明大用所起

拢总说明这四种不思议无作妙德它生起的理由，他为什麽能够生起这四种妙德。

世尊！我又获是圆通，修正无上道故，又能善获四不思议无作妙德。

世尊！因为我证得耳根圆通之故；因为菩萨在因地的时候，依止耳根闻思修而成就三摩地，依耳根而证入圆通。依止耳根圆通来修证无上道；“无上道”指的是如来藏妙真如性。来开显如来藏妙真如性，所以能够成就四种不思议无作妙德。

我们一路这样的读过来发觉，本经对这过程是很重要的。譬如说，在二十五圆通，当然果地的功德是一样的，说是「归元无二路」，但是你是用耳根修行的，跟用眼根修行的这过程不同，产生的妙用一定有差别。

诸位我们可以体会一下，你靠耳根，你真的是在因地的时候，容易具足圆通常；你看你眼根，你要是睡觉的时候，你眼睛闭起来的时候，你就不能生起妙用，你那所缘境不现前；那你用耳根的时候，你眼睛闭起来打开、他是在前面、他是在后面、隔一个墙壁都可以。所以他在耳根圆通的时候，他在积集资粮的时候，他几乎是时空无障碍，俱足圆通常，三种真实。虽然我们很重视结果，因为成就结果是转凡成圣的根本，但是你的过程是根据什麽样的门而入，的确对你的加持力是有关系的。

他这个地方又再强调，因为我是修耳根圆通的关系，来悟入如来藏妙真如性，所以就成就了四不思议无作妙德。

蕅益大师说：观世音菩萨在没有选择耳根圆通之前，其实本经在秘密义当中已经说明耳根圆通的殊胜，一再的强调耳根圆通的殊胜，从三十二应身，十四无畏，乃至于这个地方的四不思议无作妙德，都有这一层意思。只是观世音菩萨在拣择圆通的时候，他讲得更清楚，如此而已。

净业学园 82讲次 讲义171面

丑二、别明不思议相

（分四：寅一、现容不思议。寅二、说咒不思议。寅三、受供不思议。

寅四、兴供不思议）

寅一、现容不思议。

我们前面讲到菩萨证得圆通以后，依止不生灭的清净心性所产生的广大的妙用。这种妙用在《

普门品》中有一个偈诵，有简单的说明：
「众生被困厄，无量苦逼身，观音妙智力，能救世间苦。」

当我们一个修行人，我们身心有各式各样的障碍被困厄，因为这个障碍产生很多的痛苦。这时我们向观世音菩萨祈求的时候，「观音妙智力」，产生一种善巧的智慧力，能够救拔世间的痛苦。
到底观世音菩萨在产生的大慈悲当中，他产生的妙智力，他的方便门有哪些呢？

《普门品》主要的是以忆念观世音菩萨的圣号为主，但是在本经当中讲得更详细，在本经讲到菩萨摄受众生有四种的门，四种不思议的无作妙德。因为我们今天要祈求观世音菩萨拔苦、与乐，这当中都必须有方便门。这当中提出四种的方便门，使令我们能方便的成就与乐跟拔苦，跟菩萨感应道交。

一、菩萨要显现种种各式各样的尊容，示现各式各样的头、各式各样的手臂、各式各样的眼睛，以这种尊容来摄受众生。这个功德也是不可思议的，我们看经文就清楚。

一者、由我初获妙妙闻心，心精遗闻，见闻觉知不能分隔，成一圆融清净宝觉。故我能现众多妙容，能说无边秘密神咒。

其中或现一首、三首、五首、七首、九首、十一首，如是乃至一百八首、千首、万首、八万四千烁迦罗首。

二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十四臂、十六臂、十八臂、二十臂、二十四臂，如是乃至一百八臂，千臂、万臂、八万四千母陀罗臂。
二目、三目、四目、九目，如是乃至一百八目、千目、万目、八万四千清净宝目。
或慈或威，或定或慧，救护众生，得大自在。

由我初获妙妙闻心，心精遗闻，见闻觉知不能分隔，成一圆融清净宝觉。故我能现众多妙容，能说无边秘密神咒。　　（遗，脱落的意思。）
菩萨因地修学的过程：

我在凡夫位的时候是怎麽修行呢？我最初获得「妙妙闻心」，“闻心”指的是以耳根中反闻照性的功夫，而悟入了如来藏妙真如性，叫做「闻心」。这种闻心的功夫是怎麽悟入的呢？是「妙妙」；第一个“妙”是他所依的理性，他以不生灭为本修因，这件事情是非常的微妙；以不生灭心所生起三观的智慧，空假中三观，即空、即假、即中，也是不可思议。如如理是不可思议，但如如理所生的如如智也不可思议；依止如如理而生如如智，依如如智还照如如理，如此的一次一次的重覆，慢慢慢慢的破除妄相，开显真实，而成就了「闻心」，就是如来藏妙真如性。

「心精遗闻」依止这一念精纯的心性，使令根尘脱落，安住在一念精纯的心性，来脱落外在的根尘，这时候见闻觉知等等六根的作用，就不能够再产生分隔的障碍而可以互相的作用。他这时候的内心是圆融无障碍的「清净宝觉」；“清净”指的是他的空如来藏，他能够离一切相；“宝觉”是不空如来藏，他能够圆俱无量的万法；离一切相(空如来藏)，即一切法(不空如来藏)。
这地方是讲到他所证的理性，从耳根的如如理而生如如智，由如如智还照如如理。

从耳根悟入以后，变成了六根互用，最后回归到清净的本来面目，一方面清净，一方面宝觉。

这样的清净宝觉，有什麽样的妙用呢？能够产生二大妙用：第一个现出各式各样的尊容，微妙不可思议的尊容，而且能够宣说无量无边的秘密神咒。

「秘密神咒」这句话有二层意思：一、咒语是诸佛秘密的语言，众生是不可以了知的。你看我们持大悲咒、愣严咒，咒语是不能解释的，是诸佛秘密的语言。二、只要众生一心受持神咒，就能产生不可思议的功德力，对他产生的加持力来说也是不可思议，所以也叫做「秘密」。
观世音菩萨是怎麽样现出各式各样的尊容？

其中或现一首、三首、五首、七首、九首、十一首，如是乃至一百八首、千首、万首、八万四千烁迦罗首。

观世音菩萨在同一个身体当中，现出一个首、三、五、七……一百零八乃至于八万四千烁迦罗首；“烁迦罗”是坚固不可破坏。

为什麽要以头部为主呢？因为头部是一身的根本，五根聚集的地方，眼耳鼻舌身整个会集的地方都是在头部，它是身体的主导者。

二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十四臂、十六臂、十八臂、二十臂、二十四臂，如是乃至一百八臂，千臂、万臂、八万四千母陀罗臂。

在同一个身体当中，能现示各式各样的手臂，「母陀罗臂」指的是宝印的手臂，因为这个手成

就各式各样的宝印。“臂”有承办事业，表示菩萨的善巧方便，神通妙用种种的表法。这表示菩萨的行动。
二目、三目、四目、九目，如是乃至一百八目、千目、万目、八万四千清净宝目。
显现各式各样的眼睛。
在整个头部手臂跟眼睛的相互配合当中，他有他各式各样的善巧。
或慈或威，或定或慧，救护众生，得大自在。

（总结）菩萨现的尊容有时候现慈悲相，有时候则示威严慑服之相。你看观世音菩萨的千手，他的手有些是拿安乐的资具，有的手是拿刀剑的，他的整个现象有慈有威。「或定或慧」他的尊容有的是显现禅定安祥的相状、也有说法授记的相状。总而言之，菩萨依止尊容来救护众生，使令他的身心得大自在无障碍。

蕅益大师的解释是说：“头部”表示菩萨如来藏妙真如心当中的「法身德」；法身德是整个功德的依止处，头部是整个身体的主导者，这是一个清净的理性。
“手臂”表示菩萨的「解脱德」，菩萨的行动，救拔众生要用手臂去救拔。

“眼睛”表示「般若德」，度化众生自己要先观机逗教，观察因缘，表示般若德(观照)。三德密藏刚好是配合菩萨的手臂目，这三种差别。
为什麽佛菩萨要现出种种的尊容呢？

因为菩萨灭度以后，他必须有一个形相来让众生礼拜供养，跟菩萨结缘，一方面培植福德；我们讲「开方便门，示真实相」，菩萨在产生大慈悲的救拔之前，一定要有一些方便门。「观音妙智力」这“妙智力”包括现出种种的尊容，让后世众生方便来供养礼拜。
寅二、说咒不思议。 前面是现出尊容来当方便，宣说不可思议的咒力
二者、由我闻思脱出六尘，如声度垣，不能为碍。
故我妙能现一一形，诵一一咒。
其形其咒，能以无畏施诸众生。
是故十方微尘国土，皆名我为施无畏者。
菩萨为什麽能够去现尊容，能够诵持神咒呢？

因为观世音菩萨在因地的时候，「由我闻思」，依止耳根闻思修的观照力，来超越色声香味触法六尘的障碍，使令内心能够安住在不生不灭常寂光的心性，就好像声音能够超越「垣」；“垣”指的是墙壁。声音能够超越种种的墙壁，而不能构成障碍一样。菩萨所证的一念心性，他已经是脱离根尘识的障碍，所以不再为一切的微尘所障碍。不为六尘所障碍的时候，他就能够在各式各样的时空当中，现出不同的千手千眼，也可以在不同众生的因缘当中，宣说不同差别的神咒。这样的现容、这样的诵咒都能够不受一切时空的影响，随时随地都是可以显现的。

这当中的形状跟咒，都能够以一种无所怖畏来布施给众生，在十方微尘国土当中，十方诸佛乃至于十方的众生，赞叹观世音菩萨叫做「施无畏」，因为他能够善巧于尊容，善巧于咒语来布施一切众生，使令众生远离怖畏。

297我们在修他力法门，以我们目前来说就是持名跟持咒。汉传(显教)佛教比较重视持名，密教的重视持咒。名号跟咒语都是佛菩萨的秘密语言，都是一个功德法聚。
我讲一个持大悲咒的功德感应给大家做参考，出自台中莲社的感应录。

大概在十五年前，在台中莲社有一个莲友叫普爱姑，普爱姑这个居士她是经常参加台中莲社的共修，她有一个媳妇是台东人，很喜欢做事情，体力很好，她怀了一个男众的小孩。这个人是很有责任感，她想我怀孕快要生产了，就赶快把一些该做的事情做完，不然到分娩的时候就不能做事情。所以她就把房子打扫得很乾净，外面的庭园也都把它扫乾净。

结果因为动了太厉害，就动了胎气了，动了胎气以后，她突然间觉得这小孩怎麽了？怀胎八九个月了都没有动静。一般的小孩子怀胎的时候，他的手或脚会踢动，会有一些生命性的活动。工作完以后她突然间觉得这小孩子没动静了，她就觉得很奇怪，她也就不管他。过了三天还是都没有动静，她就觉得是不是有问题，就跑到医院去检查。检察的结果，医生说：你这胎儿已经死掉了，完全没有动静，你现在唯一的方法就是开刀把他拿出来。

这普爱姑的媳妇想，这件事非常的严重，她那时候很伤心，又不忍心把他拿出来，就把它放着，又过了四天，到第七天的时候，还是没有动静。这时她知道隐瞒不住了，就跟普爱姑报告这件事情。普爱姑她为了证实这件事，又把媳妇带到大医院去检查，检察的结果跟前面完全一样，这个小孩子已经胎死腹中，没有生命现象，七日完全没有动静，要赶快拿出来，否则大人会有生命危险。

普爱姑她对观世音菩萨有信心，她就带着这个媳妇称念『观世音菩萨』圣号，放一杯水在佛前，持大悲咒…，就一直念一直念，念了一段时间以后，他就叫她的媳妇把这杯水喝下去。喝完以后没事就去睡觉了，到第二天早上起来的时候，她媳妇起来的时候，又觉得这小孩又在动了，怎麽动了？她去检查，诶！小孩子的生命现象又出现了，果然没多久，这小孩子就顺利生出来。
咒语就是这种力量，「众生被困厄，无量苦逼身，观音妙智力，能救世间苦。」
观世音菩萨的加持力，是无量劫的积功累德，但是这加持力要放在哪里呢？

放在他的尊容、放在他的名号、放在他的咒语。佛菩萨必须把他的功德跟众生做一个桥梁，「即众身心投大觉海」，要有一个桥梁出来，那麼这咒语也是种桥梁。当然我们显教喜欢简单，持名也是可以，你欢喜持大悲咒，喜欢念他的名号都可以破障。

你读读印光文钞，印光大师对于持大悲咒，念观世音菩萨的圣号是非常强调。我们都知道老人家是修一行三昧的，除了念佛以外他什麼都不修，但是他一再强调末法众生业障深重，要兼念观世音菩萨，兼念大悲咒，他的目的就是破障，破除这一切的鬼神障、业障、报障...各式各样的障碍。

这就是观世音菩萨他宣说咒语的目的，就是能成就我们的无所畏，因为他有这种咒语的显现，所以人家赞叹他是「施无畏」菩萨。

298寅三、受供不思议。 讲义172

菩萨为了成就众生无贪的善根，成就广大的功德，菩萨必须要接受众生的供养，这一部分也不可思议。

三者、由我修习本妙圆通清净本根，所游世界，皆令众生舍身珍宝，求我哀愍。

菩萨因地的修学，为什麼能够成就受供不可思议？

菩萨在因地的时候修学「本妙圆通」。为什麼这个圆通叫「本妙」呢？

它是本来俱足无量的功德，这种功德是本来俱足的，这种功德是清净的，是无染的，这种根性是远离根尘识的染污。菩萨所证得的圆通本根，是本妙而且是清净的。菩萨在游于十方世界的时候，每一个众生他看到观世音菩萨的圣像，他就有一种冲动，赶快拿他的珍宝去供养观世音菩萨的圣像，或要帮观世音菩萨盖一个庙，很多人就愿意为他盖庙，很多人愿意出佛像的钱，舍掉色身的珍宝，求菩萨哀愍摄受。

这跟他的过程是有关系的，因为他在因地的时候他是离一切相。

菩萨摄受众生的因缘跟他的过程是肯定有关系的。我过去在台北遇到一位大福报的居士，是一个上市电子公司的老板，我问他当初是怎麼皈依忏公师父？他说第一次他朋友带他去的，他那个时候还不太学佛。他说他到大殿的时候在拜佛，拜几拜就东望西望(因为他没什麼学佛)，然后突然间，忏公师父就慢慢慢慢的走出来。他眼睛看到忏公师父的时候，他就有一种冲动，他几乎是冲过去，很自然的对忏公师父礼拜，然后就供养忏公师父，他说他也不知道为什麼，这种冲动的那种力量不晓得从哪里来。

后来我发现，事出必有因，忏公师父他老人家对礼敬诸佛，那种拜佛他很重视。你看他要去外面办事情，还有五分钟，他就会过来先拜个几拜再出去。你拿东西供养忏公师父，他一定先把东西拿到念佛堂供养佛陀，然后他才受用。忏公师父在礼敬诸佛、供养如来这一部份他特别强调，他有这种因地，他就招感人家看到他就忍不住要跟他礼拜，忍不住供养他。

这个地方也说明了，观世音菩萨也有这一部份的功德，当然菩萨成就这种功德并不是要众生供养珍宝，因为菩萨真如本性，恒常是常乐我净，他主要目的是要让众生栽培善根，舍离悭贪。若菩萨都不接受供养，那众生就不能培养福德，所以受供也是一种方便门，不但是现尊容，宣说神咒，菩萨必须要有接受供养的方便。

寅四、兴供不思议

前面是菩萨纳受众生的供养，这个地方是讲菩萨他有无量的方便力，能够供养十方诸佛，而且他有种种的善巧方便，来供养摄受六道众生。

四者、我得佛心，证于究竟。能以珍宝种种，供养十方如来。傍及法界六道众生。求妻得妻，求子得子，求三昧得三昧，求长寿得长寿。如是乃至求大涅盘得大涅盘。

菩萨不可思议的第四种方便法门。

观世音菩萨在因地的时候因为证得了佛心(如来藏妙真如性)，这种清净的佛性，他所证的佛心是究竟圆满的，跟十方诸佛是无二无别的。因为他这个佛心不是我们凡夫的生灭心，是脱离根尘识的不生灭心，所以他究竟圆满。

因为以「佛心」的关系，他就能够以种种各式各样的珍宝，上供于十方诸佛如来，而下供于法界六道众生。

然这功德是怎麼来的？

蒲益大师说：为什麼菩萨证得佛性以后，能够生起这广大的供养呢？因为菩萨圆满菩提以后是「归无所得」，以归无所得，所以无所不得。这种功德是称性而起的，所以他能够任运的生起种种的供养来满众生的愿。

满什麼愿呢？这以下讲出几个代表：

比方说世俗的安乐，求妻得妻，有人求贤良的妻子就能够满他的愿，或者求福德柔顺之子，就满他的愿，这是偏重在世俗的五欲乐。有些人他想要成就三昧、成就神通，菩萨就给他四禅八定的三昧；求健康长寿(通三昧乐也通于五欲乐)，菩萨也能够满他的愿。如是乃至于成就菩萨的大般涅盘，常乐我净的涅盘，菩萨也能够满他的愿，这个都是称性而起的愿望。

299我们可以把菩萨的方便门解释一下：
在《法华经》上说：「三乘同坐解脱船」。

三乘的圣人声闻、缘觉、菩萨都证得了空性，都成就了解脱。其实在《法华经》的意思所证的空性是没有差别的，一空无二空；但是在空性当中产生的妙用是不同的。因为声闻人在成就空性的时候是「灭色取空」，他是断灭一切根尘识的因缘?，而另外找一个空性，「灭色取空」；他整个因地是以出离心为本修因，以出离为根本。
你看我们哪一个人念阿罗汉的名称会有感应的？没有。

阿罗汉对众生的加持力，在经典上说，他在世的时候你遇到他，你向阿罗汉祈求，他会加被你，但是这个阿罗汉一旦灭度了以后，你念他的名号几乎没什麽效果，因为他的空性是没有这种功德妙用。

菩萨在修空性的时候，他不是灭色取空，他是「缘起性空」，或者我们讲从假入空，他在修空性的时候是不坏假相。他修空性的时候，他一方面积功累德，所以他的空性当中摄持了无量的功德庄严，也摄持了菩萨的大悲愿力，在空性当中有不空的力量在那个地方。

这样的因缘在《维摩诘经》讲出一个譬喻说：声闻人的空性就像是虚空一样，虚空不能含受万物；菩萨的空性就像大地，虚空当中有一个大地，那是菩萨的愿力，大地能够承载万物，能够生起种种的草木。

从大地跟虚空你就知道，声闻人所证的空性叫虚空，就是什麽都没有，我们在经典叫做「素法身」，这种法身很乾净，但是没有妙用。菩萨的法身叫做「妙法身」，他也是很乾净，但是他有微妙不可思议的大慈悲的加持力。这跟你因地的发愿，跟你所修的方法有关。

我再讲一次「诸法因缘生」，我们在座的诸位每一个人都开始在行菩萨道，开始在积集资粮，开始在趋向解脱道。但是我们以后在成就对众生救拔的力量是不一样，这当中跟你的愿力有关系，跟你所采取修空观的方法有关系。如果你是采去断绝一切外在的因缘来修空观，你未来对众生福德的加持力就比较少；如果你修空观的时候是采取不坏假相的，应无所住而生其心，又能够生其心，生其心又能够无所住，那麽你未来你这种福德的加持力就会跟一般人不一样。当然从解脱道的这一部分来说是一样的，解脱生死是一样的，但利他的妙用就完全不同。

本经是广泛的赞叹大悲观世音菩萨所成就的三十二应身、十四无所畏、与乐拔苦的功德，最后汇归到四种不思议的法门：现出尊容、宣说神咒、接受供养、然后加持众生四种的不思议。
壬二、牒证结答
牒示观世音菩萨有这麽多的功德力，到底他所证是什麽，来作一个总结。
证答圆通
佛问圆通，我从耳门圆照三昧，缘心自在，因入流相，得三摩提，成就菩提，斯为第一。

现在佛陀问我因地所修的圆通的方便法门。前面二十五圣都各说方便法门，观世音菩萨当然也不例外。

我是从耳门在听闻声音，我在耳根当中，生起反闻照性的功夫，成就《圆照三昧》。这个三昧俱足圆通常三种真实，叫《圆照三昧》。「缘心自在」，其实我这一念，外不被六尘所转，内不随妄识所干扰，所以得大自在。「因入流相」，因为耳根的反闻照性功夫，而入于法性之流。前面是讲「背尘」，这地方讲「合觉」。因为背尘合觉的关系而成就《首愣严王三昧》，乃至于成就无上菩提，在所有的反闻当中，我是以耳根来修学，是最为殊胜无上的。
这地方正式回答释迦牟尼佛的问题。
兼明授记　世尊！彼佛如来，叹我善得圆通法门，于大会中，授记我为观世音号。

世尊！彼佛（古观音如来），古观音如来教我修耳根圆通，他在世的时候曾经赞叹我，能够善巧的成就耳根圆通的法门，我能够以耳根来当下手，可以说是下手易成就高。当时在法会当中，古观音如来也曾经授记我在将来，我利他的名号就是以『观世音』名号，来当作摄受众生的名号。
为什麽有这样的授记呢?
结示名称　由我观听十方圆明，故观音名徧十方界。」

因为我在因地的时候是观察耳根的闻性，而成就十方圆明的心性，所以我这『观音』的名称，能够普徧让十方世界之所欢喜，十方世界来称念我的名号，所以我这名号摄受的机特别的广大。

这地方有二层意思：一、是说明「耳根圆通」的下手方便最殊胜。二、赞叹观世音菩萨的名号特别殊胜。在娑婆世界里面有三个佛菩萨的名号是特别的广大殊胜，第一个、阿弥陀佛、观世音菩萨、地藏王菩萨。这三个圣号一般来说流通最广，当然跟他因地所发的愿有关系。一个名号的产生，那是菩萨要很多很多时间成就。一个名号的存在是不容易的，一个佛菩萨要把一个名号创造出来，那是点点滴滴……，我们讲流血流汗的菩萨道，最后才把这个名号创造出来，让众生来受持。所以我们在忆念菩萨的时候，要生感恩心，菩萨创造这个圣号是不容易。
庚四、放光现瑞总印

佛陀放光，“放光”包括释迦牟尼佛放光，包括十方如来作证明放光，拢总的印证前面二十五圣所说的圆通法门一一都是真实的。因为前面都是阿罗汉，都是菩萨讲的，那佛陀如果不来作印证，谁也不知道讲的是真是假，所以必须佛陀作印证。

圆通总相

以自彻他

尔时世尊，于师子座，从其五体同放宝光，远灌十方微尘如来，及法王子诸菩萨顶。

当二十五位的圣人都说明他过去修学的圆通本根以后，释迦牟尼佛就作一个印证。

尔时世尊，「世尊」指的是本师释迦世尊，于师子座，从其五体同放宝光；“五体”指头部四肢。但是蔼益大师说，其实这「五体」指的是他身体的全部。

为什麽五体放光呢？表示整个根尘识乃至七大，都是无上殊胜的法门，都是平等无二的，所以同放宝光。

宝光远灌十方微尘如来的头顶，以及与会的法王子诸大菩萨的头顶。

以他彻自

彼诸如来，亦于五体同放宝光，从微尘方，来灌佛顶，并灌会中诸大菩萨及阿罗汉。

释迦牟尼佛灌完顶以后，微尘的如来，他也在他五体整个身体的全部当中，他也同时放出微妙的宝光，远从十方来灌本师释迦牟尼佛顶，以及灌与会的诸大菩萨跟阿罗汉的头顶。

这个地方，蔼益大师乃至古德的开示说有二层意思：

一、释迦牟尼佛灌诸佛的佛顶，诸佛也灌佛陀的佛顶，那表示在果地上，诸佛所证的道是相同的，就是如来藏妙真如性，所证的不生灭的理性是无二无别，不管他的过程怎麽样，结果是一样的，「佛佛互相灌顶」。

二、佛陀也灌菩萨的顶，这表示什麽？表示因果是不二的。菩萨在因地以不生灭为本修因，这个本修因跟诸佛所证的是一样的，只是量不同而已。我们常说：「因赅果海，果彻因缘」，菩萨依止不生灭心而生起观照的智慧，观照智慧又去回光返照不生灭心，如是的辗转把根尘识慢慢破坏掉。而他所依的不生灭心，正是诸佛所证的不生灭心，因果是不二的，所以诸佛也灌菩萨的顶，也就是说他们已经成就诸佛一部份的功德，已经成就少分的功德，这一份的功德是无二无别。

圆通别相

声色微妙 林木池沼皆演法音，交光相罗，如宝丝网。

教法不可思议

以下以「教理行果」来说明他的音相。

“林木”指的树林，多的叫「林」，一棵称「木」；“池沼”指的是水池，大的叫「池」，小的叫「沼」。

整个树木水池都演说中道实相的法音，所谓「观相元妄，观性元真」，相妄性真的中道实相，所谓即空、即假、即中的这种微妙的音声，这种光明互相的交集，互相的含摄，就好像七宝所成的蛛蜘网一样。

这种教法就像『禅宗』说的：「山色无非清净色，溪声尽是广长舌」。从大乘的圆通止观来说，其实你日常生活当中，每一个法都可以当所观境，只要你愿意回光返照，你所见到的人、所做的事，都可以当所观境。小乘的四念处他一定要息诸缘务，没有一个止观是可以在生活当中修学的，小乘的四念处跟生活上几乎是没有什麽关系的。但是大乘的止观，他是每一个众生都在为你说法，都在告诉你相状是虚妄的，你的信心才是真实的，它的每一个法都是这个道理。

这地方讲「教法不可思议」，以下讲「理法不可思议」。

悟证相应 是诸大众得未曾有，一切普获金刚三昧。

理法不可思议

众生就在一一法当中，每一个人都能够回光返照未曾有的见闻。依止不生灭的理性，如理思惟，都能够普获金刚三昧的理性，都能够从生灭的相状当中悟入不生灭的理性，这个不生灭的理性是不可破坏的，叫《金刚三昧》，它不随时空而破坏。

妙行庄严 即时天雨百宝莲华，清黄赤白，间错分糅，十方虚空成七宝色。

行不可思议

这时候天空雨下百宝莲华；“莲华”表示菩萨的六度万行是因果同时的，以不生灭心生起妙观智，以妙观智又还照不生灭心，因果是不二的。这因果当中包括青黄赤白四种因相，这表达菩萨的十行、十住、十回向、十地四种的因行。而这四种因行它也不是完全独立的，互相之间有相互糅和的关系，因为四种的因行都是依止不生灭心而起的，有互含互摄的效果，所以十方虚空成七宝色。「十方虚空」是表示我们众生暗钝的心性，而转成光明的心性；「七宝色」是心中的妄想无明慢慢的破坏，无量无边功德的真如本性慢慢开显，透过六度万行慢慢开显。

大乘的圆通止观，依理生起的妙行不可思议。

性相圆融 此娑婆界大地山河，俱时不现，唯见十方微尘国土，合成一界。

结果不可思议

透过六度万行会有什麽结果呢？

整个大地山河，大地山河当然是高高低低，这种对立的我相人相，就暂时隐没而不显现。比喻

凡夫的颠倒妄想慢慢的消灭。这时候十方微尘国土合成一界；这表示从对立的我相人相的生灭心，产生一真法界平等不二的一念心性慢慢的现前。
这个地方是赞叹「圆通止观的因地」，以下讲果地的妙用。
法乐充满 梵呗咏歌，自然敷奏。
果地的妙用

十方诸佛清净的梵呗，赞叹如来藏妙真如性所生起的利他的妙用，包括三十二应身，包括十四无所畏，包括四种不可思议的无作妙德，一一都值得赞叹，而这种赞叹是自然的任运生起。

这地方总结二十五圆通，从因到果乃至于果地的妙用，种种不可思议的殊胜，用这个来作表法。

300我想有一句话是值得我们注意的，我在读蕅益大师的注解的时候，他说：菩萨为什麽有这麽多功德？因为他从无所得下手，所以他最后无所不得。

思考是很重要，我们在读大乘经典的确很多是做不到，但是你的心中要有一种随喜赞叹，要心向往之，「虽不能至，心向往之」，这样你未来的生命才有希望。你不能老是修行你做得到的，做得到的你永远都是凡夫，我们要有所突破，我们一定要看些我们做不到的。但是做不到的这种观念，你先认同这种观念、你先认同。我们为未来的无上菩提的善根，先把它种下去。哦！原来我们凡夫是不断的追求，结果我们是什麽都没有，而菩萨是一直舍，最后无所得，最后离一切相，最后即一切法。

我想这种观念是很重要，我们至少知道我们努力的目标在哪里，先成就无所得的清净，然后才从无所得当中产生广大的功德，自受用他受用。你如果能掌握这样的思考，你读大乘经典就很受用，你就知道你未来的努力方向。至于很多妙用这一部份，我们只有随喜赞叹，但是你要掌握它的方向，我们努力的目标。你不断的用这个目标来自我要求，我们就能够慢慢的增上、慢慢的增上。
净业学园 83讲次174面
庚五、佛敕文殊简择

当我们在修学《首愣严王三昧》的时候，也就是我们面对所有的人事的因缘，开始回光返照正念真如，这当中我们的目标只有一个，就是恢复我们本来的面目。我想我们今天要有个观念，《愣严经》的修学跟其他经典是不太一样的，其他的对治止观都是在内心当中增加一个功德。本经的意思不是这个意思，它只有一个目的，就是把你原来的面目把它恢复出来就好，不要增加什麽东西，还它的本来面目。

有很多人都问我，从念佛的人角度来说，我们为什麽要恢复本来面目，我们现在的面目来念佛有什麽缺点？这个问题值得我们去了解

我们凡夫现在的情况是这样，我们一念心开始生起作用的时候，一定要经过根尘识的相互的作用，我们一念明了的心，一定要依止根去攀缘尘产生一个了别的识，这样我们才能够产生一个认知的功能。当然根尘识没有错，根尘识是依他起性，它没有错。问题就在我们的心依止根攀缘尘而产生识的过程当中，我们心中产生一种执取，心有所住。这是很严重的问题，或者是住在根、或者住在尘、或者住在识，有所住就产生二个问题出来：

第一、使令我们心灵的力量变得非常的脆弱。你看我们修行人一般都是变来变去的，我们前一段时间内心发愿要发菩提心，上求佛道下化众生，过了半年以后整个心完全退转。

为什麽呢？因为我们深受外在假相的干扰，我们心随妄转，为虚妄的假相所转，我们的心变成不决定。我们在念佛的时候，信心也不决定，发愿也不决定，念『阿弥陀佛』的持名也不决定。所以为什麽我们临命终的时候，五蕴身心开始败坏的时候，有些人的信愿行还是可以坚定的现出来，有些人的信愿行就现不出来，因为他本身不知道怎麽去脱离根尘识的方法。当我们诸根败坏的时候，我们怎麽把我们平常的信愿行现出来？所以我们的心住在根尘识，会受到根尘识的影响，因为它是生灭法，变成我们的心灵所栽培的功德，都变得非常的脆弱而不坚定。这第一个问题。

第二、我们的心住在根尘识，使令我们所修的功德都变得非常的狭隘。我们可能在修行当中，信愿行是依止某一个根、某一个境、某一个心态而产生的一个三资粮。心有所住就会产生顾此失彼，我们的心不能广大。
修学《首愣严王三昧》到底有什麽好处呢？简单的讲有二个好处：

第一、让我们心灵的力量更加的坚定；第二、让我们心灵的力量更加的广大。因为我们慢慢慢慢，我们可以告诉自己，我们不再受根尘识干扰。当然我们还是要用根尘识，这个大家要清楚，我们要用根尘识，但是你可以不受它干扰。我们可以无住，但是我们又可以生心，我们一方面要生起心，但是又要无住。我们不能像小乘一样，对根尘识是全盘的否定，一种断灭的心态，这个我们觉得没有必要。但是我们也不能像凡夫一样，把根尘识咬得死死的，弄到自己很痛苦。

本经的原则就是说，你怎麽用根尘识来积功累德，我们讲借假修真，但是又能够不受根尘识的

干扰，你一方面要生心，但是你又要跟根尘识保持距离。

那这关键在哪里呢？就是我们刚开始说的，你要保持「不迷、不取、不动」。本经的原则就是你要怎麽去运用根尘识来断恶修善，来发菩提心，来积功德，但是你又怎麽跟根尘识保持一个适当的距离，这个就是本经的一个主要的目的。

当然这样的目标必须有它的过程，必须有它的一个方便门。这时，当二十五位圣人讲出二十五圆通以后，佛陀就敕令文殊菩萨，来简择当机的圆通本根，就是我们怎麽达到「不迷、不取、不动」，怎麽能恢复我们本来的面目，这当中从哪一个地方下手会比较简单。这科的大意是这样子。

（分三：辛一、佛敕文殊。辛二、受命简择。辛三、时众获益）

辛一、佛敕文殊。　佛陀正式来敕令文殊菩萨来加以简别

诸法平等

于是如来，告文殊师利法王子：「汝今观此二十五无学，诸大菩萨及阿罗汉，各说最初成道方便，皆言修习真实圆通，彼等修行，实无优劣前后差别。

就着法性来说，我们修学圆通最后的结果是一样的。

这时，释迦如来告诉文殊师利菩萨说：「你应该好好的去观察，前面二十五位的无学。我们前面说过，无学不是大乘的无学，而是成就大乘圆通法门的这些法身的圣人，都叫「无学」。这当中包括这些诸大菩萨，还有回小向大的诸大阿罗汉，他们都各说他们最初成道方便，成就圣道的方便是讲到他的因地。

每一个人在修学成道的时候，他的主要原则就是依如如理生如如智，又由如如智还照如如理，我们讲，依不生灭心而生空假中三观，空假中三观又还证不生灭心，如是的辗转循环，就把根尘识慢慢的脱落了。

因地上有它的方便，在果地上又成就了「真实圆通」；就着它果地上圆通的修行功德来说，是没有优劣，没有哪一个法门是在前在后这样的差别。

先把他们的结果标出来，二十五圆通最后到达的目地。观世音菩萨、文殊师利菩萨、普贤菩萨都恢复了本来面目，这个本来面目都一样的，结果是一样，而过程当然有不同。

方便有异

我今欲令阿难开悟二十五行，谁当其根？兼我灭后，此界众生入菩萨乘，求无上道，何方便门得意成就？」

就着过程，我现在是就着拣择根机，第一个对象是阿难尊者，使令阿难尊者能够开悟。在这二十五方便法门当中，哪一个法门是他圆通本根，以及在我灭度以后(这地方特别指的是末法众生)，在此界的娑婆世界中，他想发菩提心修大乘的菩萨乘，而追求无上菩提道，要依何种方便法门容易成就呢？

我们在正式的研读文殊菩萨拣择之前，我们要有二个确认：第一个、这样的拣择对象到底有哪些？第一个是针对阿难尊者。阿难尊者我们都知道他个人的根性是多闻第一，他很喜欢用耳根来听闻佛法。

第二个、是针对于末法时代的娑婆众生。末法时代的特色是障深慧浅，就是你要他修习出世的善根很难！去修福报还可以，因为他善根浅薄，他烦恼又特别的粗重。

这个地方拣别对象有二个，第一个他是末法众生，第二个是阿难尊者这方面根机的。

301蒲益大师在这一段他曾经提到一个观念说：佛陀老人家为什麽不出来自己拣别，要请文殊菩萨出来拣别？有二层意思，蒲益大师说：

一、如果拣别若约着果位上来说，那是法平等无有高下。佛菩萨在利用根尘识当作善巧方便度化众生的时候，那真的是无量无边的自在，没有什麽高低的差别，从果位上是没有差别。但是就着因地上来说，的确是有他个人的根机，所相应的法门不同。所以针对一个初机来说，文殊菩萨正是一个初机的导师，我们看整个『华严经』，整个初学者都是跟文殊师利菩萨学的，到最后才跟普贤菩萨的十大愿王。所以文殊菩萨是初机的导师，既然文殊菩萨身为初机的导师，他最了解初机的问题点在哪里，所以请他来拣择是特别的适合。

二、文殊菩萨他表示众生大乘的根本实智。

蒲益大师说：这个拣别其实你个人也有个人的差别相，这个是原则性，不是一定是说耳根最殊胜，其他的法门都要否定，也不必然是这个意思。我们可以有一个正行跟助行的差别，这部份等到我们上到那一个阶段再详细说明，什麽叫正助双行的方法。这地方的大意是过程要拣别。

辛二、受命简择

文殊菩萨承受佛陀的使命，来拣择一个初心的人，一个末法众生，应该麽来修学圆通本根。

(分二：壬一、叙仪。壬二、正说)

壬一、叙仪

文殊师利法王子，奉佛慈旨，即从座起，顶礼佛足，承佛威神，说偈对佛：

文殊师利菩萨，承蒙佛陀威神的加被，在佛陀的面前，文殊菩萨不敢说我自己来拣择，是仰仗佛力来拣别。
壬二、正说　正式拣别圆通本根
（分二：癸一、颂真如不变之体以标真源。癸二、颂真如随缘之能以明染净）
癸一、颂真如不变之体以标真源。

以偈诵来说明，真如本性它的不变之体，来标示众生真实的根源。我们凡夫在根尘识活动当中，这些妄相中什麽是我们的本来面目，先把真实的根源标出来。
觉海性澄圆，圆澄觉元妙。
我们的本来面目：
第一个“觉”，是本觉理性，一个法；“海”是一个譬喻。

本觉理性的功德甚深广大，犹如大海，它俱足十法界染净的功能。「觉海」就是本觉的功德海。“性”指的是它的体性，它的性质是什麽呢？是「澄圆」，指的是寂而常照，指的是它不变随缘这一部份的功能

「圆澄觉元妙」，“圆澄”指的是照而常寂，指的是它随缘不变的体，也就是我们常说的，清净本然周徧法界，离相清净的本体，叫「圆澄」。圆澄的体性是「觉元妙」，它的灵灵觉觉的功能。为什麽叫“妙”呢？本来就没有颠倒妄想可得，是本来清净，不是我们加以修正后才清净，是本来就是清净的，本来就特别的广大，所以这件事情是微妙不可思议。

这一段它的意思，主要传达的讯息，这个偈诵是「达妄本空，知真本有」。告诉你在我们本来面目当中，是没有任何的烦恼、没有妄想的，而且这种心性不是谁送给你的，也不是你修来的，诸佛菩萨只是把它恢复出来，因为它本来就存在了，我们只是迷失掉而已，我们现在把它恢复出来，「知真本有」。

这地方是开显作用之前，蕅益大师说：我们在发明染净的因缘，成就十法界差别之前，先说明随缘不变之体，以为十法界之章本。

我们现在在整个根尘识当中，我们找不到家。佛陀就告诉我们：「你从什麽地方来？」你要先清楚，你从什麽地方来你都不清楚，你怎麽回去呢？

我们是从「觉海性澄圆，圆澄觉元妙」而来，这就是我们的本来面目。那我们现在的面目是怎麽回事？
先把我们的本来面目跟现在的面目弄清楚，然后再做回家的方法。
癸二、颂真如随缘之能以明染净

用偈颂来说明真如有随缘的功能，来说明十法界染净的差别。为什麽佛陀他可以成佛，有无量无边的功德庄严？为什麽他会变成三恶道众生？为什麽有些人会到人天乘？为什麽有些人变成二乘、变成菩萨？这种因缘是怎麽来的？
这个地方是讲众生现在的面目，十法界的差别。
(分二：子一、颂随染缘从源出流。子二、颂随净缘从流遡源）
子一、颂随染缘从源出流
众生的真如是随顺杂染的因缘，从一心真如的根源中而有种种三界生死的果报。
妄源生起　元明照生所，所立照性亡。
根本无明

「元明照生所」“元明”是我们自性本俱的光明，这光明是寂而常照，照而常寂，它没有能所对立。问题在「照」这个字，平等的心性，我们是怎麽回事呢？我们是真如不守自性，一念的妄动，一念妄动以后就产生一个攀缘的心，就想要去「照」，看看外面是怎麽回事，一个能照的心。这个能照的心就是生相无明，最初的生住异灭，最微细的生相无明生起。有一个能照的心，当然就有一个所照之境，就生一个所照之境。

「所立照性亡」当所照之境成立了以后，这时候能照的自性的光明，就暂时的隐没而不现前。因为有能所对立，就把平等的寂而常照，照而常寂的心性破坏掉了，「照性亡」。

这个地方也就说明了，我们凡夫的本来面目一念妄动以后，从一个不生灭性又产生一个生灭性，就造成生灭跟不生灭和合的阿赖耶识产生了，也就是我们一般说的「根本无明」，产生阿赖耶识。
妄相生灭　迷妄有虚空，依空立世界。
想澄成国土，知觉乃众生。
「迷妄有虚空，依空立世界。」

“迷妄”主要是讲第六识跟第七识这二个兄弟。「迷妄」，他依止前面的妄想跟妄境的相互作用，妄想去攀缘妄境，相互的执取，就把虚空创造出来。因为我们本来是一个灵灵觉觉的空性，就转成一个冥顽的顽空，一个没有觉性的顽空出现。这种虚空之相，就是妄想攀缘妄境最初的开始，第一个产生虚空，然后再依止这虚空再产生种种的想像，就把世界给想像出来。

世界产生了以后会有什麽问题呢？我们的生命开始受着时空的障碍，有寿命的长短、有空间的

障碍，你在台北你就不能在高雄，就开始有空间上的隔碍，我们的生命就有所谓的分段生死。我们的心性当然是竖穷三际，横徧十方，哪有什麽时空的障碍？但是因为一念的无明妄动，又有妄想的执取，把虚空世界创造出来以后，我们开始就有分段生死的问题。

「想澄成国土，知觉乃众生」

在这个世界当中有所谓的依报的国土，有正报的众生。依报是怎麽来呢？是妄想的迷结，变成国土；你心中经常作某种想像，就把这国土创造出来了。一念的知觉之心的一种迷情，就产生了有情的正报。

依正二报完全是我们一念心去把它捏造出来的。

蕅益大师说，这个地方它给我们的观念，说：我们一念心性「全真在妄，全妄在真」。凡夫一念的迷，所以「全真在妄」，诸佛菩萨是一念的觉悟，「全妄即真」。

「全真在妄」在妄这一句是值得我们去了解的。我们都喜欢把真实的心性找到，还我一个本来面目。但是本来面目在哪里呢？本来面目就在妄想当中、就在妄想中。

302我们那时候在读《愣严经》的时候，我们班上有一个同学很聪明，这个人非常聪明，可惜后来修密教去了，他是我的同班同学，他也是我师兄弟。

他问海公一个问题问得很好，他说：「反闻闻自性」，我们这一念心听到声音，你为什麽能听到声音呢？那听到声音的能听的是谁？「反闻闻自性」。

他问海公说：我们现在没有自性啊！我们闻到是自己的妄想，那怎麽是反闻闻自性？我们现在自性没有现前，我们回光返照，你从什麽地方来？当然我们接触的是自己的妄想。这个问题诸位怎麽回答？

海公实在是高手，海公说：妄想的本质就是自性，「全真在妄」，不是离开了妄想有另外一个自性，不是这个意思！它是一个妄想，但你不断的闻，闻久了它就变化，就变成自性，还它本来面目。你就是不断的用正法去薰习，「不思议熏，不思议变」。

我们这样子想，刚开始就是一念不觉，无明薰习真如，就慢慢慢慢变成这个样子，你现在把它还熏回去，你用正法去薰习它，它就慢慢慢慢慢...开始反妄归真了，还是这一念心嘛！

海公说：你成佛的时候那一念心，就是你现在打妄想的心，只是你后来经过佛法的薰修慢慢慢慢...从迷惑转成觉悟如此而已，不是说你现在打妄想的心是这个心，然后成佛又换另外一个心，不是这个意思，那这佛法就不合乎大乘不二法门。

比方说，你睡觉的时候是一念的梦心，梦里明明有六趣，你做一个大国王，内心有不可思议的力量，你醒来的时候还是一般的凡夫。那你作梦的时候那一念心，跟醒来的心还是一样啊！只是一个是在梦，一个是醒过来，如此而已，你躺在床上你那一念心还是那一念心。

所以你不要以为你现在妄想没有用，你现在的妄想有很大的作用，因为真实的功德就在这一念妄想当中。问题是你怎麽样去把它熏修，回光返照让它熏修，让它不思议熏、不思议变，慢慢慢慢...把它带回家去，只就是这一念心。

这个地方蕅益大师说：凡夫你要知道一个观念：「全真在妄」。所有真实的功德就在你的妄想当中，问题你怎麽把它转变。这一段经文有这一层意思。

子二、颂随净缘从流遡源

十方诸佛菩萨是随顺清净的因缘，从生死流恢复了我们一心的本源。

（分二：丑一、总显灭妄归真。丑二、别显归真方便）

丑一、总显灭妄归真　拢总的说明灭除虚妄、回归真心的本源。

迷真起妄　空生大觉中，如海一沤发。

有漏微尘国，皆依空所生。

我们应该怎麽灭妄归真？

「空生大觉中」“空”指的是我们一念无明妄动，所产生这种广大虚空之相。这虚空之相是怎麽来的呢？是生于我们一念的大觉心性当中。这种大觉心性跟虚空的关系，就好像大海跟一个小水泡一样。

我们看觉得虚空很大，其实虚空跟大觉心性比起来，它只就是大海的一个水泡而已。

虚空如此，更何况是有漏的微尘国呢？“有漏”指的是我们正报的五蕴身心，“微尘国”指的是依报的国土，依正二报都是依止虚空而生起，在我们一念心性当中，那更是水泡中水泡，那更加淼小。

这个地方讲「迷真起妄」，我们为了要追求微小的水泡，结果我们失去广大心性的功德，所以我们凡夫是因小失大。

妄灭归真　沤灭空本无，况复诸三有？

那应该怎麽办呢？要把这水泡把它消灭掉。

它从什麽地方来，你就把它回到什麽地方去；水泡是从大海中来，所以你还是让它回到大海，把水泡的相状消失，把大海的体性现出来。

水泡一灭，无明的妄动一灭，这时候虚空跟整个有漏微尘国土，都回归到大觉的心性，连虚空都没有了，何况是其他的依正二报有情跟无情呢？当然都回归到一心性。

303蔼益大师在研究《愣严经》的时候…诸位去看蔼益大师的传记，他在这一段是开悟了。我们讲开悟《愣严》，其实蔼益大师他老人家二十四岁出家，二十五岁读《愣严经》，读到这一段「空生大觉中，如海一沤发」。他想这个世间上怎麽有大觉心性这麽广大，能够做虚空的章本，他生起一念的疑情，就在径山坐禅。在坐禅当中回光返照，他经常问自己的身心世界，你从什麽地方来？结果一念的相应，突然间开悟。开悟以后他真实的彻证，我们一念心性果然是竖穷三际，横徧十方，他这时候真实的相信，我们的身心世界不是从父母中来，不是！

也就是说，我们在三界轮回当中，我们过去生可能是个天人，今生是个人，来生可能到极乐世界。其实这果报的转换，不管你是天人也好，你是天人还是不离开一念心性；像我们今生是个人，我们这个人的身心世界，也不离开一念心性，即便你到了极乐世界，你现出了三十二相、八十种好、五种神通，你也不离开你一念心性。

我们的身心世界都是一念心性，当处出生，随处灭尽，就在一念心性当中，因缘和合而虚妄显现，等到因缘结束了，那麽因缘别离，虚妄名灭。就是大海当中它产生一个水泡，水泡它跑到虚空的时间不会很长，它总有一天要下墜，回去以后又变成大海，又产生另外一个水泡，又变成大海。这就是「空生大觉中，如海一沤发」的真实义。

蔼益大师就从这个地方彻底的开悟，他知道所谓的随缘不变之体跟不变随缘之用，体用之间的互动关系。你了解这个关系，你就知道我们从假入空也好，从空出假也好，这之间也可以随时去运用。

这地方是把「返妄归真」的原则把它说出来，简单的讲就是要破除假相，破相显真。

以下讲它的方法…

丑二、别显归真方便

各别的开显，返妄归真的方便法门。

（分二：寅一、总示方便须择。寅二、正为选方便门）

寅一、总示方便须择

先拢总的说明方便要简择，不是你想修什麽就修什麽，要把方便法门拣择、拣择。

法门平等　归元性无二，方便有多门。

圣性无不通，顺逆皆方便。

「归元性无二，方便有多门。」

“归元”就是当我们回光返照，正念真如，回归到一心的本元的时候，一心的本元它的体性是没有差别的。譬如阿弥陀佛他的一心本元，跟释迦牟尼佛的一心本元是没有差别的。但是在下手观照这当中方便，就有所谓的六根、六尘、六识、七大，有这麽多不同的法门，下手是有所不同。

「圣性无不通，顺逆皆方便」

“圣性”是证得圆通的这一念心性的圣人，这地方指的是法身以上的菩萨。对法身菩萨来说，六根、六尘、六识都是通达的，他是顺观、逆观都是悟入圆通的方便。

304我们在研究《愣严经》的时候，它的心情是怎麽样？是把心带回家，从生灭门入真如门，所以他很强调耳根。耳根的特性就是很稳定，非常稳定，它这个根很耐用又很稳定，不像眼根变来变去，不像意根扰动很厉害，耳根相对的相当稳定，所以你回家的路干扰是最少。譬如有十条路到台北去，而这一条路都没有山崩，又很顺畅，这条是最快的。

所以我们从凡夫的生灭心，回到不生灭心的时候，耳根是最快的。但是当你研究《法华经》的时候，态度就不一样。《法华经》是证得圣性的人，他从空出假的时候，他度化众生的时候，他积功累德的时候，那真的是顺逆皆方便，根尘识对他是没有障碍的。

他可以现出一个色相……你说，我们一心归命极乐世界阿弥陀佛。谁代表阿弥陀佛？你也可以说，那个佛像是阿弥陀佛，也可以啊！阿弥陀佛是法界身，入一切众生心想中。你说，阿弥陀佛的声音，以音声来总持阿弥陀佛，也可以！色声香味触法都是阿弥陀佛现身的方便，阿弥陀佛是顺逆皆方便，他可以用顺的让你欢喜，也可以刺激你，阿弥陀佛现出恶逆的因缘，你看常不轻菩萨就是用现恶因缘来刺激众生，让众生起瞋恚心来打他，结果还是种善根，顺逆皆方便。

所以，回光返照的时候，回家的路越稳定越好，因为我们是善根薄弱，障碍就很多；但是你从回家的路要出来的时候，那就不是一条路，那你真的是顺逆皆方便。你看《法华经》随手捻来都是诸佛菩萨的方便，「若人一举手，乃至小低头，皆已成佛道。」佛菩萨总是有办法让众生栽培善根。所以从自利的角度要很严谨，但是利他的角度，佛菩萨的功德妙用那真是顺逆皆方便。

「归元性无二」指的是回家的时候，小心谨慎。「圣性无不通」是说圣人从空出假的时候，他

不用选择一条路，他是什麽路都可以走。
　　方便须择　初心入三昧，迟速不同伦。

总结：就一个初学者说，要悟入《首愣严王三昧》，你要把心带回家，选择一条稳定的道路，他的快慢的速度的确是不同。你说你不选择什麽道路，那你会吃亏的，因为实质上日劫相倍。佛陀就讲过了，你路选错了，你修一劫，人家修一天就够了。所以回家的路要好好的选择，从家里面出来就不要选择，那你是随心自在，所这二条路是不太一样的。

本经的二十五圆通，《维摩诘经》讲三十二法门，《华严经》五十三参。为什麽开出这麽多法门呢？良由众生根机不一，致使如来巧说之不同。

我们每一个人从一念心性的妄动以后，流转的过程不同，所以回家的路也就不同。你看我们从小的环境不同，我们接触的人不同，那回家的路怎麽会一样呢？不可能嘛！你怎麽出来的，就怎麽回去。阿难尊者是多闻第一，末法时代障深慧浅，当然选择稳定一点，初心一定要先了解自己的根机，这一点很重要，「契机是妙法，治病是良药」。

在论语有一段，那一段是说：孔夫子有一个弟子叫子路，子路问孔子一个问题说：「闻斯行诸？」。我听到一个事情、一件善法是不是马上去做呢？孔子说：你不能这样子，「有父兄在，云何闻斯行之！」你爸爸跟你哥哥都还在，你就敢什麽事都去做，你要问问老人家的意思。

过没多久冉求也来问同样一个问题「闻斯行诸？」，我听到一件事情应该马上去做吗？孔夫子说：赶快去做，「闻斯行之！」。

同样一个问题，孔夫子做出二个解答。公西华就问孔子说：你老人家怎麽对子路讲这样的话，对冉求讲这样的话呢？

孔夫子说：「求也退，故进之」。冉求这个人做什麽事优柔寡断、退退缩缩的，所以要鼓励他，他的法门鼓励对他是妙法；子路「由也兼人，故退之！」子路这个人做什麽事都太超过，“兼人”，太主动积极了，所以我让他缓慢一下，他已经很冲动了，你又叫他赶快去做，那就糟糕了。

所以「初心入三昧，迟速不同伦」，对初心的人要说，的确选择一个自己适当的法门，你会进步很快。你看很多人为什麽都没什麽进步，因为找不到你适当的法门。为什麽呢？因为他没有真正的了解自己。

法门是依止根机，「良由众生根机不一，致使如来巧说不同。」契机是妙法。你说这部《愣严经》哪一句话是妙法？你相应的那一个法就是妙法。

这观念清楚，就可以正式选择修学《首愣严王三昧》圆通的方便。你要扣住一句话「契机是妙法，治病是良药。」这个观念建立以后，你就有资格来拣别。
　　净界法师：楞严经十卷（十四）
　　寅二、正为选方便门（分二：卯一、简非。卯二、显是）
　　卯一、简非　首先简别就着末法众生，就阿难尊者来说，不是圆通的先把它简去。
　　（分四：辰一、简六尘。辰二、简五根。辰三、简六识。辰四、简七大）
　　辰一、简六尘

在圆通中先简去六尘的所缘境，六尘所缘境因为它是不普遍的，而且它是变化太大，对初心来说，我们很难掌控，从这个地方回家并不是非常好的路。
　　净业学园 84讲次　讲义176面
　　辰一、简六尘

我们在修学大乘佛法的过程当中，我们要掌握一个原则，站在佛菩萨的角度，他的目的是要度化众生。所以从佛菩萨的角度来看是：「圣性无不通，顺逆皆方便。」

佛菩萨引导众生悟入心性的时候，他所针对的根机是广大的，所以你看在经典当中，经常会开出很多很多的法门。《华严经》开出了五十三参，《维摩诘经》有三十二种法门，本经有二十五个圆通。一个医生他不可能只开一种药，因为他要面对很多病人，所以他必须把所有的药都把它现出来，尤其是末法众生，佛菩萨都不在了，佛菩萨应该把很多药都留下来。站在佛菩萨的角度，他是广开方便法门，「开方便门，示真实相。」但是站在众生的角度，我们一个生死凡夫的角度，我们的心态是「初心入三昧，迟速不同伦」。我们只能够选择自己需要这一部份来修学，不是所有佛菩萨法门你都要照单全收的，不是这个意思！因为你一定要一门深入，要找到自己契机的法门来修学，所以你要简择，佛菩萨开示药的时候他不能简择，他平等的把所有法门都留下来。但是我们众生在修学的时候，你不简择你进步就变得很慢。针对一个末法障深慧浅的众生，应该怎麽简择呢？首先本经先把六尘简择出去。
　　色尘不彻　色想结成尘，精了不能彻，如何不明彻，于是获圆通？
　　我们如果以色尘来当回家的路好不好？

“色”，色尘，色尘经过我们一念明了心的攀缘以后会产生一种想像，心中的想像跟色尘的结合就变成一种尘垢，色心和合变成一种尘垢，一种心中的影像。这种影像我们依止我们心中的

观照力(精了)，是不能通达它的体性的，因为这样的色尘它是一种尘垢相，是一种障闭不能通达的。

如何不明彻，于是获圆通？

以色尘当作所观境，我们很难去通达它的体性，因为它这种影像障闭性的，我们看到这个影像以后，我们很难体会它的本性是空的，很难体会。而我们一个初心的人，又怎麽可以以此障闭的体性，来当作修学圆通的本根呢？这样一下子就被障住了，就通不过去了，我们看到一个恶逆的境缘的色尘现前，我们很难说它就是我们的本来面目，很难这样去体会的，所以色尘的障闭性是很难去通达的，以色尘当圆通本根是不恰当的。

声尘言偏　音声杂语言，但伊名句味，一非含一切，云何获圆通？

音声有二种音声，一种是无情的音声，比方说你桌子的碰撞等等，这是没有所谓的语言这一部份。但这个地方所指的是有情所发出的音声，有情所发出的音声会掺杂许多的语言文字，所以它是属于一种「名句味」。“名”它是诠释自性，“句”诠释差别，“味”指的是文，诠释义理。比方说这是一朵花，这是「名」，它强调花自体，这朵花很漂亮，就有漂不漂亮的差别，这个叫「句」。这朵花很漂亮，这是完整的观念，这个加起来就是「味」。

总而言之，音声它是一种名句味的一种诠释，它的特性就是「一非含一切」，一个名不能含摄一切的名，一个句也不能含摄一切句，一个文不能含摄一切文。

所以音声在诠释整个法义当中，是不能够普遍圆满，没有普遍性。身为一个没有普遍性的音声，又怎麽能够当一个初心的圆通本根呢？

我们去注意这句话，就失掉其他的话，所以它不能够圆满的普遍，这一部份就不适合当回家的路，因为回家要俱足「圆通常」。

香尘不恒　香以合中知，离则元无有，不恒其所觉，云何获圆通？

香尘的特性必须要合中知，它必须要跟鼻根相结合，才能够知臭知香。香臭的香尘必须要跟鼻根结合才能够显现出来。

「离则元无有」

如果香尘离开了鼻根的了别功能，香嗅的体性就不能现前了。所以身为香尘，是「不恒其所觉，」因为事实上鼻根也不可能跟所觉的香尘经常相结合。所以你以香尘为所缘境，它不能经常现前，因为它必须要根尘的结合才能显现。譬如你以香气为所观境，但是有时候香气不现前，那去哪里找所观境呢？你找不到所观境的，你就不能长时间修学，所以对初心来说不适合。

味尘不一　味性非本然，要以味时有，其觉不恒一，云何获圆通？

“味尘”，味尘它不是本来就有的，它要假借因缘才有。要假借什麽因缘呢？「要以味时有」，必须要味尘跟舌根相结合，才能够感觉它的存在，它的功能跟前面很像，「其觉不恒一」，既然能觉知的舌根跟所觉知的味尘，是不能经常的合而为一，所以它也是一种生灭性、变化性，对初心来说是不适合当圆通本根的。

触尘不定　触以所触明，无所不明触，合离性非定，云何获圆通？

触尘它必须要能触的身根跟所触的触尘相结合，才能够将冷热的相状发明出来。

「无所不明触」，如果只有身根而没有所触之物，就不能够明白冷热之相。所以「合离性非定」，这二个是合是离，体性不决定，这一部份不能操之在我啊！你也不能叫人家一天到晚碰触你，这样的体性，不是我们能够决定的，所以它不适合当初心的圆通本根。

法尘不偏　法称为内尘，凭尘必有所，能所非徧涉，云何获圆通？

法尘我们一般叫「内尘」，因为它是五尘落谢的影像，落在心中产生一种独影境，它是一种内五尘。它必须要假借外五尘才能够显现，「凭尘必有所」，它必须要凭藉外在的五尘才能够显现。法尘的生起一定有它先后次序的差别，你看我们心中的影像有昨天的影像、有前天的影像、有今天的影像，这就是时间上有前后的差别，既然有前后的差别，「能所非徧涉」，能缘的心去攀缘所缘的法尘的时候，就不能普遍含摄，你去想昨天的事，你就不能同时去想前天的事，也不能同时想今天的事情。这种能所互相的攀缘不能普遍含摄一切的法尘，所以不适合当初心的圆通本根。

这地方的意思是说，身为一个初心的圆通本根，必须俱足三种功德：

一、「圆」它要普遍圆满。你看音声就很好，音声它的角度是三百六十度的，一个地方有音声，十个人同时听得到，它的角度是三百六十度。

二、「通」它不能有障碍，要达无碍。你看那音声不管是墙壁，什麽都不能障碍它，它通达无碍，不像色尘，它是不通达的。

三、「常」它必须要恒常存在的。这一点在六尘当中，最大的问题就是它经常很难存在，因为六尘是外在的尘境，不是你决定的，所以你很难长时间修学的。

305这地方倒是有一个地方要注意，它是不适合长时间修学，但是从一时的感应、一时的开悟这一部份，六尘有它的效果。你看『禅宗』我们常说「德山棒，临济喝」，你问德山师：什麽

是我们的本来面目？他拿棒子就打你，就追着你打。你说：我们怎麽样把心带回家？临济禅师就诃责你、大声的诃责你。

我曾经问达空长老，我们以前的老和尚，他是修禅宗的，问他：为什麽『临济宗』老是打人家呢？

达空长老说：〔禅宗〕的道理你不懂。他说：你们教相是讲道理，闻所成慧，思所成慧...慢慢体会，〔禅宗〕不是这个意思，〔禅宗〕是认为一个人的攀缘心很重，讲道理没有用，你用棒子打下去的时候，他那个触尘是刺激性的，跟身根接触的时候，那能够截断妄有。因为你一痛的时候，妄想就突然间脱落，「迥脱根尘」，在那个当下，那个不生灭心容易体会得到，「迥脱根尘，灵光独耀」，因为那个痛太痛了，所以妄想突然间忘掉，截断妄流，妄想之流突然间停止了，那个时候很多人从那个地方开悟。

「棒喝」棒是触尘，喝是声尘，这个地方跟本经有什麽差别呢？

〔禅宗〕它只是引导你一时的开悟，你也不能老是用打的方式，对不对？因为圆通是长时间的修学，长时间修学你要找一个稳定性，但一时的起悟，那麽当然这个六尘，有时候有它一定的力量。

我们讲解悟跟证悟是不同的，解悟说你开悟了，但是开悟没多久你又忘掉了，那是成就一种善根而已。但是你要让善根相续，要破妄显真，那要常修学(后面会讲)，前面的不是不好，重点是它非是常修学，你没办法一辈子去修它的，六尘不是经常有。所以这个地方要简别出去，因为外在的六尘，它的现前不是操之在我，这个地方要简别。

辰二、简五根　除耳根以外的五根都要简别

眼根不圆　见性虽洞然，明前不明后，四维亏一半，云何获圆通？

“见性”指的是眼根见的功能。眼根见的功能它在了别眼前的境界时候，虽然是可以洞然明彻，这是佛像、这是释迦牟尼佛，这是阿弥陀佛，很清楚分明，但是有一个问题，是明前不明后，它的功能是不能够圆满，它只能够看到前面不能看到后面，所以在四维当中只看到前方的二维，不能看到后面的二维，所以我们可以说它是不圆满的。身为一个不圆满的所缘境，当然对一个初心来说是不适合当圆通本根的，因为它不圆满。

鼻根缺中　鼻息出入通，现前无交气，支离匪涉入，云何获圆通？

鼻根它可以通于入息也通于出息，我们入息的时候是从鼻子到丹田，出息是从丹田到鼻子，它通内通外。

但有二个问题：第一、「现前无交气」，当入息到尽头的时候，这时候的息会停止，乃至于出息到尽头的时候，这二个息都会暂时的停止。入息的时候，鼻根到丹田会暂时的休息一下，丹田到鼻根也会暂时的休息一下，会有暂时停止的情况，会中断，是第一个问题。第二、「支离匪涉入」，出息跟入息彼此间是支分离异的，它们不能同时存在，有入息就不能有出息，有出息就不能有入息，不能互相摄入，它们是各自独立的，有它就没有你，有你就没有它。

这二个会变化，对我们产生干扰，因为你观出入息，一下子是出息，一下子是入息，所缘境变来变去，相对来说不太稳定，所以对初心来说是不适合当圆通。

舌根不常　舌非入无端，因味生觉了，味亡了无有，云何获圆通？

身为舌根它有知味的功能，但是它不是入无端，它不能够没有味尘就产生知的功能，它要有味尘的刺激，知味的功能才能够现前。你看我们舌头平常没有什麽滋味的时候就没什麽感觉，它必须要有味尘的刺激才能够产生了知的功能。假设味尘消失了，这个舌根也就消失了，所以对初心来说它不恒常现前，当然不是圆通本根。

身根不会　身与所触同，各非圆觉观，涯量不冥会，云何获圆通？

身根跟前面的触尘相同，什麽叫相同呢？触尘前面说「触以所触明，无所不明触」，它们二个各非圆觉观，不管是能触的身根，或者是所触的触尘，它们都必须要互相的结合，才能够产生它的作用。如果互相的分离，这二个就互相消失掉，所以它们都不是圆满普遍的觉观，不是一切时的现前。

「涯量不冥会」

第二个问题，能触的身根它是一个心法，所触的触尘是一个色法，一个有知的心法跟一个无知的色法，二个各有它的界限，不能一切时互相的契会，所以云合获圆通？身根要产生触尘，你要人去碰触你，你不能叫人一天到晚碰触你，这个可能性不大，所以它不适合当初心的本根。

意根杂念　知根杂乱思，湛了终无见，想念不可脱，云何获圆通？

“知根”指的是第七意识的意根，第六意识以第七意识为根。

第六意识跟第七意识二个是兄弟，有第六意识就有第七意识，有第七意识就有第六意识，它掺杂第六意识的种种杂乱的思想。第七意识的意根在了知法尘的时候，第六意识就在那边吵，掺杂第六意识杂乱的思想。所以「湛了终无见」，湛了寂静的心识除非你成就禅定，否则很难现前。凡夫的心怎麽可能成就湛了寂静的心呢？

一定是被妄想一天到晚干扰，所以「想念不可脱」，乱思乱想的第六意识，第七意识是很难脱

离它的，在这麽多的干扰当中，对一个初心的来说，面对这麽多掺杂的乱想，又怎麽好去悟入圆通呢？虽然它经常存在，但是干扰多。

306我们讲「根、尘、识」，“根”刚好是中间，攀缘六尘创造六识出来。其实我们平心而论，在根尘识当中，六根门头是相对稳定。你看六尘，这个你没办法作主，你不能强迫六尘一天到晚现前，这个你做不到，你在山中修行，你的色声香味触法是不断的变化的，有时候有，有时候没有，有时候白天有，晚上没有；但六根的话，你可以完全操之在我，见闻嗅尝觉知，它相对是稳定。有人就提倡舍识用根是有道理的，六尘是变化多端，六识是一天到晚干扰你，你以六识为所缘境那你就糟糕了！太躁动，所以六根基本上是不错的。

当然在简别中把眼根简别、鼻根也简别、舌根也简别、身根、意根都简别，不过，蔼益大师他提出一个看法，他说：没有错，末法时代的确是「此方真教体，清净在音闻」，以耳根为主这倒是真的。

我们很多善根的栽培都要透过耳根，吸收很多、很多的法义，但是他提出二个根是不能忽略的：第一个、眼根不能忽略，眼根可以看经典可以看佛像，尤其末法时代，佛陀的法经过整理，因为正法时代没有文字当然不需要眼根，而末法时代很多的法都靠文字记载，所以眼根也是很重要。其次意根，我们修止观的时候，「都摄六根，净念相继」，我们依止独头意识去攀缘心中法义的时候，或者心中佛号的时候，你还得要假借意根。意根跟眼根是一个助行，耳根是主要的圆通。

这个地方是约着长时间的正行来说，五根是不适合，但是我们在了解当中要知道，其实根尘识，根相对尘来说、相对识来说，它的稳定性是比较高。

辰三、简六识。

眼识无定　识见杂三和，诘本称非相，自体先无定，云何获圆通？

「识见」指的是眼识生起见的了别功能，身为一个识，它的生起必须要掺杂根尘识的交互作用。也就是说，你眼根必须要掺杂色尘才能够生起见的了别功能，根尘识三和。所以「诘本称非相」，“诘”就是追究它的根本来源，它不是一个真实的体相，它只就是一个根去攀缘尘，产生一种暂时因缘的假象而已，它不是一个不变的真实体相。所以它「自体先无定」，它本身的自体本来就是缘生缘灭，本来就不决定。生为一个生灭变化的眼识又怎麽能够当初心的圆通本根呢？

我们讲，要回家的路一定要越稳定越好，干扰降到最低，因为我们已经被烦恼耗损太多能量了，所以剩下的善根不多了，用这个当所缘境，又这样的变化是不适当的。

耳识非初　心闻洞十方，生于大因力，初心不能入，云何获圆通？

「心闻」指的是耳识的了别作用，虽然能够洞察十方无所障碍。普贤菩萨他用听闻的功能，来洞察十方无有障碍，但是他是生于「大因力」。普贤菩萨听闻耳识的功能，能够洞察十方，那是普贤菩萨久远劫来修学「法界观」所成就的。「法界观」就是一心万行，依止一念心而生起万行，一心万行，万行一心，是时空无障碍所成就的，是广大无边的因力。「初心不能入」，这不是一个初心菩萨所能够成就的洞察十方，那是一个佛菩萨的果地妙用，所以云何获圆通？不是一个初心的人能够尝试的。

鼻识有住　鼻想本权机，只令摄心住，住成心所住，云何获圆通？

「鼻想」就是佛陀使令孙陀罗难陀观察鼻端的白相。我们鼻端哪有白相呢？那是自己想像出来的，我们观想鼻尖的地方有一个白相，然后把心住在那个地方。它是「本权机」，那是佛菩萨的一种善巧的方便，因为这一个人太散乱了。他的目的「只令摄心住」，佛陀的意思只是要让难陀尊者，把散乱之心安住在鼻端之处。既然是安住，就有问题了，「住成心所住」，当初心的人住在鼻端的白相的时候，就有能住的心跟所住的境，既然有能所的对立，那正是一种生灭心，真实的心性是无所住的。所以身为一个有所住，那麽坚固有所住的一个初心，又怎麽去悟入圆通呢？又怎麽能够当圆通本根呢？

舌识有漏　说法弄音文，开悟先成者，名句非无漏，云何获圆通？

富楼那尊者依止舌根来演说佛法。说法是「弄音文」，那是拨弄音声文字。这样的拨弄音声文字是怎麽来的？是「开悟先成者」，那不是一个初心人做得到的，那是富楼那尊者在久远劫以前，早就大开圆解，成就四无碍的辩才，他才有如此的妙用，才能够说法弄音文。所以不是初心能够做到的，也就是说，「名句非无漏」，说法当中诠释的名句，它都是生灭的变化之法，并不是第一义谛的无漏之法，所以当作初心的圆通本根不适合，当做开悟以后的一种妙用是可以的，初心回家的路是不适合。

身识不徧　持犯但束身，非身无所束，元非徧一切，云何获圆通？

优婆离尊者受持禁戒没有违犯叫作「持犯」。它主要的功能是约束我们的身业，当然也以可以约束口业，但重点它不能约束意业。所以「非身无所束」，如果不是身业的话它就很难约束了，它这样的功能不能普遍于在身口意三业，云何获圆通？又怎麽能够当初心悟入圆通的本根呢？因为它不普遍。

意识缘物　神通本宿因，何关法分别？念缘非离物，云何获圆通？

目犍连尊者他依止意识的妙用，而显现广大的神通，而这神通的来源也不是他因地时修意识观

而来的，他是久远劫来早就成就神通，他今生是利用意识来当作显现神通的方便，所以何关法分别？

目犍连尊者他显现神通，根本无关于他的意识来分别法尘来作用，他不是把它当作因地修学，他只是把它当作果地上的妙用。

一般人是「念缘非离物」，一般人意识去攀缘法尘的时候，是不能离开外在五尘的，都要凭藉外在五尘，那当然会受到外在五尘的干扰。所以身为一个初心来说，是不适合当初心的圆通。
我们都知道这个「识」变化多端，我们常说「观心无常」，就是这个意思。
智者大师的『大乘止观』，老人家对这观心法门，观这第六意识是很赞叹的。

在整个〔天台宗〕的整个体系当中，他在观空假中三观的时候，一心三观，观照现前一念心性即空、即假、即中，它这一念心性其实就是第六意识，就是你这一念生灭心。他认为这个生灭心，你不断用空假中三观去观它，这第六意识就转成不生灭心，所以它的特点是观心。他的意思是说，你不管遇到什麼境界，你都不要管，你遇到事情的时候，就观察你的心的起心动念，你观察它是即空、即假、即中。

即空就是我们常说的，来无所从去无所至，当处出生，随处灭尽，它只是个缘生缘灭的毕竟空的体性。即假这一部分〔天台宗〕那是发挥得淋漓尽致，天台的假观它把《法华经》的十如是，如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟，发挥得非常清楚。

智者大师九旬谈妙，解释经体《妙法莲华经》的一个「妙」字，讲了九十天。他开出众生法妙、佛法妙、最后心法妙，他认为心法是最重要的，他认为心是通于众生法、通于佛法，这一念心通十法界。他说你能够观这一念心性，你就可以在时间上，你可以知道过去现在未来；在空间上，你可以知道十法界种种的差别。他说你要知道的所有事情，你都可以从第六意识观出来。

比方说，假观的十如是怎麼观？蕅益大师说，它的妙，妙在哪里？观如是相，十如是里面，如是相是总观，观察内心的相状。我们这一念心跟人事接触的时候，你要看看你起什麼相状，你心中生起什麼相状？从相状可以看到你内心的体性，你这一个人的根机是一个增上的恶心比较重，增上的恶心他就判作三毒种性，有些人他看到事情他都往坏的地方想，他出现的相都是邪恶的相，忌妒高慢相，他说这种人过去生大部分都从三恶道来；有些人他看到事情他起的是增上善心，这种人是天种性；有些人生起出离心，他看到什麼事情完全出离，没有好乐心，这种人是二乘种性；有些人是大悲心。他说你经常看你心中的相状，你就知道你的体性，你的体性的种性是什麼，而这种性，相、性、体、力、作、因、缘、果、报，有它过去生的因缘。你过去生大概是怎麼回事，你未来会往哪里走，你从什麼地方来，你将往哪里而去，你这一念心的相状，都告诉你一切了。

智者大师说：你来生要去哪里，你看你心中的想像就清楚！你大概经常起什麼相状，你大概就知道你来生的那种身心世界，那个图形大概都慢慢慢出来了，除非你改变你的相状。学过《唯识》都知道，所有的五十一个心所，我们一个人最大的力量、最大的潜能就是整个想像力，「应观法界性，一切唯心造」。所有的生灭都是你想像出来的，极乐世界也是你想像出来，你看「若众生心，忆佛、念佛，现前当来必定见佛」，我们没有一个人看过阿弥陀佛，我们没有一个人看过极乐世界。就是你不断的忆念，不断的想像，慢慢慢慢，你就跟他相应了。

我们过去曾经讲过一个公桉说：法国有一个百货商店的店员，后来因为不景气他被裁员，裁员以后他太太也离他而去，他心情很不好，他又失业又没有钱，心情很沮丧就喝酒，喝完酒以后，他说：唉！这人生没什麼意思，赶快去自杀算了。在自杀之前，他打电话给他最好的朋友向他道别。说：我马上要死掉了，跟你道别一下。他朋友说：你不要马上死，你真的想死，那我先带你去找一个算命先生给他算算命，搞不好还有希望。他的朋友就把他带去算命了，一算命的时候，那个算命先生说：哎呀！你真不得了，你前生是拿破仑的转世。这个人想，哎哟！我是拿破仑转世，那我怎麼可以自杀？那他就对拿破仑很有兴趣，回去以后，去图书馆把拿破仑整个历史，就完全的研究，他的心态是什麼，他面对事情是怎麼思考的，就把自己当拿破仑，他不是忆佛念佛，他是忆念拿破仑。欸！果然他就真的有拿破仑的功德。

你看他本来是一个很消极的，他本来的思考模式遇到事情都是消极退缩的，后来变得主动积极。因为我们这一念心，「如染香人，身有香气」，你不断的忆念什麼东西，你就跟它感应道交，307我们一念心通十法界。你看他不断的忆念拿破仑，他就不断的观想自己成拿破仑，他的心就有主动积极，绝不放弃的心态。后来他又重新站起来，他重新去应徵，老板看这年青小伙子很有干劲，就录用他，后来慢慢慢慢，他做到法国最有名的连锁店超商的老板，他从一个基础的员工，做到一个连锁店的总裁，这是一个真实的故事。后来财富管理杂志去访问他，你是真的拿破仑吗？他说：我看可能不是，但是我当初把自己想像是拿破仑，的确是有大加持力。

〔天台宗〕以第六意识当所观境，它是有道理的。就是你那第六意识的相，如是相、性、体、力、作……，也就是我们心中生出什麼相，你就产生一个不同的灵动，它对你就会产生一种欲望；思想产生希望，希望产生动力，动力产生行动，最后产生结果。所以你看我们整个生命，最初的根源就是想像力，所有的事情最初就是那个想像力，想像力会产生一种希望力，由希望力再产生行动力，最后的结果果然出现了。

这个是智者大师的想法，他就是从十如是里面，开展出整个观心法门的假观。我讲这一部分只是简说，你看智者大师的『法华玄义』，他的假观都在讲这个道理。他是讲广了一点，他讲十法界，我们今天只是针对着人法界来说，十法界都是你的想像力。

我今天的意思是说，第六意识也是一个悟入不变随缘、随缘不变，圆通体性的一个门。我的体会是这样，智者大师〔天台宗〕的人观照力特别强，他们那些人都不得了，止观力、观想力、想像力都非常丰富，很适合第六意识来当所观境。一般人如果是烦恼很重，我还是强调耳根比较稳定，动静二相了然不生，不迷、不取、不动，耳根这一条回家的路，是非常安定的路，它有它的特色。

但是一般修假观的人…，你看忏公师父假观就很强、非常强，你看他念佛堂的摆设就特别的精妙；一般喜欢观〔天台宗〕的人，他观心久了，他假观很强，他的日常生活各式各样都有很多章法的。这也就是说，你今天走出什麽样的路，你就会有不同的结果出来。

净业学园 85讲次　讲义178面

辰四、简七大

当我们站在佛教的角度来观察生命的时候，我们会发觉这当中有一句话是很重要的，那就是「应观法界性，一切唯心造」。这句话简单的说，就是我们一生当中所受用的这一切的果报，完全是我们内心所变现出来的。为什麽是内心呢？在《唯识学》就讲得很清楚，就是你的思想。我们一个人，为什麽有些人会造杀盗淫妄的罪业？有些人会去造五戒十善的善业？就是因为他们的思想不一样。当我们有一个很善良的思想，我们就会去造作善业，我们如果经常产生邪恶的思想，我们就造作罪业，我们的思想决定我们的行为，也就影响到我们最后的结果。所以整个佛法的戒定慧，基本上都是在修正我们的思想，而这当中基本上是二个修学次第：

我们在改变思想刚开始先从持戒下手，持戒主要的精神，就是深信因果断恶修善。持戒整个目的都是在培养善良的思想，培养一个善业。当我们的心跟外境接触的时候，因为我们的内心当中有曾经发愿，所以，以这个愿力产生一种戒体，产生防非止恶的功能。刚开始我们在受持佛陀的戒法，是培养一种深信因果、断恶修善的善念，从善念中慢慢慢慢的对治我们内心深处的邪恶思想，远离三恶道的果报。所以我们善念培养起来的时候，我们内心已经趋向安乐的果报，我们讲成就安乐道。进一步，我们从持戒的基础当中来修学「止观」，特别指的是「大乘止观」，从善念而提升到一种正念。正念什麽呢？简单的讲就是正念真如，回光返照，正念真如。我们开始依止空假中三观，来观照我们众生本俱的那一念清净本然、周徧法界、不变随缘、随缘不变，我们说是现前一念心性，或者说真如本性。以「空观」来发明不变的体，以「假观」来发明随缘的作用。

所以其实我们整个修学，从你刚开始发心修学到你临命终，都是在调整你的思想。从一个善念的深信因果、断恶修善，到最后的回光返照，正念真如，由善念到正念，因为你思想改变了，你整个行为就改变了。我们说事出必有因，一个人的行为是他的思想推动的。

身为一个大乘的佛弟子，我们讲开悟的《愣严》，其实我们研究本经，就是希望我们在持戒的基础善念当中，要慢慢的提升到正念；从对治恶念，慢慢的提升到对治颠倒，正念可以对治颠倒。在正念真如的过程中，我们必须要简择一个方便法门，因为我们毕竟心力太薄弱，末法时代障深慧浅。所以在二十五圆通，我们必须要简别一个下手易成就高的门，然这门当中本经简别中分成二段：一、简非，先把不适合末法众生，不适合阿难尊者修学的门，先把它去掉。先简非然后再显示适合的门。

前面我们讲到六尘、五根跟六识都简别了，最后简别七大，它也不是一个末法障深慧浅众生，所应该去修学的。

辰四、简七大

地大非通　若以地性观，坚碍非通达，有为非圣性，云何获圆通？

末法众生一个善根非常浅薄的初心菩萨，我们选择以地性来当所观境，就像持地菩萨他以地性为所观境。这当中会有二个问题？第一个、「坚碍非通达」，因为地大的体性是坚固的，也就说它是一种障碍的，它并不像虚空一样是通达的体性，当然真如本性它不能有障碍，是通达的，真如是一种时空无尽，竖穷三际，横遍十方。但是地大它本身是有它的时空、有障碍的。我们很难从一个有障碍的因缘当中，趋向于无障碍的真如，这是第一个过失。

第二、「有为非圣性」，我们看持地菩萨在观察地大的时候，他刚开始是填平道路，这有填平道路的行为，是一种有为的生灭之法，它不是成就圣道不生灭的真实本因，有为法它是成就福德资粮，你从有为当中你很难去悟入无为的真理。所以云何获圆通？

二个理由，第一个、它是坚碍非通达；第二、它是有为诸法，它不是圣道的真因，这二个理由。当然身为持地菩萨，他有广大的功德，他把地大当作是他果地的妙用，那就另当别论，一个初心菩萨是不适合的。所以云何获圆通？云何以此坚碍非通达、而有为非圣性这样的法来当作初心的圆通本根呢？这是不可能的。

水大非真　若以水性观，想念非真实，如如非觉观，云何获圆通？

假设我们今天是以水性，月光童子的水性来当所观境，这当中有一个问题，就是「想念非真实」。事实上，我们看月光童子在观察水大的时候，他那个水大是第六意识的想念所变现出来的

，是禅定的心中的一种想像，一种假想所成就的，它不是真实有一个水在那个地方。依止想像产生一种水大的相状有什麽缺点呢？

「如如非觉观」“如如”指的是我们今天要正念真如，所证的如如理，以及能证的如如智。不管是如如理、如如智，都不是一般分别觉观所能相应的。如果我们因地的时候透过一种生灭想像的造作，那麽果地怎麽去证入如如理，怎麽去生起如如智呢？以生灭为因缘，怎麽成就不生灭如如的功德，这是不合理的。

火大非初　若以火性观，厌有非真离，非初心方便，云何获圆通？

乌刍瑟摩尊者以火大为所观境，这当中有二个问题存在：第一、「厌有非真离」，乌刍瑟摩尊者他在观火大的时候，他的心态是厌离三界的欲望之火，而追求离欲的寂静。但是这种厌离的心态，除非你能够达到身心俱断，乃至于断性亦无的境界，否则你还是有能所的对立，就不是一种真实的离欲。

第二、非初心方便，火大是因为乌刍瑟摩尊者他的慾望之火炽盛，但是不是每一个人都是这样的情况，不是每一个人都是多淫之人，所以不能当做一般性初心的下手方便。云何获圆通？这样的法门不是普遍性的适合每一个人。

风大有对　若以风性观，动寂非无对，对非无上觉，云何获圆通？

琉璃光法王子以风大为所观境，以风大为所观它有什麽缺点呢？「动寂非无对」，因为他在观察身心世界风大的变化，时间久了，他会产生一种它是躁动的相或者寂静相的一种相对的法。既然相对，它就是一种生灭之法，跟无上的觉性它是不相应的。所以云何获圆通？

你经常观察风大，你的心态就很容易产生一种对立的思考，躁动跟寂静会对立思考，这样子跟我们以不生灭为本修因是不相符合的。

空大非觉　若以空性观，昏钝先非觉，无觉异菩提，云何获圆通？

虚空藏菩萨以虚空为所观境，以虚空为所观境有一个很大的问题，就是「昏钝先非觉」，因为虚空的性质是一种昏昧暗钝之相，它不是一种灵明觉知之性，它毕竟是一个无情。我们讲我们刚开始是以晦昧为空，一念的无明妄动，才把我们一念的清净心转成顽虚空，所以它是昏钝之相。昏钝的虚空它是无觉，它没有灵明觉知之性，自然不相应无上菩提。所以云何获圆通？也不是初心的下手方便。

识大虚妄　若以识性观，观识非常住，存心乃虚妄，云何获圆通？

弥勒菩萨他以这一念现前心识为所观境，观察我们这一念心是遍计本空、依他如幻。这地方有二个过失：第一、「观识非常住」，因为它所观的心识是念念生灭，非常住之法，「观心无常」。我们心静下来观察第六意识，我们就会发觉第六意识是变化的，你看你昨天的想法跟今天的想法是不同的，不断的变化。这是一个问题，所观的心识是变化的，其次，「存心乃虚妄」，你能观的心也是一种存心的作意，你要去思惟无常的道理、无我的道理，要去思惟才能生起这样的观照。所以它本身也是一种生灭之心、生灭之法，是虚妄的，云何获圆通？

308解释「存心乃虚妄」

〔唯识〕的观法，在大乘止观里面的角度，有它一个很重要的地位。所以我们一般说，修大乘止观是先修唯心识观，再修真如实观，他是趋向真如观的一个基础。唯心识观它的一个特点就是二个观法：一个、遍计本空，一个、依他如幻。

他在观「遍计本空」的时候，这一部分跟〔天台宗〕的空观是完全相同的；观真如二空真理这一部分，所发明的二空真理，跟〔天台宗〕是没有差别的，都是因缘生，所以自性空。

但是〔唯识宗〕的「依他如幻」这一部分，很多大乘学者是有意见的，因为它依他如幻，他所观的假观只是局限在六凡法界。〔唯识学〕不能去观…你看《华严经》里面诸佛的功德，小中变大、大中变小、一为无量，无量为一，这种菩萨事事无碍的法界，〔唯识学〕它是没办法去观察的。

因为〔唯识学〕他整个生命的立足点，是安住在阿赖耶识，他是以阿赖耶识来变现根身器界，来当作我们说是生命的本来面目也好。如果诸位去研究〔唯识学〕，你会发觉〔唯识学〕在探讨生命根源的时候，三十颂讲「三能变」，最初能变是讲什麽是我们的本来面目，〔唯识学〕讲出了「初阿赖耶识，异熟一切种」。

我们生命最初的一个因缘就是阿赖耶识，它能够异熟一切种。若你要问〔唯识学〕学者，阿赖耶识之前的是什麽？他就不回答你。

〔唯识学〕也不否定阿赖耶识之前还有东西，但他绝口不提，阿赖耶识之前的是什麽，他绝口不提！因为它的定位就是从阿赖耶识讲起。从阿赖耶识讲起就有问题了，他只能诠释六凡法界的生死轮回，诸佛无障碍的境界，诸位你去看〔唯识〕的经论，很少提到诸佛的功德庄严，他顶多就是转识成智，把阿赖耶识转成无垢识，然后就不谈！无垢识以后的妙用就不谈，依他如幻的假观是有极限，它不徧满。

为什麽不徧满呢？问题点就是因为〔唯识学〕整个生命的出发点是有问题的，「存心乃虚妄」

，它是站在阿赖耶识的角度来探讨生命。

各位要知道，阿赖耶识是个生灭法，我们常说它是生灭跟不生灭和合，但是不生灭的体性我们凡夫看不到，我们看到阿赖耶识不断的受薰，你第六意识不断的打妄想，第八意识就跟着变化。因为你第六意识会去薰习阿赖耶识，你上一个念头的阿赖耶识跟这个念头的阿赖耶识不一样了嘛！

所以〔唯识学〕它的好处，它建立了整个生命的相续，阿赖耶识恒转如暴流，它建立了无量的生命观，这一点是〔唯识学〕的贡献。但是如果你想要很快的恢复本来面目，你站在〔唯识学〕的角度就很困难。因为你刚开始就站在一个生灭的体性来修学，你要煮成饭，你要拿米来煮，你用沙是煮不成饭的，一开始就是以生灭心，你怎麽能成就不生灭果呢？

所以〔唯识学〕它的「存心乃虚妄」这个思想，它在大乘止观的定位，它只是个对治；它对治烦恼很有力量，这一点不能否认，在破徧计执这一部分做出了重大的贡献。它告诉你说：你看到一切的境，你什麽境都不要管，你把你心中的分别心消掉就好。这个方法非常好，徧计本空，它不空外境，它空掉你心中的名言分别就够了。这一部分对我们一个初心的菩萨来说，提供一个很快解决障碍的一个方法。所以即便它不是一个圆满的止观，但是站在对治的角度，唯心识观是不能忽略。蕅益大师讲：破执法门这一部分做出贡献。

它为什麽被简别出去呢？他的理由其实就是这一句话：「存心乃虚妄」，但不表示〔唯识学〕的止观完全没有价值，不是这个意思。这个地方我们要清楚，因为我们现在要趋向圆顿止观，这个地方从圆顿止观的不生灭心来说，〔唯识学〕的确有它不圆满的地方。

根大殊感　诸行是无常，念性元生灭，因果今殊感，云何获圆通？

这地方是简别大势至菩萨的念佛圆通「根大」，他提出的主要有二个理由：

一、「诸行是无常」，“诸行”，有为的造作之法都叫作诸行，只要有所造作的都是无常败坏之法。但是这地方的诸行主要是针对我们在修『念佛圆通』的时候，以一句佛号都摄六根，以一句佛号净念相继。你所都摄的六根(见闻嗅尝觉知)，是无常败坏的，这个地方是个问题。其次，能都摄的净念，我们讲忆佛念佛，这忆佛念佛你也是一个念头接一个念头，一个念头接一个念头才有所谓的净念相继，所以能都摄的念佛的心，也是生灭的。所都摄的是无常的，能都摄的正念也是生灭的。

那这个地方就会有问题了，「因果今殊感」，我们以一个生灭的因地，而追求不生灭的果报，这个因跟果是不相应，所以云何获圆通？

309站在了生死的角度，我们不讲转凡成圣，我是一个凡夫没关系，我带业往生，为菩提道求生净土，站在了生死的角度、求生净土的角度，『念佛法门』是不可思议的，因为它有佛力本愿来摄受。但是站在一个成就圣道，返妄归真的角度来说，那它的确比不上耳根，因为它没有俱足「圆通常」三种功德。

所以这个法门你要看看站在什麽角度来分别它的好坏，因为『念佛法门』比较偏重在事修，因为你所缘境是佛的功德庄严，能念的心是生灭的，所忆念的境也是生灭。但是它所成就的感应道交，它所成就的带业往生，求生净土这一部分却是真实的。它今天被简别只是因为站在返妄归真、站在一个转凡成圣的角度，它比不上耳根，因为它的体性是生灭的。

这个地方，蕅益大师有不同的看法，在『念佛圆通章』这一章里面，蕅益大师他有他独特的见解，他不认为『念佛法门』完全是事修、他不认为。他说：一个人他如果能够学习大乘经典，能够解第一义谛，而了知心佛众生三无差别，他知道我们能念的心跟所念的佛，体性是没有差别的，从自他不二的角度，开始生起忆佛念佛。那麽这个心态他就不是完全向外攀缘。说我是业障凡夫，你是万德庄严，我完全靠住你，那当然这是对立的、是生灭的。

那你能够发明心性以后来念佛，那心态是什麽？

蕅益大师讲出一句话说：「托彼依正，显我自性」。这个心态就不同了，或者说是「托彼名号，显我自性」。蕅益大师认为有事有理，有不生灭的理观在里面，他是依止不生灭心称性起修，忆佛念佛，最后还是回归到一念心性，「无不从此法界流，最后无不还归此法界」。

蕅益大师讲一句话说：
『念佛法门』它能够念到什麽程度呢？「——理性俱足庄严，——庄严全体理性」。

这样子讲的话，「因果今殊感」这一句话对『念佛法门』的批判就不成功了，因为它本身也有不生灭的理观在里面。当然这种人少，因为圆教的人在念佛的人是少，大部分念佛人还是偏重他力，偏重事修的部分，是这个意思。但是其实它是有理观在里面。

这地方，文殊菩萨把整个七大修学，因为它是有障碍的，因为它是有对立的，它是生灭的。从这样角度，来引导我们悟入这种不生不灭的心性来说的确是有困难，相对是有困难的，所以对初心菩萨来说应该简别。

这地方我们要讲清楚，这是针对初心菩萨，而圣人的妙用那就不同。

卯二、显是

正式的显示耳根圆通它是适合娑婆世界的末法众生，以及适合当机的阿难尊者根机。蕅益大师

以七大来发明赞叹耳根法门的殊胜。

（分七、辰一、泛明此土入道所宜。辰二、的明离苦得乐人法。辰三、正明观音所修法门。辰四、诲敕当机谛听学行。辰五、叹美法胜以寓劝修。辰六、述成佛意结示简选。辰七、顶礼请加以明真实）

辰一、泛明此土入道所宜

拢总的说明，娑婆世界依止耳根是最适合的方便。

我今白世尊，佛出娑婆界，此方真教体，清净在音闻，欲取三摩提，实以闻中入。

“我”指的是文殊菩萨。我文殊菩萨现今如实的禀告世尊，释迦如来是出现在于五浊的娑婆世界，这个世界的特色是什麽呢？

此方真教体，清净在音闻。

佛陀内心当中有无量无边的真实道法，依止这个道法成就广大的功德，而这种真实的功德它必须要「真教体」，真实的教化之体。这种真实的教法之体，这种清净的功德是要寄托在音闻当中，包括音声跟耳根之间的一种相互作用。佛陀以音声来诠释道法，众生依止耳根来吸收道法。

我们要成就大乘的《首愣严王三昧》的道理亦复如是，「实以闻中入」，应该从耳根来下手修学，是最为简单方便。

310蔼益大师他说：「此方真教体，清净在音闻」，这一句话，是针对佛世的时候说的。

佛在世的时候，众生在得度只有音声，那时候的人根机特别利；他一听到佛陀讲四圣谛就证得初果、二果、三果、四果，到佛陀讲华严经，就发起无上菩提心。所以佛世的时候的真教体，主要就是靠音声。但是佛灭度以后，这真教体产生变化，因为根机羸弱必须要有文字的记载，我们不可能听一次就开悟了，我们必须用文字每天不断的去读诵。

我们现在叫做什麽？叫做积集资粮，为以后的开悟先把这个善根种下去，「一入耳根，永为道种」。

所以佛灭度以后，除了音声以外，蔼益大师讲「文字相」也是个教体，其次，「法尘」也是个教体。你听完经典，看完经以后，你眼睛一闭，在心中如理思惟，我们讲「因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义」。你慢慢慢慢用空假观三观来观察人世间，这时候你心中生起一种独头意识，来观察心中的影像(法尘)，这样也可以开悟。

所以到了末法众生，根机羸弱，它的教体就三个，一个音声、一个文字、法尘三个都有。佛在世的时候根机比较利，那只有靠音声，因为那时候也没文字记载，完全靠上师的口耳相传，众生就能够开悟。

这一段是总说，举佛陀在世为什麽用音闻来作引证，从这道理中，你修三摩地也应该从闻中入，从这样的对比来说明。

辰二、的明离苦得乐人法

前面以佛陀的教化，这里以观世音菩萨自己的心路历程，他的成就包括他自利与利他的功德，跟耳根跟音声完全脱不了关系。举出一个实际成功的例子来勉励我们。

自利功德　离苦得解脱，良哉观世音！

赞叹观世音菩萨他的身心世界有二种功德：一、离苦。观音菩萨他的身心能够离开分段变异二种生死。这是一种功德，所有的痛苦都跟生死有关系。

二、解脱。他身心有无量无边的解脱功德，三明、六通、八解脱，有无量无边的解脱功德。所以赞叹：良哉观世音！ “良哉”， 赞叹的意思。

这句话的意思应该是这样讲：「良哉得离苦，良哉得解脱」，赞叹离苦、解脱二种功德。这是偏重在自利这一部分。

三明、宿命明、天眼明与漏尽明

八解脱、（1）『内有色想观外色解脱』。（2）『内无色想观外色解脱』（3）『净解脱』（4）空无边处解脱；（5）识无边处解脱；（6）无所有处解脱；（7）『非想非非想处解脱』（8）『灭受想定解脱』

利他功德

悲心普偏 于恒沙劫中，入微尘佛国。

观世音菩萨大悲心是什麽相貌呢？「于恒沙劫中」，他有这麽长的时间，大悲心是没有所谓时间的限制。「入微尘数佛国土」，这指的是空间的广大。

这一段是赞叹观世音菩萨的悲心是时空无量的。

自在护生 得大自在力，无畏施众生。

依大悲心所做的事业，他能够做什麽事情呢？

他能够成就广大的自在力，这个地方的“自在力”指的是观世音菩萨有三十二应化身，应于何身得度，则现何身，给众生种种的安乐，这种大自在的威德力(与乐)。
「无畏施众生」观世音菩萨以十四种无所畏，来拔除众生身心的种种痛苦。
大悲心所做的事情，主要是与乐跟拔苦这二种誓愿。
音备众美 妙音观世音，梵音海潮音。

菩萨度化众生有四种方便：一、妙音。菩萨在度化众生离苦得乐他用什麽方法呢？1、演说妙法，2、宣说神咒。

二、观世音。他除了演说妙法、宣说神咒的时候，菩萨他的耳根经常能够观察众生的音声，而寻声救苦。所以他在度化众生，众生跟他感应主要要靠音声，「观世音」，观察众生的音声，而寻声救苦。

三、梵音。梵音有二层意思：1、菩萨在说法或说咒的时候，他是不染着世间的有为诸相，从菩萨这一部分来说叫「梵音」。其次从众生的角度，众生听闻菩萨的说法跟咒语，能够破除心中的三毒，而成就清净的梵行，这也叫「梵音」。

四、海潮音，菩萨度化众生皆能够随机示现不失其时，海潮它什麽时候涨潮，什麽时候退潮，是非常的准时，绝对不会有所耽误，菩萨能够即时的显现救拔。
菩萨有这四种的方便力来度化众生
恩被凡圣 救世悉安宁，出世获常住。

(总结)菩萨的功德在利他这一部分，一方面能够救拔世间的痛苦，成就世间暂时的安乐，也能够成就出世间的功德，使令成就大般涅盘的究竟安乐。离苦得乐有二种，一种是世间的安乐，一个是出世间的安乐。

311这一段是要发明耳根跟音闻殊胜之前，举出观世音菩萨做例子。值得赞叹的是他的方便力特别殊胜，『普门品』讲到「妙音观世音，梵音海潮音，胜彼世间音…」。
这里值得我们提的是「妙音」。

「妙音」的意思是说：诸佛菩萨有无量无边的功德庄严，你看佛菩萨发菩提心以后，要经过三大阿僧只劫的积功累德，不像阿罗汉，你看阿罗汉几十劫，把心中的见思烦恼断了以后，他就大事已办；菩萨不是，菩萨要到众生的世界积功累德。

那麽他们这麽多功德是干什麽呢？一部分是自受用，常乐我净是自受用，但是一部分是他受用，是用来救拔众生用。

这地方有个问题，佛陀的无量无边功德庄严，都是在一念的大般涅盘的心中，这是一种无相的境界。我们凡夫的心只能够在有相的因缘中分别，怎麽办呢？

所以我们的心跟佛的心，中间必须要有个桥梁，我们常说「开方便门示真实相」；你要找到门，诸佛菩萨的功德之门，所以佛菩萨留下他的名号，留下他的咒语。当我们在念『南无阿弥陀佛』、念『观世音菩萨』、或持咒产生一个音声，这个音声就代表我们众生心跟佛心之间的，心力跟佛力之间的桥梁，这个非常重要！

如果这个世间上，所有佛菩萨的圣号完全消失掉，大悲咒、往生咒、愣严咒…的传承都消失掉，那我们跟佛菩萨之间没办法感应道交，所有的桥梁全部断掉，那就完蛋了！那这是一个黑暗时代的到来。

在整个「妙音观世音，梵音海潮音」当中，最重要就是「妙音」，佛菩萨的圣号，佛菩萨的咒语，这种微妙不可思议的音声，可以引导我们「即众生心，投大觉海」，这一点对我们凡夫很重要。
辰三、正明观音所修法门。

正式的说明观音菩萨所修的法门。这一段是把观世音菩萨成就自利利他的功德标出来，以下说明他为什麽成功，把他因地的修行方法，他所修的法门讲出来。
总标 我今启如来，如观音所说。

“我”指的是文殊师利菩萨。我很如实的来启禀释迦如来，诚如观世音菩萨自己所宣说的一样。

观世音菩萨前面所宣说的「我从耳门，圆照三昧，缘心自来，因入流相，得三摩提，成就菩提，斯为第一。」

依止耳根，缘心自在，脱离根尘识的干扰，而因入流相，悟入二空的法性，这在所有的方便当中是最为殊胜的。
为什麽依止耳根很容易脱离根尘识的障碍？很容易悟入不生灭的法性呢？三个理由：
别明
圆真实 譬如人静居，十方俱击鼓，十处一时闻，此则圆真实。

一、耳根的闻性是圆满周徧，譬如有一个人，他居住在寂静的房子当中，那时候在十方，东西南北，四维上下，同时击出鼓的声音，这时候在静室当中的人，对于来自十方的鼓声，他是同一个时间，同时可以听到十方来的声音，这就是耳根圆满普遍的真实功德。也就是说，身为耳根，它的闻性是三百六十度的圆满。你比方说，眼根观前不能观后，你看得到前面，看不到后面，所以眼根的功能是不能圆满。

这地方是说明它空间上是周徧圆满的，你眼睛闭起来你用耳根，十处一时闻，东西南北上下，不管什麽声音，在什麽方位，你全部听得清清楚楚，这是耳根的殊胜。

通真实　目非观障外，口鼻亦复然，身以合方知，心念纷无绪。

隔坦听音响，遐迩俱可闻，五根所不齐，是则通真实。

二、耳根的闻性是通达而无碍的。以下跟其它的五根做比较。「目非观障外」“目”指的是眼根的见，眼根的见是不能去观察障碍以外的事情，比方说一张纸，隔着一张纸以外的东西，眼根就看不到了，所以眼根它很容易形成障碍，障碍特别多，所以它没有通达的功能。其次「身以合方知」，身根的觉知功能它必须要跟所缘的触尘相合，才能够产生了知的功能。「口鼻亦复然」，舌根跟鼻根一样，也都是要跟所缘境接触，一旦所缘境消失，它们了知的功能就同时消失，所以它们的了知功能是非常被动的，不能操之在我，所以它们的确是有障碍，有它的一种相对的障碍。

净业学园 86讲次 讲义180面

312我们一个大乘的佛弟子，当我们这一念心，慢慢已经能够安住在深信因果断恶修善，也就是我们开始安住在一种善念；然后我们从善念慢慢慢慢能够提升到一种正念。开始在修学正念的时候，所要面对的的一个问题是，我们应该要依止什麽样的法门来修学正念最能够成就？

前面我们讲过一个观念：「圣性无不通，顺逆皆方便；初心入三昧，迟速不同伦」。当这个人已经成就圣道以后，他要从空出假广度众生的时候，六根、六尘、六识都是方便。但是你一个初心的凡夫，障深慧浅，你要开始回到真如本性这个地方，这困难度就很高。

我们这样子讲好了，成佛之道有二条路，一个是万行一心，一个是一心万行。当我们要修学万行而会归一心的时候，那这困难度就比较高，那这个门你选择对、跟选择不对，那真的是迟速不同伦，那有时候你修一劫，那真的比不上人家修一天，因为你走的这一条路是不好的路，是坎坷的路。

所以当我们要万行一心的时候，你一定要简别你回家的路，回家的路你一定要简别；但是你要一心万行，要从家里出来的时候，那你不要简别，那是顺逆方便。你看《法华经》、《华严经》，那不可思议，诸佛菩萨开方便门示真实相的时候，那六根、六尘、六识，随手拈来都是度化众生的方便，他总是有办法让你能够产生善根，产生欢喜、增善、破恶入理的四悉坛。

所以我们要知道一个观念，回家的路是比较困难的，这一点你这门就要注意，回家的门要选择。但是从家里面出来，那就是每一个门都是妙法，你可以说一切法门都是妙法，你有资格这样讲；但是我们回家的时候，你不可以说一切法门都是妙门，不能这样讲，这的确有差别。

所以你看，佛陀要文殊菩萨花这麽多时间一一的来简别，这个地方有他的深义。

什麽深义呢？就是回家的路很难走，选择一个下手易成就高的门是很重要。

这地方讲到耳根的三种功德：「圆通常」，看“通”这一部分：

目非观障外，口鼻亦复然，身以合方知，心念纷无绪。

「心念纷无绪」“心”指的是意根，“念”指第六意识。意根跟第六意识二个是经常在一起的。这二个的特色是念念生灭，是错综复杂无有头绪，假设我们选择以第六意识的心念来当做回家的路，这会有问题，因为第六意识的念头很多，我们很容易被它干扰，因为它经常变化，它的情绪有时候快乐、有时候痛苦，情绪变化很厉害，那我们会产生一定的障碍，所以这不是一个很好回家的路。那怎麽办呢？

隔坦听音响，遐迩俱可闻，五根所不齐，是则通真实。

耳根就不同，耳根的闻性即便你隔了一道的墙壁，你也可以听到音声，它不会因为音声而有所障碍，所以它的特色是「遐迩俱可闻」，“遐”远方，“迩”近方；远近的音声都可以听得到。这个地方有二层意思：从动态的音声来说是，遐迩俱可闻；其次从静态的音声、没有声音，没有声音也是一种所缘境。比方说莲花灯，诸位你听听莲花灯是什麽声音？莲花灯是没有声音。没有声音表示它是徧满整个法界，你看，我们今天把这莲花灯带到美国华盛顿DC，把它放在那个地方，没有声音，它的闻性是徧满整个空间，就没有远近的差别。你看这个莲花灯放在这个地方，你听到无声，跟放在美国华盛顿DC的无声完全一样，所以当我们听无声的时候，那是听得更远更远，那是完全没有空间的障碍，无声没有远近的差别。

这样的「遐迩俱可闻」，是其它的五根所不俱足的，这种通达无碍的功能，所谓的动静二相了然不生，动静二相它能够了了分明，而不生分别。比方说，我们讲舌根，舌根它在尝味道的时候，你必须有东西让它尝，没有东西的时候，舌根一落入静态就完了！它那能分别的尝消失掉了，舌根一定要合中知，一定要有东西来刺激它，它才能够产生了别的功能。所以它不能说，动静二相了然不生，没有这回事情，它只有动态才能够了别，不像耳根有声音也可以听，没有声音也可以听，我们可以听得到没有声音。所以耳根的功能完全操之在我，外面怎麽变化对耳

根完全没有干扰，它是通达而无障碍，它不随外境而有所障碍。
常真实　音声性动静，闻中为有无，无声号无闻，非实闻无性。
声无既无灭，声有亦非生，生灭二圆离，是则常真实。
纵令在梦想，不为不思无，觉观出思惟，身心不能及。
赞叹耳根的第三种功德：「常」，恒常相续

音听的体性它有动态的，有音声、跟静态的没有音声，所缘境是变化的。但是对能闻的闻性来说是「为有无」，动态它听到有声音，静态的时候它听到没有声音，闻中听到有声音、没有声音，对闻性来说，完全没有什麽变化，它还是存在。
「无声号无闻，非实闻无性。」

如果我们今天说，没有声音就没有闻性的存在，这个是错误的。其实没有声音，只是说这个声音是处在静态的状态，这种听闻的功能不但存在而且更加广大，更加没有边际。我们前面说过，耳根在听没有声音的时候，那更加的广大，更加的没有边际，所以它是恒常住，不随外境而有所变化。
「声无既我灭，声有亦非生」

身为耳根的闻性，它是没有声音的时候，它也不随音声而消灭，有声音的时候，它也不随音声而生起。所以它是「生灭二圆离」，耳根的闻性，这种觉了照见的功能，它是远离生灭二种的对立之相，这是闻性常住不灭的功德，「是则常真实。」
(这是一般性，这以下提出一个特殊的例子)
313「纵令在梦想，不为不思无，觉观出思惟，身心不能及。」

即使你在睡觉当中，处在梦想的作梦中。作梦的时候，耳根它是怎麽回事呢？不为不思无，觉观出思惟。什麽叫“不思”呢？指的是第六意识，第六意识在作梦的时候，第六识是分别的功能完全被梦境所缠缚，而忘失梦境以外的所缘境。

比方说，你是一个人，你作梦的时候，梦到你是一只蚂蚁，整天搬东西，从东边搬到西边，再从西边搬到东边。这时候你的第六意识完全被你的梦境所缠缚了，你根本不会记得你还是一个人。

所以我们一个人第六意识在梦境当中，是处在一种不“思”的阶段，没办法去思惟梦境以外的人事。但是耳根不同，它是「不为不思无」，一个闻性在梦境当中，它并不会因为第六意识的无知而消灭，相反的，它对梦境以外的音声，还是能够了了分明。

你看我们睡觉的时候，是什麽把我们吵醒的？是闹钟嘛！那我们为什麽能够听得到闹钟呢？表示耳根的闻性是超越梦境，它能够从梦境里面穿过梦境回到我们梦以外的境界。

如果我们今天没有一个功能能够超越梦境，我们一个人睡下去就醒不过来，除非你自然醒过来，没有人可以把我们吵醒。只有耳根它能够超越梦境，所以它「不为不思无，」所以它的功能「觉观出思惟」，耳根的闻性觉了照性的功能，它是不必假借第六意识的如理思惟，就能够任运生起的。在整个五根乃至于整个身心世界当中，是其它诸根所不能及的。
这地方是把耳根殊胜的「圆通常」表达出来。

蕅益大师说：我们现前一念心性有三德，刚好圆通常是有关系的。耳根的圆，是开显我们心性的般若德，般若德是圆融无碍的；耳根的通真常，是开显我们心性的解脱德，因为解脱正是一种无障碍的妙用；常的功德是开显法身德，恒常不变。圆通常刚好是有助于开显我们一念心性的三德密藏，所以从这一条路回家是最方便的。
辰四、诲敕当机谛听学行

文殊菩萨教诲敕令阿难尊者这个当机众，应该好好的谛听，好好的学习，乃至于如法的修学
（分三、巳一、示其合机。巳二、劝其善修。巳三、结其真实。）
巳一、示其合机　显示耳根是适合末法众生的根机
此方教体　今此娑婆国，声论得宣明。
佛陀度化众生的方便：

释迦牟尼佛在教化娑婆世界的时候，他的特点是「声论得宣明」，是以音声来论说妙法，才能够使令微妙的义理，在众生的心中能够宣畅明达的表达出来。

佛心的道理要转到众生的心中，要靠音声透过耳根来作桥梁。这当中有什麽问题？有正反二面的问题…
众生通病　众生迷本闻，循声故流转。
阿难纵强记，不免落邪思。
反面问题：

佛陀在传递音声的时候，有一种人是循声流转的。众生因为长时间迷失了我们本俱的闻性，所以我们在听音声的时候，我们习惯一昧的循求音声的声相而分别它的音声，?而产生流转生死。314比方说，阿难尊者他无量劫来能够摄持十方如来恒河沙的种种的秘密法门，但是到了释迦牟尼佛的时代，他还是不能免于摩登伽女之难，而落入邪思当中，为外境所转。

「邪思」一般字面的解释，摩登伽女之难叫邪思(邪恶的念头)。

蕅益大师对「邪思」有比较深入的解释，他说：阿难尊者这个邪思，讲的深一点就是「认妄为真」。他依止缘影之心来当作本来面目，以为缘影之心是能听闻，其实缘影之心它只是我们所听闻的一个影像而已。就是认妄为真，把妄想当作我们真实的心性，这叫邪思。

我们在听到佛的音声的时候，第一种过失就是，循声故流转，那应该怎麼办呢？

应病与药　其非随所沦，旋流获无妄？

这难道不是说我们只是随顺所听到的音声，而产生轮转吗（跟前面一段做总结前）？

那应该怎麼办呢？

「旋流获无妄」应该旋转耳根的闻性，而反闻闻自性，才能够破除虚妄，回归真实。

这段的意思：佛陀以音声来宣扬真理，这个地方产生二种效果，一种产生多闻之人，一种产生反闻之人。

有些人他只是注意佛陀的名相，你看很多学者是这样子，他站在一种考据的角度来研究佛陀的教法，一考据下去，这本部经的初注是什麼，是谁说的，考到最后...结果大乘非佛说，整个信心都破坏掉了，佛陀的音声对他来说变成一种障碍。当然佛陀没有错，问题是他的心是向外攀缘，他没有注意音声里面的“道”，所以多闻产生的结果就是，循声故流转。

反闻不同，反闻是当我们听到这个音声以后，我们去思惟里面是什麼道理。一个宗教师他在修学佛法的心态是不同的，他注重佛陀到底想要诠释什麼。从音声当中而产生道理，而能够反闻闻自性，结果旋流获无妄。

这地方的意思就是说，多闻比不上反闻。它后面会讲到，说你阿难尊者你无量劫来，你受持的十方如来秘密的法门，你比不上一念之间的反闻闻自性，因为你方向错误了。这地方说明了，我们在听闻教理当中二种不同方法，有二种不同的结果。

巳二、劝其善修。

劝勉阿难尊者应该从多闻要转到反闻，对你会比较好。

显名叹德　阿难汝谛听！我承佛威力，宣说金刚王，如幻不思议佛母真三昧。

文殊菩萨很慈悲的教诫阿难尊者。他说：

阿难尊者，你现在应该要好好的如实谛听！我文殊菩萨承蒙佛陀的加被，才有能力来宣说这个三昧的（《首愣严王三昧》）。《首愣严王三昧》这个地方提出三种的名称，也诠释了三种功德：

315第一、金刚王，《首愣严王三昧》它依止的是不生灭心，所以在修的过程当中它不会受无明妄想的干扰。我们常说烦恼障，的确烦恼会障碍我们，但是有时候烦恼也不构成障碍。如果你依止生灭心来修学，烦恼对你的确是干扰，你有烦恼的时候你佛号提不起来。

大陆有一个金刚上师，他讲到临终十念，他说临终十念往生不是一般人做得到的，他说你要有般若波罗蜜的智慧，才有办法临终十念，否则你临终的时候烦恼这麼多，你没办法十念往生。也就是说，你一定是在念佛当中，另外有一个《金刚王的三昧》，就是要依止不生灭心，不随妄转的这种功力。

我们常说〔禅净双修〕，禅净双修有什麼好处呢？就是你这个佛号提起来的时候有一个《金刚王三昧》的保护，烦恼不会干扰你，因为你这个佛号是依止在不生灭心发动出来的。所以同样的烦恼，有些人不构成干扰，有时候构成干扰，这是每一个人的智慧善根不同。你修习《首愣严王三昧》，它是不受无明妄想的干扰。

第二、如幻不思议，修学《首愣严王三昧》，它是一种如梦如幻的修学。

怎麼说呢？它是虽断而无能断所断，虽修而无能修所修，所以是不可思议。

这句话怎麼说呢？「虽修而无能修所修，虽断而无能断所断」？

我们没有学《愣严经》之前，我们会怎麼面对烦恼？我不知道诸位对烦恼的态度是怎麼样？一般人会认为烦恼是真实的，譬如说，我不是不想住下去，而是烦恼逼得我不得不这样子做。他把所有的过失都推给烦恼，我已经很努力了，我每天该拜佛也拜佛，五堂功课也做了，但是我还是做不到。为什麼？

他说：我就是烦恼太重、业障太重。这样讲我们可以理解、完全可以理解，但是你如果经常保持这个心态，你就是很难修行、没办法修行，因为你很难摆脱烦恼对你的掌控，你把它当真实想，那就完了！烦恼不可怕，但是你认为它是真实的时候，它变得非常可怕！因为你认为它真实的，你一辈子跟它纠缠不清。所以你看有些人他一生当中，不要说断恶修善，他所有的修学面对烦恼就差不多了，他哪有时间去念佛、念法、念僧，去增善断恶更不用讲。

「如幻不思议」是说，刚开始一个大乘菩萨你要相信一件事，相信「何期自性本自清净？」本来就没有烦恼！如果你研究《愣严经》，你听到这个地方，这句话你还不能承当，那你这一部经叫做结缘。你的功德今生表达不错，但是没有失掉，你的来生这个善根还在。

《首愣严王三昧》的根本思想叫「称性起修」，就是你一开始你要相信，自知我是未成之佛，

诸佛是已成之佛，其体无别。你整个修行的角度就是告诉你自己「我是本来无一物」，我本来是没有烦恼的，那是一念的妄动后来才有的，这个很重要！你的本来面目是没有的。

「如幻不思议」是说，本来就没有烦恼好断，它是用如梦如幻的法门对治如梦如幻的烦恼如此而已！你若能产生这样的思考模式，那烦恼对你来说就不是那麽的可怕了。

所以我们讲「诸法无自性，一切从缘起」，你怎麽去想像烦恼它就变什麽样，你想成它是真实的，它就很可怕了，你说本来就没有，那它对你就不构成干扰了，「如幻不思议」它是以一种不生灭心为起修，所以是如幻不思议。

第三、佛母真三昧，他是十方诸佛之母，也就是说，十方诸佛的是依止《首愣严王三昧的如幻三昧》而能成就佛果的，没有一个佛陀是例外的。没有一个佛陀是依止生灭心而成佛的，没有这回事情。

这地方是把《首愣严王三昧》讲到金刚王、如幻不思议跟佛母真三昧，来赞叹果地的功德。
　　不修成过
汝闻微尘佛，一切秘密门，欲漏不先除，畜闻成过误。将闻持佛佛，何不自闻闻？
　　正式诃责阿难尊者在修学佛法的过失：

阿难尊者！你过去曾经亲近过微尘数的诸佛，当然也听说了诸佛所宣说无量无边深奥的秘密法门。「佛法如大海，流入阿难心」，阿难尊者多闻强记，过目不忘，一听到以后马上记住。但是「欲漏不先除，畜闻成过误」，你听到佛陀的经典以后，你没有好好的产生回光返照，没有好好的去对治心中的烦恼。只是一时的多闻而没有产生内心的观照，变成一种修行的过失。
　　蕅益大师说：这种过失是产生生死流转的过失。那应该怎麽办呢？
　　将闻持佛佛，何不自闻闻？

你既然能够依止耳根里面的闻性，来受持佛佛；第一个“佛”指的是十方诸佛，第二个“佛”指的是佛法。你既然能够用耳根的闻性，来听闻受持十方诸佛的秘密法门，你为什麽不自闻闻？第一个“闻”是能闻的耳根，第二“闻”是我们的闻性、本来面目。你为什麽不从耳根当中，反闻闻自性呢？

我们前面说过，多闻的结果是：循声故流转；反闻的功德是：旋流获无妄。这个地方正是要提醒阿难尊者，你的心不要老是向外攀缘，应该回光返照，耳根没有错只是一个方向的问题。
　　修学方法
　　脱离情界
闻非自然生，因声有名字，旋闻与声脱，能脱欲谁名？一根既返源，六根成解脱。
　　《首愣严王三昧》修学的次第：首先我们要突破的是个人正报的身心。

「闻非自然生」，能闻的耳根的功能，它是要假借动静二种的声尘，才能够产生闻的功能。所以「因声有名字」，要假借音声才有耳根的名称、耳根的功能。「旋闻与声脱」，但是如果你能够将能闻的耳根回光返照，那麽外在的声尘就脱离了。既然所闻的声尘脱离，能闻的耳根当然也就失去这样的功能，就脱离根尘而恢复一念心性，我们讲「迥脱根尘，灵光独耀」。因为你的根攀缘尘才产生六识，那你能够回光返照就脱离根尘，当然你识的功能就消灭掉了。
　　一根既返源，六根成解脱。

你刚开始是从耳根下手，那麽耳根能够恢复到一念心性，那其它五根的障碍也同时就解脱了(解脱五蕴的障碍)。
　　先从自己根身正报而成就解脱。
　　超越器具　见闻如幻翳，三界若空华，闻复翳根除，尘销觉圆净。
　　净极光通达，寂照含虚空，却来观世间，犹如梦中事。
　　摩登伽在梦，谁能留汝形？
　　依报解脱：

「见闻如幻翳」，“见闻”包括整个六根的功能，见闻嗅尝觉知。这种功能就好像我们眼睛当中有一种翳病，一念心的妄动才有六根。
　　我们要知道，六根不是我们的本来面目，那是一念的妄想以后才有的问题。

「三界若空华」，因为有六根的翳病，所以我们才会看到整个六尘的各种各式各样的华。虚空没有华，那是你眼睛有毛病才看到华，因为我们有六根才看到六尘。

那怎麽办呢？「闻复翳根除」，假设耳根当中的攀缘的毛病消灭了，而恢复本觉圆满的心性，那麽犹如空华的依报三界的环境，也就自然消灭了。也就是说，你那根身器解脱，器界随之消灭，我们讲「迥脱根尘，灵光独耀」。
　　当我们能够脱离根尘识以后，它是什麽相貌呢？
　　净极光通达，寂照含虚空，却来观世间，犹如梦中事。
　　摄用归体

「净极光通达，寂照含虚空」当我的根尘完全脱落以后，我们这时候的心中的光明是内外通达，徧照法界无有障碍。“净”，当寂静讲，你一回光返照，到生灭既寂，寂灭现前，寂灭再进

去以后，心光就显现，「灵光独耀」，约本质。
约量
「寂照含虚空」

我们一念心性，寂而常照，照而常寂，它心的量是含裹虚空徧十方界。所有的世界依虚空而住，你连虚空都能够含裹了，那其他的世界当然在你一念心中，都能够了了分明。(摄用归体)
依体起用
「却来观世间，犹如梦中事」

依止净极光通达的心性，再来观世间的万事万物，那是犹如梦中事，如梦如幻，从如梦如幻当中开始积功累德。
摩登伽在梦，谁能留汝形?

什麽叫摩登伽女呢？从一念心性来说，他只是你作梦当中的一个影像，是梦中的境界，一个梦中的境界，又怎麽能够障碍你梦境以外真实的心性呢?

摩登伽女之所以对你产生障碍，是我们自心取自心，非幻成幻法；你要不取着它，它只是一个梦中的影像，它怎麽能够障碍你的真实心性呢？因为自心取自心，所以才产生了障碍。

这地方等于是把整个《首愣严王三昧》的一个修学过程，脱离根身器界。这以下讲出一个譬喻。
举喻说明
如世巧幻师，幻作诸男女，虽见诸根动，要以一机抽，息机归寂然，诸幻成无性。

比方说世间有一个很巧妙的魔术师，“魔术师”指的是我们真如随缘的妙用。这魔术师他有什麽功能呢？「幻作诸男女」，他有种种的幻术；“幻术”指的是我们无明的妄想。依止幻术他能够变化种种男女之相，变现阿难尊者的六根，变现摩登伽女的六根，各式各样的六根；六根都是无明妄想变现出来的，幻术变现出来的。
虽见诸根动，要以一机抽

虽然我们看到各式各样的男女六根，有各式各样差别的作用，事实上它主要就是一念的幻术，一念无明妄想的动。所以我们常说，不是风在动，也不是幡在动，是你的妄想在动。你看所有的事情事出必有因，佛法讲，你一个人有问题都有他的根，你要把这个根找出来。所以说「虽见诸根动」，表面上我们看到六根在动，其实「要以一机抽」，就那个“机”，无明妄想在动。所以「息机归寂然，诸幻成无性。」当我们能够回光返照，正念真如，息灭无明妄想，六根就恢复了寂静，乃至一切三界的果报相也随之消灭，种种的幻象全都消灭。所以我们常说：「梦里明明有六趣」，生死凡夫看到三界的果报，但是你返妄归真以后，「醒后空空无大千」。

为什麽？因为三界的果报正是我们一念无明妄想变现出来的。你看魔术师他拿一条手帕就变现一只兔子，是没有兔子，而你看到是有兔子。你看手帕可以变现出兔子、也可以变现出苹果、可以变现出一个男人、一个女人，各式各样都可以变。那这些影像是怎麽来的？是手帕来的，你只要把手帕拿掉了，那些东西都消失掉。「虽见诸根动，要以一机抽」，问题在这个地方。
这比喻什麽呢?
法合劝修
六根亦如是，元依一精明，分成六和合。一处成休复，六用皆不成，尘垢应念消，成圆明净妙。

众生男女六根的差别作用亦复如是，「元依一精明」。为什麽有六根呢？无非就是一个精明之心；“精明之心”指的是我们的阿赖耶识，根本无明。就是真如不守自性一念妄动以后，生灭与不生灭和合的那个阿赖耶识，那个明了的心，那个很微细、很微细的精明之心。因为有阿赖耶识，当然就产生六根六识的作用，所以「一处成休复，六用皆不成」，只要在一根当中回光返照，正念真如，则六根向外攀缘的功能作用也就消灭了，这时候外在一切的三界的幻象，也就随之消失了，取而代之的是圆明净妙之心。圆明净妙，四种功德。
「圆明净妙」就是我们一念的清净本性。
结叹究竟　馀尘尚诸学，明极即如来。
果位差别

假设我们在回光返照的过程当中，无明妄想还没有断尽，那麽居在有学之位(大乘有学)，如果断尽无明，那就是成就如来究竟功德。

这地方把整个返妄归真的过程，先要阿难尊者从多闻到返闻，返闻当中，先成就六根的清净，再成就整个三界果报的清净，最后成佛。
316这个地方值得我们注意的：「净极光通达，寂照含虚空」

蕅益大师说：「净极光通达」，其实它是有六即佛，有名字位的净极光通达、观行位净极光通达，乃至于相似位、分证位、究竟位，是有它的差别次第。
我经常在想一个问题，本经为什麽讲正念真如？为什麽不讲正念无明？

我们刚开始所面对的是无明，那麽为什麽要正念真如呢？其实这意思就是说，我举一个例子大

家就容易清楚。

孔夫子有一个学生，他问孔夫子说：什麽是为政之道？身为地方的首长，我怎麽样把这地方管理好？

孔夫子讲出一句话出来，他说：「举直措诸枉，能使枉者直」。“直”正直的君子；“措”安置；“枉”弯曲。

他的意思说，管理政治最重要是人的问题，当然有很多小人，你也不能把小人都赶走，世间上总会有小人在。没关系！你不要怕小人，你把正直的人放在上位，把那个不正直的人放在下位。把正直的人放下小人的上面，这个小人就会产生变化，慢慢慢慢他就变成正直的人。

这一句话值得我们深思，我们心中有无明妄想，但是我们常说无明妄想当中也有本性，二个现在是错综复杂，「观相元妄，观性元真」，它表现出来的相状明明是无明妄想，但是他内在的体性却是真的，那该怎麽办？没关系！你只要把真实的部分表现出来，妄想自然消灭。所以我们修行要转被动为主动，你一天到晚去注意无明妄想，你就完了！

所以佛陀要你，你不要管妄想，你只要不断的忆念真如，妄想就消失。这个观念很重要。为什麽我们要听经？听经就是净法薰习，加强你心中的光明。

「净极光通达」就是你把光明现前了，黑暗自然消失掉，所以你不要老是去想妄想，想妄想的话你就完了！你要想妄想的本质就是真如，即妄显真。
有时候我在静坐的时候，正念真如，真如在哪里呢？

真如就在妄想当中。所以我们忆念真如的时候，不可避免一定先接触妄想，因为真如就在妄想当中，你离开妄想哪有真如呢？

佛陀告诉我们面对妄想的时候，佛陀绝口不谈妄想，你就站在这里就好，就是「举直措诸枉，能使枉者直」，你不要管小人，你请来正人君子放在小人的上面，能使枉者直，弯曲的小人慢慢慢慢就变成君子了。
这一句话值得我们深思、值得我们深思，正念真如的本意就在这个地方。
巳三、结其真实。
大众及阿难，旋汝倒闻机，反闻闻自性，性成无上道，圆通实如是。

文殊菩萨普遍的劝勉大众及阿难尊者说：「旋汝倒闻机」，你应该旋转你循声而流转颠倒闻机，来返闻闻自性，回过来，来闻你本闻的自性。旋转你循声而流转这种倒闻之妄机，而反过来闻你的本性。这样子有什麽好处呢？「性成无上道」，你自然能够开显本性，自然能够破除无明妄想，而成就无上的觉道，圆通实如是，这个就是修学圆通法门真实的功德。

观世音菩萨以过来人的身份，来描述他修学过程，文殊菩萨也以过来人的身分，来印证观世音菩萨说的是对的，释迦牟尼佛最后再做总结。
净业学园 87讲次 讲义182面
辰五、叹美法胜以寓劝修
317当我们在学习一部经或一部论的时候，我们会有二种情况出现：

第一种情况，有些人把这一部经学完了，他的内心当中产生一个清净无漏的善根，但是你看他身口意没有太多的改变，他平常做什麽，他还做什麽。也就是说这一部经进入到他的身心世界，并没有产生一个强大改变的力量出来，这种人叫做跟这部经结缘。

第二种情况，有些人把这一部经学过以后，这部经的法义在他的身心世界，的确可以看得出来产生一种强大的灭恶增善的效果，我们应该说这个人的生命开始增善了。

这二个差别在哪里呢？有些人为什麽这一部经到他的身心世界，产生一种强大的力量，有些人只是一种善根而已呢？
《法华经》说：「开方便门，示真实相」。

其实每一部经都有它的一个方便门，有些人就是找不到门，所以他这一部经进不去，在门外看一看，“喔”！这一部经有很多珍宝。他知道这一件事情，但是他并没有把这珍宝拿来真实的受用。为什麽？因为他找不到门，不得其门而入。

所以〔天台宗〕在讲经之前，一定是「五重玄义」，掌握经的体宗用。那麽本经的方便门是什麽？我们怎麽能够找到这部经的入口，它的门在哪里呢？我们分二部分：一、讲到这一部经的理观，二、它的事修。

这一部经的理观是从不生灭心，而修学空假中三观。我想你要修学《首愣严王三昧》，第一个，你的内心是依止什麽心态，「云何应住？」是很重要的。

在本经当中讲到修学《首愣严王三昧》的人，对整个生命的现象，要以「无住为住」，以不生灭心来当作你因地的发心。你生命不是要追求什麽，而只是恢复你本来的面目而已。

你生命的目的是干什麽?

就是把你原来的清净本性把它恢复出来而已。这种观念是非常重要的，它不是向外追求，它是向内安住的。

安住在不生灭心的时候，我们开始调伏其心，空假中三观，使令我们能够保持中道。一方面「观相元妄」，一方面「观性元真」，用空假中三观，使令内心当中能够保持平衡的中道思想。这个就是整个本经的理观，以不生灭心来修空假中三观。依止一念心性而修空假中三观，依止空假中三观还是开显一念心性，「无不从此法界流，无不还归此法界」。如此的辗转相续，就把整个五蕴身心的障碍破坏掉了。这就是整个本经的理观。

本经的事修，它的正行主要是二十五圆通，但本经的意思是以耳根为根本。蔼益大师说：念佛圆通也不错、也是可以。总而言之，以念佛圆通跟耳根圆通，这二个交互的作用，禅净双修来当正行。另外本经讲到有二个助行是很重要的：一、严持四重禁戒(四种的清净明诲)，调伏四种烦恼，这是助行的第一个，「持戒」。二、诵持神咒，持咒的功德来破除我们的障碍，特别指的是鬼神障。

你能够把这部经的理观跟事修都掌握了，那你就掌握这部经的「门」，它的方便门你就掌握到了。那我们就可以进入里面去受用这部经的种种功德，种种的作用。

辰五、叹美法胜以寓劝修

这一段是文殊菩萨他赞叹耳根法门的殊胜，来劝勉末世众生能够如法的修学。

总标诸佛　此是微尘佛，一路涅盘门。

前面我们看到二十五位圣人，广泛的陈述二十五圆通的法门，最后文殊菩萨做一个总结，他说：

“此”指的是耳根反闻闻自性的法门。

依止耳根来入流亡所，是过去微尘数诸佛，所依止一路修学而能够悟入大般涅盘之门。也就是十方诸佛都是依止耳根之门，而成就涅盘。

这个地方指的是没有例外的，这是总说，以下把十方微尘数诸佛，把它开出来三世。

别列三世

过去诸如来，斯门已成就；现在诸菩萨，今各入圆明；未来修学人，当依如是法。

过去诸佛在耳根反闻闻自性当中是已经成就，现在的菩萨也即将依此法门而悟入圆明妙心，未来大乘的修行人也应该依止耳根反闻闻自性的法门来修学。

这个地方讲到是没有例外的，过去、现在、未来，都是走这条路，我们讲欲知山上路，须问过来人。但是这路是有一个特别容易上去的路，这个路当然指的是耳根的路。

前面讲的是道理，以下引用实际的例子来做证明。

示己亲证　我亦从中证，非唯观世音。

文殊菩萨说：我过去在因地的时候，我也是从耳根而悟入圆明妙心，不只是观世音菩萨如此修学而已。

引用道理，引用实际的事证，来赞美耳根的殊胜。

这个地方值得我们注意的是：「此是微尘佛，一路涅盘门。」为什麽说通往涅盘只有这条道路呢？其实这一句话是有二层意思：第一、就一个因地的菩萨来说，这个门是单指耳根，你别无选择。因为一个初心菩萨，他本身的障碍就很重，我们内在的烦恼、外在的鬼神、还有果报体的障碍、各式各样的障碍太多，所以从一个初心菩萨来说，那一路涅盘门当然只有指的是耳根这个门。二、如果约着果地的功德，法身菩萨所证果地的功德来说，那这个门指的二十五个方便都是进入涅盘之门。

我们前面说过「圣性无不通，顺逆皆方便；初心入三昧，迟速不同伦。」初心菩萨跟圣人在进入涅盘是不太一样的，初心菩萨要简别，圣人是不用简别的。这一层道理就是在讲这一句话，讲到「一路涅盘门」有因果二种的解释。

辰六、述成佛意结示简选。

经过文殊菩萨的叙述，完成释迦佛的本意。释迦佛陀都没讲话，但是文殊菩萨知道他老人家的意思，他把释迦牟尼佛心中想要讲的话把它表达出来，一方面做结示来简择圆通的差别。

观音最殊

诚如佛世尊，询我诸方便，以救诸末劫，求出世间人，成就涅盘心，观世音为最。

先把殊胜的法门标出来：

真实犹如释迦世尊，您老人询问我在二十五方便当中，哪一个法门是最容易下手的，依此最容易下手的法门来救末劫的众生。

蔼益大师说：圆通法门的特色，在其它二十五圆通当中，它的特色在哪里呢?

它特别加被末法时代下等根机的众生。也就是说，这个法门特别照顾弱势团体，有些人心力很强烦恼很澹薄，那他就不一定要根据用耳根法门，因为他没什麽障碍，他身体也健康，他平常

也没什麽烦恼干扰他，他的正念也特别强，那二十五圆通你修什麽都可以。但是末劫众生啊！他问题很多、很多，内在的烦恼罪业、外在的鬼神干扰，你内心已经是心力交瘁的时候，剩下的精神体力不多的时候，而且你又想追求出世间的大乘之道，又想成就涅盘妙心，那麽这时候，你唯一的选择就只有『观世音的耳根法门』是最为殊胜的。如果你生长在正法时代，那麽这一段你都不用学习，那你随捻一个法门通通是妙法。但如果我们不幸生长在末法时代，选择一个容易成就的法门就非常重要。

馀门难成　自馀诸方便，皆是佛威神，即事舍尘劳，非是长修学，浅深同说法。

318二十五圆通我们只选耳根，那其它法门它的内涵是什麽？

其馀的二十四种法门，其实都是佛陀的神力所加被的。前面的二十四个法门，都是佛力加被所成。什麽叫佛力加被？你必须生长在佛世，它是有个别性的，它不是三根普被。

他们是「即事舍尘劳」，你生长在有佛出世的地方，你生长在有大善知识的地方，他能够了解你所遭遇的特别的世缘，你有特殊的世缘。比方说：阿那律尊者，他后来不睡觉失明了，如果阿那律尊者要生长在末法那就完了！没有知道他的方法。因为生长在佛世，佛陀就顺着他眼睛的失明，告诉他你要修习《乐见照明金刚三昧》。从他所发生的障碍，结果成就圆通。又比方说乌刍瑟摩尊者，他的身心世界慾火炽盛。佛陀说：你也是一样，即事舍尘劳，观察慾望之火的火，本来就是来无所从去无所至，因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，把淫欲之火转成智慧之火，转一下就好、转个方向。

在其它二十四个法门当中，都是要经过佛力的加被，佛陀亲自的指导。没有一个法门是在末法时代，你就可以自己修学的，不可以！

其馀诸方便，皆是佛威神，即事舍尘劳。

它不是一般人可以长时间修学，也不是浅位菩萨跟圣位菩萨可以共同修学，所谓三根普被的，没有这回事情！

我们在佛法当中有些真的是特别的法门，有些是一种正常的恒常修学的法门。特别法门在〔禅宗〕特别多，〔禅宗〕最喜欢用特别法门，但是〔禅宗〕有一个特点，〔禅宗〕是不立文字，但是它是以心印心，禅宗一定要有善知识住世。你看〔禅宗〕他们的祖师一往生，这个教法就完蛋了，他们是以人来带动法。

比方说，德山棒，临济喝。有人问德山祖师说：什麽是我们的祖师西来意？他过去就打你一棒，他保证你开悟。你说我们现在的人谁敢打，谁敢去打人家？你根本就不是善知识。这个法门你是不适合用了，那是要祖师的加被。什麽是祖师西来意？喝茶去。他就知道你的根机，他知道顺着这个因缘你可以开悟。吃饼去！从舌根当中反闻闻自性。但问题就是，这个都必须要有佛陀、有菩萨的住世，这个法门才可以去操作的，不是一般正常的人可以去修学的。

这个地方我们要知道，有通途的法门跟特别的法门，特别法门一定要大善知识的住世才可以去运用，这一点大家要清楚。

这地方是把耳根圆通跟其它圆通做一个差别。

辰七、顶礼请加以明真实

文殊菩萨起大悲心顶礼三宝求加被，以发明耳根圆通是一个真实的圆通。

礼赞求加　顶礼如来藏，无漏不思议，愿加被未来，于此门无惑。

文殊菩萨为了整个末法众生的因缘顶礼三宝，『如来』是佛宝，『藏』是法宝，《愣严经》讲法宝都不是心外的法，不是语言文字的法，它的法就是一念心性，你本来就俱足无量的性功德等待你去开发，这个是法宝，叫『藏』；『无漏不思议』--僧宝，我们依止如来藏修学，成就无漏戒定慧的功德，这叫僧宝。

为什麽他要顶礼三宝呢？

希望三宝的加被未来的末法众生，对耳根法门能更生起真实的信解，而没有任何疑惑。

当然所有的法门都要依止信解，有很真实的信心才能够产生它的力量。

法门超胜　方便易成就，堪以教阿难，及末劫沉沦。但以此根修，圆通超馀者。

我们前面讲这麽多，到底耳根圆通的特色在什麽地方？

文殊菩萨说：「方便易成就」。这个法门跟其它二十四个法门相比(其实耳根跟念佛圆通很接近)，这二个法门包括耳根圆通跟念佛圆通，都是最容易成就的方便法门。不管有没有佛陀住世，不管有没有善知识出世，你都可以依指法门来修学，来教导阿难尊者乃至于末劫沉沦的众生，这个法门它是障碍最少。

但以此根，圆通超馀者。

身为一个末法众生，你能够依止耳根来修学，你所成就的速度绝对超过其它的法门

总结究竟　真实心如是。」

真实心如是。这是修学《首愣严王三昧》一个真实修心的关键，就在耳根当中，这是它的关键之门，「开方便门，示真实相」。门在哪里呢？就在耳根的地方。我们也可以说，就在念佛当中。这二个法门同样殊胜，同样是方便易成就。

319我们之前讲过很多观念，「门」有进去的门跟出来的门，这二个门不完全一样。我们从一个生灭心要进入真如的门，这个门就是「耳根」，只有一个。

《愣严经》是在修清净心，从生灭心回归到不生灭的清净心。《法华经》修的是菩提心，《法华经》是从清净心那个门开始出来，那就不是耳根的境界，那无量无边的法都是方便法门。《愣严经》它是摄用归体，这个门必须障碍要少。

印光大师说，用耳根来摄心...在念佛中为什麽用耳根来摄心？我们有很多方法，你可以去观想佛像，也可以观像，为什麽要持名？

印光大师说：因为耳根一法，不但摄心而且养神。耳根当中，第一个、你的所缘境很容易了了分明的现前，也就是说耳根它是圆通的没有障碍，它能够让你的所缘境很容易的现前。第二个、摄心，它能够没有障碍的运转下去，你白天用它、你晚上用它，你也不会觉得疲惫，因为你修学不是短时间的；德山棒、临济喝，那种一时的开悟当然时间很短，但是你长时间的断惑证真，你这个门必须要长时间的走，那这时候养神就很重要，耳根是特别的坚固，所以我们讲，开方便门是很重要的。

过去我们讲过一个公桉，在经典上，佛陀说有一个牧牛人，他带了一群牛要过恒河。而这个牧牛人他没有选择恒河该从什麽地方过，随便找一个地方就冲过去了，这些牛过去以后死掉三分之二，只有三分之一的成功。佛陀说这个牧牛人不知善巧方便。另外一个牧牛人，他在过河之前，他要简别一下哪一段恒河距离最短？哪一段恒河障碍最少？他要先观察地形地物，找到地方的时候他把牛分成三批，第一批牛是体力最好的，第一批先过去。他一吆喝，这三分之一的牛就全部冲过去了，冲过去以后这些牛就互相的叫喊，鼓励后面的牛；第二批牛是体力中等的，这时候前面有牛在叫喊，后面牧牛人再鼓励一下，第二批的牛也过去了；三分之二都过去了，剩下三分之一体力羸弱的，牠们想大部分都过去了，我也过去。结果再鼓励一下，全部都过去。佛陀说：这个牧牛人善知方便。
佛陀讲这个譬喻是什麽呢？

祂说修行者亦复如是。你今天找到一个方便法门，你修习一天，等于别人修习一劫的时间，「日劫相倍」。你能够找到方便法门，你所产生的效果是别人一劫的时间，这叫「真实心如是」，一种真实的修心法要，就在这个地方。
我们说：「方便易成就，堪以教阿难，及末劫尘沦。」是这个意思。
到这地方，耳根圆通法门的介绍完全圆满结束。
辛三、时众获益

当时的法会大众，听到观世音菩萨的教授，听到文殊师利菩萨的印证，得到广大的功德利益。
当机开悟
于是阿难及诸大众，身心了然，得大开示，观佛菩提及大涅盘，犹如有人，因事远游，未得归还，明了其家所归道路。

阿难尊者跟法会的大众，这时候在修行当中得到二种功德：一、「得大开示」指的是佛陀、观世音菩萨跟文殊菩萨殊胜圆满的开示。这种开示有什麽效果呢？「身心了然」，对于五蕴身心的真实相.....我们在《愣严经》的时候，对身心世界一个是相、一个是性、一个是真如门、一个是生灭门。「观相元妄，观性元真」，相妄性真，这个就是整个身心世界的真实相。我们的五蕴身心有真如门跟生灭门，就产生空假中三观，当我们从假入空的时候，是回到真如本；当我们从空出假又回到生灭门。你能够在这二门当中，能够进出自在，那就叫「身心了然」。

观察佛陀无上菩提的智德，跟大般涅盘的断德，讲出一个譬喻：身心了然。到底对诸佛的功德有什麽样的了解呢？

譬如有一个人他离开他的家，到很远的地方去办事情，事情办久了，以后忘了回家的道路，「未得归还」，他已经不知道该怎麽回家，听到耳根圆通以后，他明白“哦！”他明白这个家在哪里了，虽然还没有回家，但是他的道路已经完全清楚了，回家的路清楚了。

我们讲说：大乘的信心已经建立起来了，「信解」自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别。他正式的认清路头，这是阿难尊者的开悟。
与会证入
得法眼净
普会大众，天龙八部，有学二乘，及诸一切新发心菩萨，其数凡有十恒河沙，皆得本心，远尘离垢，获法眼净。
与会大众各别的开悟

在整个法会当中，包括了天龙八部，包括了二乘的有学，包括了一些初发心菩萨，有十恒河沙这麽多的众生，「皆得本心」。他们的受益皆得悟入自己本俱的心性。

这地方，蔼益大师说：什麽叫「皆得本心」呢？了达现前一念心性，随缘不变之体，他知道真如门在哪里，进一步能够远离见思跟无明的尘垢，而成就「获法眼净」。
蔼益大师说：获法眼净是圆教初住，是破无明证法身。
成阿罗汉　性比丘尼闻说偈已，成阿罗汉。
性比丘尼是摩登伽女，他听到文殊菩萨前面所说的偈诵，而成就阿罗汉。
闻大证小，这就是讲「不定」，受益不决定。

发菩提心　无量众生，皆发无等等阿耨多罗三藐三菩提心。
无量无边的众生，听到前面观世音菩萨跟文殊菩萨的开示，成就「无等等」。

「无等等」蔼益大师解释的很妙。蔼益大师说：「无法可等此心，此心可等一切法」。“心”指的是不生灭心，他的位置在名字位的发心，或者是观行位的发心，比前面的法眼净稍微差一点。

这地方大众的受益，蔼益大师的判教就从这个地方判教，这个地方很明显的是「方等时」，四教并谈，而且是「弹偏斥小，叹大褒圆」，这个地方，大乘根机的得到大乘的利益，小乘根机的，竟然在佛陀发明不生灭心当中证得阿罗汉果。这是所谓的四教并谈，各得其利，所谓「正为菩萨，旁为二乘」。
到这个地方，整个事修的圆通法门，所谓的正修全部都讲完了。
丙二、为末世示道场方法

前面的正行是依不生灭心修空假中三观，从耳根而反闻闻自性。在正法像法时代善根很强，烦恼比较轻薄。蔼益大师说：其实到这个地方就够了，但是末法众生问题就比较多，一方面内在善根浅薄烦恼粗重。第二、外在环境的诱惑，障碍特别多。所以必须要有助行，就必须建立道场来产生一种防护的效果。
(分三：丁一、陈请。丁二、赞许。丁三、宣说)
丁一、陈请

阿难尊者慈悲的陈说启请。阿难尊者把他自己听闻经典的整个心态，在这里陈说。先陈说阿难尊者听完经的心得，启请建立道场的方法。
礼赞启请
阿难整衣服，于大众中，合掌顶礼，心迹圆明，悲欣交集，欲益未来诸众生故，稽首白佛：「大悲世尊！我今已悟成佛法门，是中修行，得无疑惑。
阿难尊者整理他的衣服，在大众中起立合掌顶礼，他先陈说听经的心得：
「心迹圆明，悲欣交集」

蔼益大师说：第一个“心”是涅盘之心，不生灭心，整个修学的依止处，他的目标。“迹”指的他整个修行的方法，回家的道路。对于整个修学的目标、跟修学的方法非常的了了分明，没有任何的疑惑。他的心态是「悲欣交集」，「悲」昔日之未闻，为什麽过去没有听到，白白的流转三界的生死；「欣」今日之开悟，欢喜的是现在终于开悟了。这里是陈说自己的心得，一方面他为未来末法的众生而启请佛陀说：「大悲世尊！我现在已经开悟了成佛的法门(理观)，是中修行(事修)，已经没有任何疑惑了；整个事修理观都很清楚了。
引叙佛言
常闻如来说如是言：『自未得度，先度人者，菩萨发心；自觉已圆，能觉他者，如来应世。』
修行的二种心态：

我过去常常听到佛陀说：『自未得度，先度人者，菩萨发心』。有一种人是属于菩萨发心，他自己还有很多、很多的见思烦恼都还没有解脱，但是他是发心去度众生。这叫做「因人的发心、因地之人」，这是第一种心态。第二种人『自觉已圆，能觉他者，如来应世。』自己整个身心世界已经圆满觉悟了，然后再觉悟他者，这是如来果人的倒驾慈航乘愿再来。

我们说菩萨有二种：一个悲增上，一个智增上；悲增上的菩萨是先度众生然后再成佛，智增上的菩萨自己先成佛再度众生。
看这个意思，阿难尊者是选择第一个，他是属于悲增上。
愿同菩萨　我虽未度，愿度未劫一切众生！
我虽然还没有度脱（阿难尊者证初果），但发誓愿愿度末劫一切众生！
依止度化末劫的心态，正式的启请。
正请道场
世尊！此诸众生去佛渐远，邪师说法，如恒河沙，欲摄其心入三摩地，云何令其安立道场，远诸魔事，于菩提心，得无退屈？」

世尊！「此诸众生」指末法时代的众生，末法时代的众生有二个障碍，第一、内因障碍，就是障深慧浅，他那个明了的心烦恼障、业障特别多，而且善根浅薄。第二、外缘的障碍，因为去佛久远，所以招感的外在环境，邪知邪见说法的法师特别的多，宣说以邪乱正的相似之法。末法众生内因力薄弱，外缘障碍特别多，应该怎麽来摄受他的心，修学大乘的三摩地，应该怎麽安立道场，使令末法众生，一方面远离鬼神的障碍，一方面对菩提心能够相续的增上，而没有退转。
「道场」是什麽意思？

我们先解释「场」，古时候农业社会，稻米收割以后，它不能马上去壳，要先拿到空旷平坦的空地晒一晒。也就是说，稻要转成米之前要有一个场，在这个地方晒晒太阳，过滤一下做筛选，稻才能够转成米，这叫做「场」。

我们在修学「道」，“道”指的是观察的智慧，心中正念真如就叫做「道」。但正念真如你要完全的走下去而没有障碍，你也要有一个场帮助你，才能够远离魔事，才能够产生不退转。

蕅益大师在【弥陀要解】警告所有资粮位的菩萨，他说：所有的成佛之道当中，资粮位菩萨的分段生死，是最难跳脱出来的，因为退转的因缘特别多。

一、你的烦恼干扰你，很多人刚开始修学很精进，修个三个月一年以后，起烦恼就放弃不再修学，回俗家去了，很多啊！你不能说他不用功，问题他不是不用功，他是有障碍，你也没办法帮他排除，他的道只好被障碍破坏掉了。
二、鬼神障特别多，你要不修行没事，你一修行，你的冤亲债主就来找你。

所以在末法时代，建立一个保护自己身心正念的道场非常重要、非常重要！以免产生退转。
这就是阿难尊者他请示道场的理由，一、远离魔事，二、菩提心能够不退转。
我们看佛陀怎麽回答？
丁二、赞许
佛陀是赞许、赞叹阿难尊者的悲心，一方面允许来宣说安立道场的方法。

尔时世尊，于大众中，称赞阿难：「善哉善哉！如汝所问安立道场，救护众生末劫沉溺，汝今谛听，当为汝说。」阿难大众，唯然奉教。

这时，世尊在大众中就称赞阿难尊者说：「善哉善哉(赞叹阿难尊者大悲的发愿)！如同你所问的，末法时代障深慧浅，而且是种种的障碍，邪师说法，鬼神的干扰等等。所以应该如何来安立道场，救护末法众生的善根，在末劫当中的沉溺众生，这是非常重要的，汝今谛听，我当为汝宣说。」
这地方是整个《愣严经》的正行、正修，耳根圆通是圆满了，以下是它的助行。
佛陀要怎麽样去保护我们已经成就的善根。
丁三、宣说　(分二：戊一、明根本戒法。戊二、明诵咒治习)
戊一、明根本戒法　说明根本戒法
(分二：己一、总显三学以戒为本。己二、别示四重以彰无漏)
净业学园 88讲次 讲义184面
己一、总显三学以戒为本

这一段是讲到我们在修习《首愣严王三昧》的道场，就是保护我们「止观」正道的一个处所。处所有二个：一、戒法，二、咒语，这二个都是保护止观的处所。

这一大段等于开始讲到大乘的戒法。在讲大乘戒法之前，先把大小乘戒法的观念，先作拢总的说明，这你进入到经文你就容易了解。

320声闻是从事相上来安立戒法，它所摄受的是偏重身口二业，大乘是从理性上来安立戒法，他偏重在收摄这一念心。

声闻戒的安立他从事相上，他为了要令正法久住，所以声闻戒的制戒，他是随犯随制的，有众生犯戒了，佛陀开始制戒，佛陀不能够在众生没有犯戒的情况之下来制戒，因为声闻戒的基本精神就是从事相上安立。每一个地方，佛陀出世的环境不同，当然制戒有所不同，声闻戒佛陀不能够顿制。但是菩萨戒是约内心安立，我们看《梵网经菩萨戒》，佛陀是一时顿制菩萨戒，不必有人犯戒，它超越时空，不管在什麽环境之下都是这样制。

在这二种不同的精神当中，一个是事相的安立，一个是理性上的安立，就产生不同的效果。在声闻戒当中戒定慧是独立的，你看我们在〔天台宗〕，把小乘教叫「三藏教」。为什麽叫「三藏」？三藏就是经律论，这三种教法是独立的，叫「三藏教」。

我们在学声闻戒的时候，声闻戒法、声闻的定跟声闻的慧是各自独立的，没有人说你持戒就能产生禅定，那是两码子事；你有禅定就能产生无常、无我的智慧？这也是没有关系的。所以在声闻戒的戒定慧是各自独立的，因为它理观跟事修是分开。

大乘戒法就不同，它理观当中有它持戒的事修，它持戒的时候也要有理观的帮助。大乘戒法的特色是，三学是互含互摄的。你讲大乘的戒，它一定有大乘的止观的观照在里面，你讲大乘的止观，它一定有大乘的戒法在那个地方防护的。

大家要把这观念弄清楚，你才知道以下的杀盗婬妄四种戒法，其实跟声闻戒所说的是完全不同。海公一再强调，你要把这一段的四种清净明诲，跟声闻戒的四重戒法是要区隔出来，完全不同。一个是约心安立，一个是约身口的事相安立。
引律标宗　佛告阿难：「汝常闻我毗奈耶中，宣说修行三决定义。
佛陀在讲道场之前，先讲以「戒」来当做道场。

佛告阿难尊者：「你过去应该听过我讲到「毗奈耶」，毗奈耶翻成中文叫毘尼，毗尼翻成中文叫「律」，调伏的意思。佛陀要我们依止律来调伏我们的身口意三业而远离过失，叫「毗奈耶」。

「毗奈耶」当中有三决定义；“决定”是不可改变的准则。佛陀出世有些准则是因当时环境而改变，有些戒佛陀有制，有些戒佛陀没有制，但是有些原则是不能改变的，过去诸佛如此，现在诸佛也如此，未来诸佛也如此，这就是三种不可改变的原则。

三学次第　所为摄心为戒，因戒生定，因定发慧，是则名为三无漏学。

哪三种原则呢？「摄心为戒，因戒生定，因定发慧」，你读到这个地方，你就知道这是大乘戒，三个是有它的次第的。

大乘的戒法是「摄心为戒」，小乘的戒法是收摄身口的，大乘是收摄我们放逸散乱之心，叫做「戒」，慢慢的收摄久了以后，我们成就一种专注的禅定，由禅定的寂静中开发心中我空法空的智慧。这是三种成就真实无漏功德的修学的方法，依止三种方法而成就无漏的功德。

蔼益大师他讲到婬戒的时候，他把三种关系讲清楚，他说：婬戒首先先断身业的婬慾，但是它主要思想还依止一念心而修学，依止一念心性而修不婬，不婬它也是空假中三观这样观照，它第一个是达到身业的不婬--「摄心为戒」，第二内心的不婬--「定共戒」。蔼益大师讲：这叫定共戒，他的摄心当中已经有一专注的禅定，这个禅定是大乘的禅定。第三个是、断性亦无，那就是道共戒。

大乘的戒法三学是互含互摄，依止他内心的浅深而安立。大乘戒法它完全是依止一念心，而安立戒定慧，从身业的防护，内心的防护，到最后对治能所。
己二、别示四重以彰无漏
各别显示大乘的四重戒法，来彰显无漏的功德
（分二：庚一、牒徵。庚二、详示）
庚一、牒徵
阿难！云何摄心我名为戒？

阿难！在大乘的戒法当中，应该用什麽样的戒法来摄持放逸散乱的心呢？如此才可以称为大乘佛法当中真正的持戒？
佛陀先提出这样一个徵问，说大乘戒法它是以摄心为本。
庚二、详示
（分四：辛一、婬戒。辛二、杀戒。辛三、盗戒。辛四、大妄语戒）
辛一、婬戒

“戒”禁止的意思，主要是戒止我们身口意的婬欲；戒法是能对治，婬欲是所对治。能所双举叫婬戒，也可叫戒婬；一个能对治的法，一个所对治的烦恼。
持戒功德　若诸世界六道众生，其心不婬，则不随其生死相续。
持戒的功德

假若在三界中的六道众生，他的内心已经不生起婬欲的念头。有什麽功德呢？不随其三界的生死相续。因为三界就是以婬欲为正性命，以婬欲为生死的种子，既然种子消失了，那当然就没有这种果报。
说明「其心不婬」

你内心当中不婬欲，不是我们平常住在道场，我们平常在那个地方拜佛静坐，这叫其心不婬，不是这个意思，这叫缘缺不生，没有因缘的刺激，你不生起婬欲，这跟这个地方不太一样。

其心不婬，是说你内心产生一种观照的对治力，一种防护的道场的力量生起、防护力生起。这个地方的「其心不婬」，其实他是讲出一个目标，后面蔼益大师会解释它的过程，它有三个次第，身业的不婬、意业的不婬，连能对治的心也不可得，最后是觅心了不可得，根本就没有婬欲这个念头生起来。这才叫其心不婬，它是有三个次第。本经在修学婬欲的目标是「其心不婬」。
犯戒过失
汝修三昧，本出尘劳，婬心不除，尘不可出。纵有多智禅定现前，如不断婬，必落魔道，上品魔王，中品魔民，下品魔女。彼等诸魔，亦有徒众，各各自谓成无上道。
一个修行者没有调伏婬欲烦恼的过失

我们修学大乘的三昧，不管你是修耳根圆通或念佛三昧都好，我们刚开始的目标是要脱离三界的烦恼，如果因地没有在「止观」当中，建立四种清净防护的道场，没有把最初的婬心加以对治，结果是三界的尘劳是不可能出离的。
会产生什麽结果？「纵有多智禅定现前」

我们在心中听闻佛法产生多闻的智慧，心中能够善巧的分别各式各样的法义，乃至于禅定现前，这地方的禅定应该指的是欲界定跟未到地定，因为初禅以上根本不可能有婬欲的念头。

假设你在因地没有把婬欲念头调伏，一路的在禅定跟智慧的加持当下，反而助长婬心的势力。然而这样会什麽结果呢？有三个结果：

一、必落魔道，在三界当中，魔道就是以婬心为他的根本，魔道以婬欲为根本。有三种的差别：一、上品魔王。魔王他有什麽特色呢？有三种特色：1、欲望炽盛，魔王的贪欲烦恼很重。2、福报很强，魔王在因地的时候很喜欢修福报，他做慈善事业、斋僧、盖道场…，他福报特别大。3、内心特别灵巧，他很有智慧。以三种的特色而做魔王，当然这种人是福报很大，禅定智慧也特别高，叫「魔王」。

二、中品魔民，他各方面的福德、禅定智慧都次一等的，变成男众魔王的眷属。而下品就变成女众的眷属。

彼等魔民魔女，都有他各自的魔子魔孙，自己都认为自己已经成就无上之道。成为魔道，第一个关键就是先起邪见，自己认为婬欲是种功德之相、不障道！他一定是以这样的邪见产生。

这地方讲到你因地发心，没有把婬欲的烦恼调伏，结果你整个禅定智慧的加持，反而往魔道的方向去。

这是讲到它的过失，这以下佛陀对末法众生提出警告。

预记末法

我灭度后，末法之中，多此魔民炽盛世间，广行贪婬，为善知识，令诸众生落爱见坑，失菩提路。

佛陀在世的时候曾经预言说：我在的时候当然没问题，什麽是功德相，什麽是过失相很清楚。但到末法时代有二个问题：一、众生本来就障深慧浅，他也没什麽判断力。二、去佛久远，邪见炽盛，造成末法一个魔强法弱的时代，正法的势力已经单薄了，邪知邪见魔法的力量特别的强盛，这时候魔子魔孙就出来活动了，很多很多的魔民、魔女游行于世间。

游行于世间，干什麽呢？广行贪欲。“行”包括它实际的行动，也包括它口业的宣扬。他宣扬婬欲是种功德之法、是助道之法，来鼓动众生心中的贪欲，而且以善知识自称，使令很多众生受到这种邪知邪见的误导，而堕落爱见之火坑，而失掉菩提正念。

末法时代最大的问题就是邪正不分，不知道什麽是通往涅盘的路，也不知道这是走向魔道的路，也不知道这是走向地狱的路。有人说：欸！为什麽这个人造罪这麽重，他为什麽不直堕地狱呢？为什麽先到魔道去呢？因为他福报还在，他福报很强。一个人要堕地狱之前，他善业要先表现出来，善业很强，他必须要把他的福报花光了以后……它后面会说，我这些魔子魔孙福报享尽以后是直堕地狱。他虽然心术不正、邪知邪见，但是他可以是修些福报，所以先到魔道里面去受用福报，等到福报享尽直堕地狱。在末法时代正知正见的善知识少，所以他们就开始出来活动。

这是佛陀的预言跟警告。应该怎麽办呢？

诸佛教诲　汝教世人修三摩地，先断心婬，是名如来先佛世尊，第一决定清净明诲。

是故阿难！若不断婬修禅定者，如蒸砂石，欲其成饭，经百千劫，只名热沙。何以故？此非饭本，砂石成故。

佛陀告诉阿难尊者，你要辗转的教化世间人，在修学大乘的三昧，不管是《首愣严王三昧、念佛三昧》，一定要断除心中的婬念，因为这是魔道之因。这是过去诸佛、现在诸佛、乃至于未来诸佛，决定不可破坏的一种清净而明智的教诲。

应该怎麽断？为什麽要断婬欲呢？ 佛陀就讲出一个道理。

是故阿难！若不断婬修禅定者，如蒸砂石，欲其成饭，经百千劫，只名热沙。何以故？此非饭本，砂石成故。

阿难你应该知道，假设我们因地的时候，没有断除我们婬欲的念头，而修行禅定跟智慧，这有什麽过失呢？譬如你现在想要吃饭，但是你没有拿米来煮，你用砂来煮饭，用大火来蒸热砂石，希望砂石变成饭，经过百千劫的时间，它只变成热砂。为什麽呢？因为砂不是成就饭的正因，因果不相符合。你用有所得的攀缘心，产生婬欲为根本，你怎麽能够成就诸佛菩萨不生不灭涅盘的功德？因果不相符。

菩提之本

汝以婬身求佛妙果，纵得妙悟，皆是婬根，根本成婬，轮转三涂，必不能出，如来涅盘何路修证？

必使婬机身心俱断，断性亦无，于佛菩提斯可希冀。

假设我们以贪爱婬欲的身心，依止这样来修学佛陀的妙果，在过程当中虽然成就多闻的智慧，乃至于有少分的禅定，但是因为婬心没有断除，皆是婬根，因为你以婬欲为根本，结果是根本成婬，结果所有的禅定智慧都加持在心中的婬欲当中，结果轮转三涂，先到魔道里面享受天福，最后直堕三恶道，是决定不能出离三界的。三界都不能出了，更何况是如来涅盘的清净之果？又怎麽能够修证呢？

应该怎麽办呢？

必使婬机身心俱断，断性亦无，于佛菩提斯可冀。

321本经在断婬心，它的重点在「婬机」；「婬机」就是婬欲的念头，一种不如理的作意。前面我们讲到：「虽见诸根动，要以一机抽」，六根当中有一个机。

蕅益大师说：这个「机」跟前面那个「机」是一样的。就是为什麽六根会活动呢？六根会向外攀缘呢？那当然就是一种无明妄想的攀缘，那个「机」，那个机关没有把它关掉，六根就动，你把那机关关掉了，六根的功能向外攀缘就熄灭了。婬机亦复如是，就是婬欲心的不如理作意产生的相续。

那应该怎麽断呢？
要身心俱断，断性亦无。

蔼益大师说这地方有三个次第：先求身业的断除，这就是「摄心为戒」；再求内心的断除，因戒生定，「定共戒」了；断性亦无，「道共戒」了，能所双亡，惟是一心，这是断性亦无。
这对诸佛菩萨的菩提涅盘，才可以有所期待、有所希望。

诸位看看蔼益大师的注解，他老人家讲得很详细。他讲到「摄心为戒」，要怎麽摄心呢？一、所摄何心，二、如何摄心。
蔼益大师说：摄心为戒，断除婬机，到底你所摄的心是真心还是妄心？

蔼益大师说：真心你不用摄，真心它好好的，你摄它做什麽？多此一举！那自然是摄妄心。
妄心它没有自体要怎麽摄呢？妄心无体，云何可摄？

蔼益大师说：断除妄心，主要就是「不取」，不随妄转的意思，这就是断除婬机。断除婬机不是说你都没有婬欲的念头，若你没有欲念那你就不用修行，你就成佛了。当然我们是带着婬欲念头来修学，问题就是你整个修学的因地发心，你要依止「不生灭心」来修学，你要告诉你自己，这不是你要的。但是它有一种等流习气生起来，这时候你要观照，婬欲的念头要「不取」。

蔼益大师讲，主要的关系在「不取」，你观想婬欲的念头是因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭，当处出生，随处灭尽，它本来就是没有自体。你能够心常觉照，不随妄转，这就是断除婬机方法，这个就是摄心为戒的方法。

我们会一再说明，大乘的持戒跟「止观」是相配合的，它主要是不随妄转，不是要你把婬欲的念头全部断掉。那怎麽可能呢？

诸位看看〔菩萨戒〕，菩萨戒在断恶念是断相续，任运的现起的它不断。菩萨戒有一个观念，菩萨戒有一条很重要的开缘，它说：
「菩萨为断彼故，生起乐欲，精勤对治，而数数现行无违犯」

这个菩萨他对贪瞋痴的烦恼已经想要断除，他已经安住在不生灭心，但是烦恼还是不断的活动，但是他已经在对治了，不随妄转，他产生一种抗拒的力量，这时候不犯菩萨戒，因为你已经慢慢脱离它了。

最可怕的是你还跟它在一起，而且你还不知到怕，你也不知道它是过失，这是最可怕的！我已经知道这个人不是好朋友，我的功德都被你偷走了，但是你一天到晚跟着我，但是我已经知道你不是我的好朋友。这时候你慢慢对它产生防备心，这时候你开始在断除婬机，这个轮盘一直在动，你把开关关掉了，但是它还有些剩馀的势力，这轮盘的机，那个生机被断掉了，断相续心，破和合识。

蔼益大师讲：断除婬机，关键在「不取」。不取就是有「止观」的意思在里面「观照力」。
判决邪正　如我此说，名为佛说；不如此说，即波旬说。
破邪显正

如我前面所说的，修学三摩地，一定要先端正其心，这才是佛陀所说的「正法眼藏」。假设有人宣说，婬欲对我们修行是不障道的，而且是有帮助的，这是魔王的邪知邪见。

有人说：《愣严经》是照妖镜，其实主要就讲到四种清净明诲。我们讲破邪显正，修行你要很清楚什麽是对，什麽是错，你才能够一路的走上去。《愣严经》很强调端正其心，就是你依止什麽心态来修学。

蔼益大师说：我们刚开始修学的时候，你因地发心有错误还看不出来，因为你没有什麽福报，但是到后面的时候，你会发现越差越多。有些人开始贪求欲望、贪求名利。
为什麽会这样呢？

蔼益大师说：其实他因地发心就错误，他自己没有发觉，福报一加持下去的时候，那整个邪恶的力量就现出来。追根究底就是因地夹杂，他刚开始的时候没有真正的依止不生灭心来修，最后产生后患无穷。
辛二、杀戒

“杀”，断除有情众生的命根，戒法是能对治，杀生是所对治，也是能所双举而安立这个名称。
持戒功德　阿难！又诸世界六道众生，其心不杀，则不随其生死相续。

佛陀告诫阿难尊者说：阿难！在世界的六道众生，假设内心能够不生起杀生的念头，前面是断除婬机，这地方是断除杀机，杀生那种相续的力量。你能把杀机给断，你就不再负众生的命债，你就不必再来三界酬偿我们的命债，乃至于肉债。
杀生佛陀讲得很详细，包括肉债、包括命债。

犯戒过失
汝修三昧，本出尘劳，杀心不除，尘不可出。纵有多智禅定现前，如不断杀，必落神道：上品之人，为大力鬼；中品则为飞行、夜叉、诸鬼帅等；下品当为地行罗刹。彼诸鬼神，亦有徒众，各各自谓成无上道。
佛陀为什麽要我们对治杀心呢？

我们修习大乘三昧，主要的目的是要出离三界，成就菩提涅盘二种清净的功德。假设因地中我们含有杀心来修学，而自己不知道，那最后的结果是因果不相符，那是不可能出离三界的。假设我们在因地中，有一种想要杀生的欲望念头还在，这样子纵有多智禅定现前，一路薰习很多多闻的智慧，也有成就欲界定跟未到地定的功力，这种禅定智慧加持在杀心当中，最后必落神道。

前面的婬欲，它的结果是魔道，这个地方是落入鬼神之道，鬼神之道也分成三品：上品之人，为大力鬼王，你的禅定智慧，你的福业特别的殊胜，变成大力鬼王，如我们世间上讲某某大帝、某某国王，这个都是属于上品的鬼王；中品的是飞行夜叉，“夜叉”指的是山神、土地、城隍，这种叫做飞行夜叉，他能够飞行，乃至于诸鬼帅等，如某某某大将军等等；下品的是地行罗刹，他不能飞，他只能够在地行上走，“罗刹”就是吃众生的血肉。

一般来说鬼神道，他们都喜欢吃肉食，你看供养鬼神一定是杀鸡宰羊的，因为他因地当中都是依止杀生业力而成就神道。

这种鬼跟神有点差别，神是有福德的，福德特别多的叫神，福德比较轻薄叫鬼，其实就是同一个道。他们也有他们各自的眷属，而一切都以高慢心说自己成就无上觉道，都是邪知邪见的。
这地方讲到犯戒的过失，以下是佛陀对末法众生的警告。
预记末法　我灭度后，末法之中，多此鬼神炽盛世间，自言食肉得菩提路。

佛陀预言在我灭度之后，末法当中有很多很多的鬼神炽盛在世界中，对外声称食肉不但不妨碍无上菩提，而且有助于无上菩提。说：酒肉穿肠过，佛在心中坐，以这个当做菩提之道，在末法众生当中会有这种情况出现。

我们讲杀盗婬妄，在这个地方我们可以看得到，本经对杀盗婬妄整个修学的重点，就是你要先端正其心，本心先修端正，我们讲「诚意正心」，你才有资格齐家、治国、平天下，就是这个意思。你一开始的因地发心，先把它端正，你后面你就走得正，是这个意思。

后面的整个事修，都必须要有《首愣严王三昧》的正念真如理观的配合，它的事跟理是互含互摄的。蕅益大师到后面会讲到说：没有大乘的「止观」，就没有大乘的「妙戒」，没有出世的妙戒，你并失出世的止观。大乘的戒定慧三学，它是互含互摄的。
净业学园 89讲次 讲义 186面

322我们讲到《愣严经》的修学方法，有正行跟助行的差别。正行主要是修学「耳根圆通」的法门，助行本经讲到二个重点：一、圆持四根本重戒，二、诵持《愣严神咒》。我们这一段讲到圆持四根本重戒，这地方的戒法跟我们一般声闻的戒法，是不太一样的，大家要把它分清楚。

声闻的戒法它是以事相做根本的，它是由事而入理。你看我们在修学比丘戒的时候，我们刚开始不是很重视无常无我的智慧，反正你就照着做，把佛陀所制定的制教你照着做，慢慢慢的由戒修定再修慧，它是由事入理。菩萨戒是相反的，菩萨戒他一开始要求你安住菩萨种行，你才有资格持戒。所以菩萨戒是由理而入事，他先入理观，然后再从理观当中产生事相的修学。这地方大家要区分清楚。

当然菩萨的理观，我们一般叫做菩萨的戒体，戒体的内涵，在蕅益大师『梵网经菩萨戒本』，他老人家提出七个重点，我今天讲出其中二个，他说：菩萨戒体，这个理观有二个主题：一、「本元清净，以为其体」。二、「增上的善心，以为其因」。

你整个菩萨道断恶修善度众生，你依止什麽样的心态来做这件事情，心态是很重要。它整个菩萨道的体就是「本元清净」。我们讲是因为正念真如，所以开显我们内心本俱的清净本性，在清净本性当中，本来没有杀盗婬妄。我们的清净本性本来没有杀盗婬妄，那当然我们应该要不杀盗婬妄。

我们过去在持戒的时候是从因果的思考，我为什麽不杀盗婬妄呢？因为我杀盗婬妄来生会遭受到痛苦的果报。

一般我们在人天乘的思考是「业果」，但菩萨戒的思考不是这样，他是念念随顺真如，我既然要成佛，我就应该随顺真如，那麽真如没有杀生，所以我不应该杀生，杀生是妄想做的事情，真如怎麽会杀生呢？因为它内心当中本来没有杀生的功能。

第一个、你整个心态的依止点是「本元清净」，以真如本性来当做你整个菩萨道的体。其次、以「增善的善心为因」，这个“因”就是功能，你要表现菩萨道你一定要有功能，增上的善心就是菩提心，你要观察十法界的差别因缘，思惟佛法界的功德，而生起上求佛道；思惟众生法

界的痛苦，而生起下化众生。上求下化，来当做整个菩萨道的因地功能。也就是说，整个菩萨道它修学的行动，是从一个清净心跟菩提心的结合所发动出来。它整个修学是先从理观，而入事修，先安住菩萨种性，然后才有菩萨修学的行动。

废权防难

阿难！我令比丘食五净肉，此肉皆我神力化生，本无命根；汝婆罗门，地多蒸湿，加以砂石，草菜不生，我以大悲神力所加，因大慈悲，假名为肉，汝得其味。

这段经文讲到杀生相关的关系，就是吃肉的问题：

佛陀在世的时候曾经预言在末法时代，有很多所谓的善知识他提倡吃肉。他怎麽说呢？他说食肉是得菩提路，吃肉会让我们身体健康强壮，是有助于修菩萨道。

佛陀知道，在末法时代有很多这样邪见的众生出现，佛陀必须要把这观念讲清楚，把食肉的问题很清楚的做一个交代。

佛说：「我令比丘食五净肉」，佛在世的时候，佛陀是允许比丘来食用五净之肉。五净肉是什麽意思呢？不见杀、不闻杀、不疑为我杀、自死(自然死亡)、鸟残(鸟类吃剩下的肉食)。这五种因缘俱足就表示说，比丘得到这个肉是没有杀生的因缘，牠的死亡跟我完全没有关系。佛陀是允许吃五净肉，但是他有他背后的内涵在里面，佛陀要讲出来。

佛陀说：这些的肉其实是我神通道力变化，它根本没有生命现象。

佛陀为什麽要用神通道力变现五净肉来让比丘吃呢？

佛陀讲出他的道理：婆罗门（印度）的气候是地多蒸湿，特别的乾旱，而且很多的雨水湿气很重，在很多土地的结构是很多的砂石，所以一般的蔬菜根本就很难生长，在这种情况之下，假设不开缘吃五净肉，那比丘就很难去维持他的生命。所以佛陀以大悲心来显现神通力来变化五净肉，这五净肉是佛陀大慈悲的神通所加持的，它只有肉的假名、假相、假用，根本没有生命现象，主要是让比丘得到这样的滋味来维持他的生命。

这地方等于先做一个预言。说：欸！你看佛在世的时候，佛陀也允许吃五净肉，那我们现在当然也可以吃！

这一段蕅益大师的注解当中他提出一个问题，他说：既然佛陀不允许我们吃众生肉，那佛陀直接就变现蔬菜就好，为什麽要变五净肉，然后给后世产生这样一个误解。

蕅益大师解释说：佛陀的出世不能有种种怪异的现象，要很正常。佛还没有出世之前印度没有蔬菜，结果佛出世以后变成有蔬菜，佛灭度以后蔬菜又消失了，那大家就觉得很奇怪啊！

佛教是不能提倡怪力乱神，所以佛陀在世间不能坏世间的假相。《金刚经》讲菩萨观一切法空，不坏世间的假相。也就是说，佛陀必须要随顺众生的因缘，是这个道理。

这个地方，佛陀把佛世的时候五净肉的真实相貌讲出来了，那大家就不能有藉口了。

第二段跟第三段就开始把食肉的过失讲出来。

奈何如来灭度之后，食众生肉，名为释子。

汝等当知，是食肉人，纵得心开似三摩地，皆大罗刹，报终必沉生死苦海，非佛弟子。如是之人，相杀相吞相食未已，云何是人得出三界？

“奈何”为什麽(有诃责的意思)。佛在世的时候吃五净肉还有道理，因为五净肉是佛陀变现的，那现在佛陀灭度以后，变现的五净肉已经不存在了，那麽佛弟子又吃五净肉，那这样子怎麽可以称为一个修学圣道的佛弟子呢？

为什麽吃肉就不是佛弟子呢？

汝等弟子当知，一个修道之人经常的吃肉，纵使你能够得到心开意解，他有多闻的智慧、有俱足一些相似的智慧、乃至于有种种三摩地禅定的相似的功德，有多闻的智慧、有少分的禅定，但是这个人是大罗刹。

我们看佛陀在戒律里面诃责弟子，很少用这麽重的话来诃责，这个人是大罗刹。你看我们菩萨戒说：这个人明明知道这个是过失，故意的起心来犯戒，佛陀顶多说这个是痴人、畜生无异、木石无异；说你这个人是畜生、是石头，没有判断力，顶多这样子。

这个地方说你等于是罗刹。什麽叫大罗刹呢？罗刹是吃肉的，你是一个有多闻、有智慧的叫大罗刹，但是你的本质还是罗刹。他的结果是「报终必沉生死苦海」，他享尽他的福报以后，他就堕落到三恶道去，变成鬼神之类。前面我们讲到，上品的大力鬼王、中品的飞行夜叉、下品的就是地行罗刹。非佛弟子，因为他已经损坏了自己的菩提善根，即便他每天还是拜佛、持咒有种种的加行，但是他已经破坏他菩提的善根。

如此食肉之人彼此相杀相吞，这种因果的辗转相续没有了期，又怎麽能够出离三界呢？因为你一天到晚吃肉，欠众生很多命债，你什麽时候才能够还得清楚呢？

诸佛教诲　汝教世人修三摩地，次断杀生，是名如来先佛世尊，第二决定清净明诲。

佛陀要阿难尊者：你应该把这样的正法，辗转流通到后世，让大家知道你要修学大乘的三摩地

，次断杀生。

这个地方讲：第一要断婬心，第二断杀心。这才是如来(现世的佛陀)、先佛(过去佛陀)，过去现在诸佛一种决定的清净明智的教诲。

323在大乘经典中，佛陀对吃肉诃责这麽严重的很少，像《愣严经》的这样很少，大概带过去，当然他的理由就是说...吃肉为什麽这麽严重，会变成大罗刹呢？《梵网经》有讲得很清楚，说：「食肉之人，断大慈悲佛性种子，一切众生见而舍去」。

你这个人本来很有慈悲心，但是你每天吃肉，慢慢慢慢的无形当中你慈悲心消失掉。有些人说是，酒肉穿肠过，佛在心中坐。这一句话是完全不合乎道理，因为你酒肉穿肠过的时候，你的佛已经慢慢慢慢不在心中坐，是罗刹在心中坐，怎麽佛在心中坐呢！破坏你的大慈悲心。

这个道理在〔唯识学〕讲得很清楚，〔唯识学〕说：我们的身心世界是互含互摄的，心会牵动你的色身，色身也会牵动你的内心。
在《宗镜录》，永明延寿讲一个小故事，他说：

佛在世的时候，有一群比丘在山林中修学，那时候大家结夏安居九旬用功，很多人成就了初果、二果、三果、四果。在用功当中，有很多的猴子，猴子看到比丘这麽用功很精进，看大家都在打坐就起欢喜心，就送很多的鲜花、很多的水果来供养这些比丘们。比丘九旬用功，成就圣道以后就离开了。

比丘离开没多久，外道也看到这个地方，欸！这个地方不错啊！他也住下来。过去供养比丘那些猴子也过来，看他们在修行也拿花、水果来供养。但是这猴子一看，哎哟！这些人跟之前的那些人的动作不太一样啊！比丘都是正襟危坐，外道有的是一只脚站着、有的是躺在地上...各式各样的姿势。猴子刚开始看还不怎样，看久了就很生气，他们怎麽这样子呢？猴子实在是受不了了，就成群冲下来，就强迫这些外道们坐好，把他们的腿盘好，双手结法界印，把他们眼睛强迫闭起来。外道刚开始当然抗拒，但久了，这个方法还不错，容易摄心喔！结果因为结跏趺坐，外道很快的成就初禅、二禅、三禅、四禅。
《宗镜录》永明延寿大师说：可见得你身体的动作，会影响你的内心。

你看，外道刚开始没跏趺坐的时候，没有一个人得到禅定，都是散乱。所以你吃肉它只是一个色身的行为，但是我们的五蕴身心，身心世界是互动的，色身会影响你的内心，内心也会影响色身。在讲「沙弥律仪」，诸位就知道，为什麽要俱足威仪呢？因为威仪它会产生摄心的效果。
这个地方佛陀是对末法众生的吃肉，可以说是很严厉的诃责跟批判。
那该怎麽办呢？下一段讲到对治的方法。
解脱之本
举喻
是故阿难！若不断杀，修禅定者，譬如有人，自塞其耳，高声大叫，求人不闻，此等名为欲隐弥露。

一个人假设不断杀，在《愣严经》讲断杀，不是只有杀生，包括你吃肉，包括你吃众生所有的部分都叫做杀，这地方的杀生是很广泛的。

假设你不断除这样的杀生的心念跟行为，而只是一昧的修学大乘的三昧，就像一个人，你自己把自己的耳朵塞住，结果又高声的大叫，希望别人没有听到。换句话说，你把自己的耳朵塞住，只有你自己没有听到，别人都听到的，这叫「欲隐弥露」，本来要隐瞒自己的过失，结果是更加的显露他的过失。也就是我们一方面要杀生吃肉，一方面又想远离三界轮回，那根本就是不可能。
先讲出一个譬喻，以下合法。
法说
清净比丘，及诸菩萨，于歧路行，不蹋生草，况以手拔？云何大悲，取诸众生血肉充食？
佛陀先讲出一个比况：

身为一个清净比丘，乃至于一个清净持戒的菩萨，在乡间的小道行走的时候，都不去踩踏有生长功能的这些野草，当然也不可能用手去拔。佛弟子连对草都这麽的爱护，又为什麽修学大悲心的这些大乘佛弟子，而取众生的血肉来充食呢？
连草都不可以去踏了，何况是食众生肉，一个有生命的众生肉呢？应该怎麽办呢？
下一段，佛陀就讲得很清楚...

若诸比丘，不服东方丝绵绢帛，及是此土靴履裘毳(ㄘㄨㄟˋ)，乳酪醍醐；如是比丘，于世真脱，酬还宿债，不游三界。何以故？服其身分，皆为彼缘，如人食其地中百谷，足不离地。
佛陀要我们在断杀生的时候，要断三种因缘。

假若诸位比丘在修学禅定的过程中，不服，“服”有二层意思：一、服食，服食其肉；二、服用，穿的衣服鞋子叫用。「东方」指的中国，印度在西方。我们中国的丝棉绢帛，这四个字加起来就等于丝织品，“丝”是一个总称，比较细的丝就叫“绵”，“绢”是由生丝所做成的物品，将绢做成棉被、做成手帕...等等，“帛”就是把生丝再跟其它的东西溷合加工以后的作品

，总而言之就是丝织品。

佛陀举出三种要断的，丝棉绢帛是最重的，这可以说是广泛的杀生所成就的。「及是此土靴履裘毳」，“靴履”动物的皮做成的鞋子，“裘”野兽的皮所做成的衣服，“毳”野兽的毛；皮跟毛来做成的衣服鞋子之类。还有「乳酪醍醐」，刚出来的叫做“乳”，提炼以后就变成“酪”，乃至于再精致变成“醍醐”。

佛陀在本经是讲得很微细，断的三种东西，但这三个当中，其实蔼益大师说：有浅深的差别。蔼祖在注解上说：丝织品是最严重的，大小乘同制而且没有开缘。靴履裘毳，是大乘不许，小乘有开缘，所以它是中等。乳酪醍醐，大小乘都有开缘，有重病的因缘它是有开缘的。这三个有轻重的差别。

这个人能够完全不吃动物的东西，这个比丘在世间上是真实的解脱。

为什麽呢？

因为他的生命的相貌是「酬还宿债，不游三界」，他的生命只是来酬还过去的命债，随缘消旧业，他不再造新殃，未来也不再游于三界之中。

为什麽这样讲呢？因为「服其身分，皆为彼缘」，你吃他的肉、用他的皮毛，你就跟众生结下业缘，你再也离不开跟众生的一种力量，你跟牠有缘嘛！你看他为什麽做你的儿子呢？就是你过去跟他结缘嘛！

这以下讲出一个譬喻：就好像一个人，他食用地中的五谷杂粮，他再也不能够离开大地，因为五谷杂粮是地上的东西，你吃了它以后，你跟大地结缘，你就离不开大地。在我们人世间最早的时候，我们讲劫初光音天，光音天从天上掉到人世间的时候，他是有神通的，但是后来，他因为吃了地上一种滋养的，叫「地肥」以后，他再也飞不回去了。因为他吃了大地的东西，就跟大地结缘，就离不开大地了，你吃了众生的东西，就离开不了众生，牠轮回你只好陪牠轮回。

必使身心，于诸众生，若身、身分、身心二途，不服不食，我说是人真解脱者。

（总结）我们有志于要离开三界的人，对色身的行为、还有内心的活动，对于身(动物的血肉)，身分(动物的皮毛)，这二个身心二途，都能够不服用也不服食，这个人才容易的跳脱三界。

判决邪正　如我此说，名为佛说；不如此说，即波旬说。

如果能够正如我前面所说的，这个就是佛陀所宣说的正法眼藏，假设违背前面的旨意，就是魔王的邪知邪见。

我们刚开始在修学戒律的时候，很多人提出一个问题，说：绵羊的毛为什麽不能用呢？很多人提出质疑，因为绵羊的毛，就像我们剪头发一样，它时间到它自然要掉的，所以你把牠剪掉，对牠完全没有影响，牠也不会痛苦，就像剪头发一样，但是佛陀还是不允许用。我们在《愣严经》得到答桉了，因为你用牠的东西就跟牠结缘，对我们离开三界自然是很不好。

有一个禅师他行脚，他刚好到一个古代的乡村，看到有人在办喜事，看了以后他讲了一个偈诵，他说：「娑婆众生苦，孙子娶祖母，牛羊桌上坐，六亲锅内煮。」

他说：众生六道轮回是很痛苦。为什麽呢？你看这因缘变来变去，孙子娶祖母，因为这祖母过去爱这个孙子，所以当这个祖母死掉以后跟孙子结缘；牛羊桌上坐，他们过去所杀的，你过去吃牠的肉，现在牛羊变现来吃你的肉，牛羊变成人来桌上坐；过去的六亲在锅内煮准备给人吃。

所谓的肉债，是个很重要的因素。诸位你看看印光大师文钞，他讲到临终的正念，除念佛以外，印祖是很强调吃素的，而他的理念是从《愣严经》的地方出现。你临终的时候，你希望没有障碍，没有冤亲债主来障碍你，你就少吃牠们的肉。今天我们要从这个地方跳到那个地方去，你身体的负担是越少越好，你若背着一百公斤还能跳过去？

所以这个地方佛陀说：你能够不吃任何众生的东西，那你真实的解脱，减轻你临终的负担，是这个道理。

辛三、盗戒。

“盗”的定义是不予而取他物，是我们所对治的恶法，包括偷盗、包括强夺、乃至于用诈欺的方式来骗取财物，都叫做偷盗。“戒”是能对治的法。在本经讲到四根本重戒，都不是只是身口而已，还偏重在意业的断除这种偷盗之心。因为在〔菩萨戒〕就是重理观的，是重意业的，因为〔菩萨戒〕它根本的思想，就是在加强你的菩萨种性，从菩萨种性发动出来，最后加强你的菩萨种性，所以它重视意业的。

持戒功德　阿难！又复世界六道众生，其心不偷，则不随其生死相续。

总说持戒的功德：

阿难！在世界中的六道众生，假设我这一念心不生起偷盗之心，这要有理观的智慧。一个人不生偷盗，你当然要安住真如本性，一个人安住在无明妄想，就很可能生起偷盗，所以你要远离虚妄的生灭心，而回归到不生灭心，你才能做到「其心不偷」，那就不再随顺生死业力相续。

可见得偷盗是增长生死业力，是障碍我们出离的，是这个道理。

犯戒过失

汝修三昧，本出尘劳，偷心不除，尘不可出。纵有多智禅定现前，如不断偷，必落邪道，上品精灵，中品妖魅，下品邪人，诸魅所着。彼等群邪，亦有徒众，各各自谓成无上道。

佛陀告诉我们，为什麽要断离偷盗的主要因素：

汝等修学大乘的三昧，我们真正的目的是要离开三界的尘劳烦恼，假设偷心不除，不但三界的尘劳不可出，而且会有以下的过失。纵使我们有多闻的智慧，有少分的欲界定跟未到地定的功德，但是我们内心当中还累积很多偷盗的功能，最后的结果是必落邪道，邪祇鬼魅之类的众生。上品精灵，假设你的福德资粮很够，那就是精灵。精灵主要的功能就是盗取日月的精华，有时是依靠山、依靠水而住，偷取日月的精华。中品的妖魅，妖魅是偷取人类的精气。下品的邪人，邪人被前面这些所谓的精灵、妖魅所附着，帮精灵跟妖魅做事的人，叫邪祇之人。前面三品之人，都是属于邪祇这一类的众生，而且他们都各有他们相应的眷属，而每一个人都产生邪见，自己认为自己经成就无上觉道。

差不多这种人会那麽坚固的生起偷盗，都有邪见支持，都是无惭无愧邪知邪见的人，才有办法产生那麽大的力量。

预记末法

我灭度后，末法之中，多此妖邪炽盛世间，潜匿奸欺，称善知识，各自谓己得上人法，炫惑无识，恐令失心，所过之处，其家耗散。

佛陀对末法时代的预言：

我灭度之后，正法过去了，像法过去了，到了末法时代，末法时代有二种特色：外在的环境是去佛久远，所以邪师说法如恒河沙；内在的因素是障深慧浅，善根浅薄烦恼粗重，所以造成了一种魔强法弱的时代。在这时代就有很多很多的妖邪众生出来活动，而他们出来活动他也不可能现出本来的面目，说我是妖邪，他隐藏自己。潜匿奸欺，他隐藏他内在奸诈欺狂之心，表面上现出善知识的相貌，他经常好言吉凶祸福，以得道的善知识来自居。但是你看看他所说的法，他自己就称自己是上人之法，甚至于称自己是菩萨、古代的佛自居。他这样子的目的是要迷惑这种没有知识、没有教理判断力的这些愚夫愚妇。

他是用什麽方式呢？恐令失心，他往往好言吉凶，说你这个人可能什麽时候会有灾难，用恐吓的言辞使令这个人失去主张、失去他的判断力。尤其一个人他运气不好的时候，他才会来找出家众谈，有很多人就顺势而为，说你怎麽怎麽...的，那麽他更加的没有主张。

如此的邪欺之人，他所到过的处所，他对众生的伤害是其家耗散，把这个人的钱全部都骗光了，因为他内心害怕，结果就把钱都拿出来。这种妖邪众生在末法时代，是特别多的，佛陀先预言。

佛教舍贪

我教比丘循方乞食，令其舍贪，成菩提道；诸比丘等，不自熟食，寄于残生，旅泊三界，示一往还，去已无返。

佛陀的教诫：

为什麽讲完邪逆众生以后马上讲佛的教诫？对比一下，看他们的所作所为跟佛法是不相应的。

佛陀教诫弟子们是怎麽修学：

佛陀教诫比丘们是用乞食的，而且是「循方」，你不能够故意的跟谁去乞食，不能有特定的对象，要按照你所走的地方，按照一定的次序来乞食。他的目的就是要舍弃心中的贪欲，因为你乞食，你就不用积集财富，也不用从事生产事业，反正你今天吃完了，明天的明天再说，一天过一天，不要累积太多的饮食跟财物，舍弃贪欲。依此舍贪来助成我们的菩提道，诸比丘在大戒当中是不能储饮食的，佛世是这样规定的。

他生命的目的是「寄于残生，旅泊三界」，身为一个比丘，他对生命的看法，他经常观察生命是无常的，我只是在大海中暂时产生的一个水泡，暂时得借用这个色身来修行而已，在一期的生命当中只是暂时的借住。「示一往还，去已无返」，每一个修道人都有最后的准备，这是最后一生了，从此以后成就圣道，不再来三界。所以他把自己的生活所需降到最低。

这是佛陀的教法，这跟前面自称善知识的、累积财富越多越好，当然产生对比。佛陀对这样的事情，产生严重的教诫。

违教深害

云何贼人，假我衣服，裨贩如来，造种种业，皆言佛法，却非出家具戒比丘为小乘道。由是疑误无量众生堕无间狱。

“贼人”，出家以后他不修学佛法，而修外道之人，用种种的外道之法来好谈吉凶祸福，为人家处理事情，这叫贼人。因为他偷取佛法，假借僧众的衣服，他也出家，但是他真正所作所为是「裨贩如来」，穿着出家的衣服来帮助他贩卖如来，追求名利。因为要不现出家相，这些信徒对他也不能产生信心，他必须要现出这个相状，来帮助他造作种种盗取财物的罪业。平常的开示「皆言佛法」，他认为这些种种的外道法都是佛法，说一些相似之法，非法而说成佛法。

「却非出家具界比丘为小乘道。」

“却”反过来，“非”诽谤。反过来诽谤这些如法持戒，少欲知足的持戒比丘是小乘之道。说：我是求大乘菩萨，不拘小节，这些只是小乘的自了汉，反过来批判这些少欲知足的道法。

最后的结果：「由是疑误无量众生堕无间狱。」重大的过失就是疑惑误导众生，使令他们堕落到无间地狱。

234这地方值得我们注意的就是，这「疑误众生」在佛教里面是非常严重的过失，因为整个佛法的重点在正确的知见，端正其心才能有正确的行为、有正确的结果。

比方说：我们看春秋时代，春秋时代齐桓公当时要称霸整个天下，他就找管仲。他说：我想称霸于天下，要有什麽样的条件？管仲说：称霸天下不是靠武力，你要有一个证盟，你要有一个正确的理念、正确的知见。他说：你看郑庄公(他举郑庄公，在齐桓公之前，郑庄功的武力是很强大的)，但是郑庄公没有证盟，他师出无名，他公然的抗拒周天子。管仲说：周天子是王室虽衰并未丧德。你称霸，默默的称霸，大家没话讲，你不能公然的挑战周天子的威严。因为这是古代的证盟，君君臣臣父父子子，它有一定的章法，来形成整个社会次序。所以管仲提出了「尊王攘夷」，你虽然称霸，但是你要尊重周天子，这样子整个社会的次序才有章法。管仲果然用这个方式，让他成为春秋时代的第一个霸主，春秋五霸第一个霸主。我们讲「齐桓公九会诸侯，一匡天下」，他的整个成功就是证明。

这地方就是说：我们一个佛弟子(比丘)看到比丘戒，很多地方我们真的很难做到，因为时代隔了二千多年。但是蕅益大师他提出一个观念，他说：这是佛世的方规。虽然做不到，你应该起惭愧心来面对，你看现在有些人传戒，他甚至于把一些戒律更改了，沙弥十戒改成沙弥八戒。这是非常不对的，非常不对！他的过失在哪里呢？在疑误众生。

我们做不到，我们起惭愧心，但是佛陀的制教你要保留下来，当做一个镜子，让大家知道什麽是对、什麽是错，我们做不到，那是我们个人的事情。

这个地方贩卖如来，最大的严重：「疑误众生」。行为本身还不是很严重，因为你坏乱了整个佛法的章法。你看孔夫子他要去杀生，杀一只羊。子贡说：你不要杀这只羊，这只羊很可怜。孔夫子说：你爱惜这只羊，我爱的是那个制度。古时候没有因果观念，大家为什麽不敢造错呢？因为敬畏鬼神。我们知道有鬼神存在不敢放逸，这种制度的存在，有安定人心的作用。这个地方，大家要站在比较高的角度来看这个事情。

净业学园 90讲次 讲义188 面

我们这一科讲到，辛三、盗戒。透过大乘的理观跟事修，所谓大乘的戒法来对治偷盗的行为跟偷盗的心态。

佛陀在开示四重戒法的时候，基本上都是用正反二种相貌来对付，先讲负面的过失，再讲正面修学的功德。前面讲到所谓的“贼人”，有些人他只是依靠佛陀出家行外道法。结果是疑误无量众生，一盲引众盲，相继入火坑。这个是很严重的过失，所谓的「疑误众生」。这以下讲到一个修行人，他有什麽样正面的方法？

舍贪近道

若我灭后，其有比丘发心决定修三摩地，能于如来形像之前，身然一灯，烧一指节，及于身上爇一香炷。

在我灭度以后的末法当中，假设有如法修学的比丘，发心决定要修学大乘的三摩地，或者是《念佛三昧》、或者是《首愣严三昧》、或者《法华三昧》，都没关系，要怎麽样修学比较没有障碍呢？

你最好是在如来形像的面前，先诚心的忏悔过去的罪业。

那怎麽忏悔呢？

在身上燃一个灯、或在手上烧一个指节，或者在身上爇一炷香。

在我们北传佛教，在家居士受菩萨，那就是燃手臂。若是出家众是在头上烧香。整个观念当然就出自于《愣严经》，就是为了要忏悔过去的罪业，使令修学三摩地能够更加的无障碍。

为什麽这样做呢？

我说是人无始宿债，一时酬毕，长揖世间，永脱诸漏。

虽未即明无上觉路，是人于法已决定心。

我们能够在佛前忏悔，烧手臂或者烧头香，这当中有二个功德：第一、他能够酬偿过去偷盗的罪业，而且这种偷盗的罪业是一时之间完全消灭，从此之后远离人世间种种罪业的纠缠，乃至于很快的能够成就三摩地，能够消灭心中的见思烦恼。

你能够在佛前烧臂香或烧头香，你可以把过去你所造的偷盗的罪业把它消灭掉，这是第一个好处。第二个、这个人虽然当下还不能成就大乘的圆通，但是对于圆通的正法，已经生起决定的信心。因为世界上最贪爱的莫过于自己的色身，我们都能够对佛陀、对三宝如此的供养，更何况是其它呢？所以这时候你这样子供养，对于你所修的法，容易生起一种决定的信解之心。一个是消除偷盗的罪业，第二有助于我们对法门的信心不退转，二种功德。

若不为此舍身微因，纵成无为，必还生人酬其宿债，如我马麦正等无异。

（总结）假设我们不修这种烧身烧臂，这种舍身微小的善因，将来即便能够成就无为的圣道，但是因为偷盗的宿业没有完全的清净，所以终究还是要人世间来酬偿偷盗的罪业。比方说释迦牟尼佛，自己所遭遇的其中一个马麦的馀报。佛陀在舍卫国的时候，有一个国王叫阿耆达王，他请佛陀跟五百比丘夏三月安居的时候，到国王的花园来供斋。后来因为国王为魔王所迷惑，而耽着于五欲当中而忘掉了这事情。佛陀已经答应了阿耆达王当然就不能去托钵，又没有人送供养来，后来在花园中有一个养马的马师，就在马粮中减一半来供养佛陀跟大众师，所以佛陀在九旬当中等于是用了三个月的马麦。

当然这跟他过去宿世的罪业有关系，佛陀以他自己来做一个例子。就是说罪业你该还的还是趁早还一还比较好。

325藕益大师说：为什麽我们无始的罪业，因为燃一炷香就能够一时酬毕呢？

藕益大师说：从因缘上来观察，你为什麽盗取他的财物呢？你为你的色身，你当初是因为你色身的执取，要增长你色身，结果去盗人家财物，所以问题在色身嘛！你现在用色身来供养佛陀，而且你是依止这种清净的智慧，而发起广大的愿力。

光明能够破除黑暗，同样是发生在色身，以前是依止愚痴颠倒的心，贪着色身的心，来盗取他的财物，叫做黑暗；后来在佛前诚心的忏悔发愿，还是依止色身，但是还是依止光明的心，光明能够破除黑暗。

这就是为什麽我们无始偷盗的罪业，在燃香的过程当中，能够一时酬毕，这是要有智慧的观照才可以，不是你在那边烧一烧就算了，要有光明的智慧。这一点诸位要看看藕益大师的注解就很清楚。

你慢慢的研究，再看藕祖的注解，就会发觉四根本重戒，每一个行为都要有理观在里面，要有理观才能够产生重大灭恶增善的效果。

诸佛教诲　汝教世人修三摩地，后断偷盗，是名如来先佛世尊，第三决定清净明诲。

佛陀正式的教诲：

阿难尊者！你应该辗转告诉末法时代的众生，要修学《念佛三昧》或《首愣严王三昧》，先断婬心，再断杀心，再断偷盗之心，这是现在的如来跟过去的诸佛，第三种决定不可改变的清净明智的教诲。就是说，过去佛陀出世讲、我也是这样讲、未来的诸佛还是这样讲，这个事情是不能改变的。

三昧之本

是故阿难！若不断偷，修禅定者，譬如有人，水灌漏卮(ㄓ)，欲求其满，纵经尘劫，终无平复。

佛陀讲出一个譬喻：

假设一个人他内心不断偷而修禅定，很用功的静坐、念佛、持咒，但是你在外面讲的法，都是讲一些怪力乱神去骗取财物，经常的偷盗。这种情况就好像一个人，它用水去灌有漏洞的卮(装水的器具)，你用水每天的灌，虽然你每天做很多加行的功课，希望器具能够满，但是因为它有漏洞，所以经过尘点劫的时间，还是没办法把装水的器具装满。

“水”指的是我们定慧的功德，说你这个人很用功的修行，但是你心中不断的造偷盗的行为，结果你的功德都漏掉了，你很难成就三昧，因为它把你的功德破坏掉。修行三昧要有个根本。那这应该怎麽办呢？

施舍之法

身舍贪悋　若诸比丘衣鉢之馀，分寸不畜，乞食馀分，施饿众生。

对治之法：一、舍贪

要修学三昧，你最好对世间的衣服、钵具你该用的，生活上有需要你就拿去用，有多馀的东西尽量不要积畜；如果乞食当中有剩馀的食物，布施给饥饿的众生，不要储存太多的财物跟饮食，这是障道的。

心舍慢瞋　于大集会，合掌礼众，有人捶(ㄔㄨㄟ)詈(ㄌㄧ)，同于称赞。

二、舍慢心、瞋心

大众集会当中能够以谦卑的心顶礼大众师，假设有人跟我们思想不一样，对我们有误会，捶打我们、骂詈我们，我们内心表示欢喜信受，就好像别人在赞叹我们一样。

偷盗对治的方法就是舍，舍外面的物质，舍掉内心的瞋心跟慢心。

身心舍尽　必使身心二俱捐舍，身肉骨血，与众生共。

三、身心俱舍

也能够拿色身去供佛陀，内心中也能够舍掉种种的瞋恚跟高慢，乃至于血肉骨肉都可以跟众生共同来受用，有同体大悲的心。

不着权乘　不将如来不了义说，回为己解以误初学，佛印是人得真三昧。

前面是偷盗身心，这里是偷盗佛法。

你不能够将佛法的不了义说；「不了义说」，我们看经典，佛陀有的说法是常法，放诸四海皆准的，过去如此、现在如此、未来如此；但是佛陀有时候是一时的方便，针对当时情况的开示

，这叫「不了义说」，有他当时环境背景的。把不了义说「回为已解」。

这有二层解释：一般的注解把「回为已解」，佛陀的不了义说，用这个地方来回护自己的过失。比方说，你本来就很喜欢吃肉，佛陀在戒律里面也是规定弟子能够吃五净肉，你看南传比丘他来到台湾他也是吃肉，戒律里面本来就可以吃肉，吃五净肉就好了。他不能体会到这是佛陀的不了义说。这是第一个、以不了义说来回护自己的过失。

第二种是蔼益大师的解释：「回为已解」就是以不了义说，来当做自己一种狭隘的知见，自以为是，不了权实二法，以少知见来自以为是。这样子也是误导众生。

佛印是人得真三昧。

如果我们能够真正的通达「权实二法」，这才能成就真三昧的因缘。

判决邪正 如我所说，名为佛说；不如此说，即波旬说。

正如我前面所说的，是正法眼藏，假设违背这种说法的是邪知邪见。

辛四、大妄语戒

大妄语跟小妄语的差别，同样是妄语，但是小妄语它只是一种六根的见闻嗅尝觉知。比方说，见言不见，不见言见，乃至于闻言不闻，不闻言闻…等等，六根的一种虚妄的过失。而大妄语是针对未得言得，未证言证所说的。这地方有六段…

犯戒过失

杂染成魔

阿难！如是世界六道众生，虽则身心无杀盗婬，三行已圆，若大妄语，即三摩地不得清净，成爱见魔，失如来种。

大妄语的过失：

在这世界当中的六道众生，虽然你在前面的修学，断除了杀盗婬三种的行为跟三种的邪念，这三种清净的梵行已经圆满成就。但是假设有大妄语的过失，大乘的三摩地还是不能清净的。

我们一再讲过，说为什麽修「止观」，你有大妄语就会影响到你的止观？我也是随顺佛陀的教理在思惟啊？

因为我们讲到大乘的戒定慧，它是互含互摄的，它的戒当中有「止观」，「止观」中有戒。所以你的戒法有过失，你就染污到你的止观，因为大乘佛法是以「一心真如」来开显戒定慧，它是三个互含互摄的，所以有大妄语的过失，三摩地就不能清净，这是互动的。

最后的结果是，变成爱见之魔；什麽叫“爱见”呢？贪求供养，“爱魔”；谓己成圣，认为自己成就圣道，邪知邪见，叫见魔。最后的结果断失了如来的种性，而忘失了菩提心。

妄语相貌

所谓未得谓得，未证言证。或求世间尊胜第一，谓前人言，我今已得须陀洹果，斯陀含果，阿那含果，阿罗汉道，辟支佛乘，十地、地前诸位菩萨，求彼礼忏，贪其供养。

大妄语就是未得谓得；“得”指的是得到菩提智慧，“证”证得寂静涅盘。他用什麽方式呢？他要求取世间尊胜第一的名称，对前人说我现在证得小乘的初果、二果、三果、四果，或者辟支佛果、或者大乘的十地，乃至于地前的十住十行十回向三贤的菩萨。

为什麽称为自己成就圣道呢？他的目的是求取对方的礼拜忏悔，来表示自己尊胜，一方面贪其供养，满足自己的贪欲。

这个地方有爱跟见二种烦恼，求彼礼忏，有见，我执我见的意思，贪其供养有贪爱的意思。

损德堕落

是一颠迦，消灭佛种，如人以刀断多罗木，佛记是人永殒善根，无复知见，沉三苦海，不成三昧。

大妄语的结果就是自己变成一颠迦；“一颠迦”翻成中文叫做断善根。为什麽大妄语断善根呢？因为大妄语久了以后就变成无惭无愧。所有的善根以惭愧为根本，你自己消灭自己成佛因种，无惭无愧就没有菩提心。就好像一个人拿锐利的刀斩断多罗木，多罗木是印度的树，长得很茂盛，树干很正直，但是这树有一个问题，你只要把它斩断，这棵树就死掉了，就再也不能生长了。

所以佛陀预记这个人，将永远的断除善根，无复知见。这个人在今生当中，不可能生起大乘的正见，也不可能再真实的去信仰三宝，沉溺三途苦海，当然也不可能成就大乘的三昧。

大妄语的过失，我们把它做一个归纳，有二个过失：自己的过失当然就是欺诳心，所以你自己断了你自己的善根，断除自己成佛的因种。第二、对整个佛教来说，是以凡滥圣，你是凡夫，结果说你是个圣人，破坏佛法的正确次序，造成众生的误导。说你这人是初地菩萨，初地菩萨就像你这样的身口意的相貌，对众生会产生误导，这是很糟糕的！

顺逆示现

随类度化

我灭度后，敕诸菩萨及阿罗汉，应身生彼末法之中，作种种形，度诸轮转。或作沙门、白衣居士、人王、宰官、童男、童女，如是乃至婬女、寡妇、奸偷屠贩，与其同事，称赞佛乘，令其

身心入三摩地。
　　菩萨顺逆的示现的相貌

佛陀他也曾经有这一件事情说：在我灭度以后的末法当中，佛陀的确是有秘密的敕令诸大菩萨跟阿罗汉…

你看佛陀讲《法华经》、讲《华严经》，讲完以后一定要说，哪一个人发心在末法时代，帮助我弘扬佛法，很多的菩萨现前。

那他们是怎麽现前的呢？是以应化身，不能以他的本尊，是以应化身来生长在末法时代，示现种种的形象，我们讲随类化生，看你要度化哪一类的众生，你就现那一类的形象。目的是度诸轮转，度脱众生远离三界的轮转。

示现形相是讲现身，度诸轮转是讲他应机的说法。所以菩萨一定要说法，那麽怎麽示现呢？或者现出一个出家众的沙门、或现白衣的在家修行者、或者现出一个国王、或者现出一个政府的官员、或者做一个童男、童女、或者是现出婬女之身、寡妇之身，或者是作奸犯科、偷盗、或者是从事杀生的，这各式各样的相貌。

现出这种相貌只有一个目的，与其同事，称赞佛乘。你必须要跟他同一类，物以类聚，他才会对你产生欢喜。

326现在的心理学家也证明了佛法同事的效果。心理学家说：你到一个地方去，比方说你是一个营业员，你要跟某一个人结缘。你不要马上过去，你在旁边观察他的动作、他的讲话，然后你学他的动作，学他讲话的口气。学一段时间以后，你过去跟他打招呼，他很快跟你相应，因为你会释放出跟他相同的磁场。

心理学家说：我们每一个人的身口意都会释放出一个磁场，你要跟他在一起，你要把你的磁场调整跟他相同，他才可以接受你。若菩萨高高在上，那他跟你不相应，你讲话他不听的。所以菩萨必须要调整自己的身口意，恒顺众生，你是什麽磁场，那我就现什麽磁场，没关系嘛！目的只有一个，称赞佛乘，广泛的赞叹成佛的法门，使令众生能够因为彼此的互相欢喜来成就三摩地。
　　秘言无泄　终不自言我真菩萨，真阿罗汉，泄佛密因，轻言未学。

身为一个菩萨跟阿罗汉，他来人世间示现的时候，他绝对不会说我是某某菩萨、我是某某的阿罗汉示现。为什麽呢？这样是泄漏佛陀秘密的旨意，绝对不能够轻易的泄漏身分在初学之人，以免心中产生虚妄分别。你说你是文殊菩萨示现，每一个人都供养你，都跟你在一起，那其他的人怎麽办呢？众生的得度是有很多因缘的，所以绝对不能够泄漏自己的这种密因。
　　有一种情况是例外：
　　临终阴付　唯除命终，阴有遗付，云何是人，惑乱众生，成大妄语。

除非这个人在临命终的时候，他暗中有很特殊的遗嘱要交代后人，要启信于后人，所以他必须把他的本地风光开显出来。也就是说一个示现的菩萨，他只要讲出他的本地风光，他一定要往生才对，只有临命终的时候有开缘。
　　云何是人，惑乱众生，成大妄语。
　　“云何”诃责。云何这愚痴的众生以凡滥圣，而成大妄语。

这地方是说明，菩萨也的确陆陆续续在末法时代来示现，但是菩萨绝对不会称自己是某某菩萨示现。你看我们中国佛教，丰干禅师，阿弥陀佛示现；寒山、拾得，文殊菩萨、普贤菩萨示现。他们绝对不会说自己是菩萨示现，绝对不会。

我读蕅益大师的『灵峰宗论』，他讲到一个观念，他说：菩萨示现有二种，一种是逆向操作，示现病相。你看济公和尚装疯卖傻，那种人疯疯癫癫的示现，喝酒吃肉，他绝对不能够以善知识自居的，不可以善知识自居，因为你这样子做出一个坏榜样。菩萨示现如果是正正常常的，变成一个祖师，他就必须要很正常，按照佛陀的教诲去做，就要很正常；如果奇奇怪怪的，他就不能现祖师相。现出寡妇相、婬女相，他只是针对某一种因缘来度化，如果要现出善知识，这个菩萨要变得很正常、不能不正常。蕅益大师这样说，你要以善知识来出现的话，他要现得很正常，因为他才能够把佛法的整个次序，才能够建立起它的章法制度。
　　诸佛教诲
汝教世人修三摩地，后复断除诸大妄语，是名如来先佛世尊，第四决定清净明诲。
　　前面的教诲不完全只是释迦牟尼佛，是包括过去、现在、未来诸佛。

修学三摩地，先断婬心再断杀心、偷心，最后断除大妄语，这个是现在的世尊、过去的世尊、乃至于未来世尊，第四个决定不可改变的清净明智的教诲。
　　不断无成
　　刻粪之喻　是故阿难！若不断其大妄语者，如刻人粪为栴檀形，欲求香气，无有是处。
　　我教比丘直心道场，于四威仪一切行中，尚无虚假，云何自称得上人法？
　　先讲出一个譬喻：

假若一个人不断除大妄语，虽然这个人持戒很清净，有很多止观功德，但是自己称为某某菩萨

再来，这种情况就好像你刻一个人类的乾粪，把它刻成栴檀的形状。因为它的体质是乾粪，他还有很多贪瞋痴烦恼，他只有这种相状而已，而希望他现出栴檀的香气，无有是处。你用欺诳的心来当做你的因地，想要求佛果的香气是无有是处，因果不符。

我教比丘直心道场，于四威仪一切行中，尚无虚假，云何自称得上人法？

佛陀要比丘依止直心(正念真如)，以真如本性来当做整个修行所依的本性。在四威仪当中，一切的动静语默，都不能有虚假的造作，又怎麽能够自称自己是已得上人之法呢？自己是佛菩萨示现呢？

你产生弯曲的心情，依止这样的心态来修习所有的善法，所有的善法都变成弯曲，都被你染污。

妄号之喻 譬如穷人妄号帝王，自取诛灭，况复法王，如何妄窃？

第二个譬喻：

譬如一个穷人，自己称自己是一个帝王。那结果只有一个，就是得到灭除九族的过失。你妄称法王，那麽当然结果也是一样，产生重大的过失。法王又怎麽能虚妄的窃取呢？

噬(尸)脐之喻 因地不真，果招纡曲，求佛菩提，如噬脐人，欲谁成就？

第三个譬喻：

327依止大妄语欺诳之心来当作因地，在果地上产生迂回曲折，如此迂回曲折的心来求佛菩提，就好像一个人用嘴巴来咬自己的肚脐，又怎麽能够成就呢？

因为你大妄语，你认为你已经是成佛、成菩萨了，那就破坏你整个增上惭愧的心。菩萨道所有的进步都要靠增上惭愧来自我反省，我们不断的用佛法的道理来照自己的镜子，然后不断的修正自己，不断的调整自己。结果你说你是文殊菩萨示现、你是菩贤菩萨示现，这表示你不需要进步了，一个人没有进步就开始退步了，问题就来了。

这就是他为什麽永断善根的原因，他没有惭愧心，一个人没有惭愧心，你的善心就失掉了。

能断必成

若诸比丘，心如直弦，一切真实，入三摩地，永无魔事，我印是人，成就菩萨无上知觉。

赞叹一个正直人的功德：

假若一个比丘，他内心能够像直弦一样，一切真实，真实的依止不生灭心来修学，该怎麽说就怎麽说、该怎麽做就怎麽做，一切真实，依止不生灭的清净心来修学，决定没有魔障的干扰，因为内魔不生，外魔就不起。这个人决定可以成就菩萨的无上知觉，菩萨的圆通法门。

就是你的心要正，正念真如，蔼益大师这样讲：直心者正念真如。

判决邪正 如我所说，名为佛说；不如此说，即波旬说。

照我前面所说的是佛陀所说的正法眼藏，违背前面的说法是邪知邪见。

所以我们常说《愣严经》是照妖镜，清净明诲就讲得很清楚。而且我感觉佛陀讲话的口气好像都是针对末法时代的讲，因为正法像法时代很少有这种情况。

净界法师：楞严经十卷（十五）

戊二、明诵咒治习

整个《愣严经》的修学，它的助行除了持戒以外，第二就是诵咒。诵咒主要的目的是对治我们无始的习气，前面的四根本重罪是对治烦恼的正使，这地方对治习气。

（分二：巳一、结前。巳二、正明、正式说明持咒之法。）

巳一、结前

结束前面四种清净明诲的文，把它做一个总结。

戒为道本

阿难！汝问摄心，我今先说入三摩地修学妙门，求菩萨道，要先持此四种律仪，皎如冰霜，自不能生一切枝叶，心三口四，生必无因。

佛陀招呼阿难说：正如你所问的，前面说如何摄心修学三摩地，我已经宣说了修学三摩地的妙门，在末法时代想要成就菩萨道，一定要坚持四种律仪，大小乘共许的。要这四种律仪「皎如冰霜」，“冰霜”它是特别的洁白，一尘不染，它表面可能会有灰尘，但是冰霜的里面不可能有灰尘，特别的洁白。四根本清净了以后，你自然不会生起种种枝叶的微细戒法的过失，因为根本被你斩断了。你没有婬心、杀心、偷心、妄心，其它的过失就算会有，但是它的势力也薄弱了。所以其它的心三口四(杀盗婬妄是身业)，其它“心三”--贪瞋痴；口业的二舌、绮语、妄言、恶口。根本被你斩断了，它也就自然不生起了。

绝尘远魔 阿难！如是四事若不遗失，心尚不缘色香味触，一切魔事云何发生？

我们对四根本净戒能够无漏失，完全能够产生调伏的力量，那麽内心当然就不会攀缘色、声、香、味、触、法，六尘的境界，那一切天魔鬼神的障碍当然不会生起。因为魔王要障碍你，他要假借六尘，用六尘的变化来干扰你。你杀盗婬妄的心一断了以后，你攀缘心就断，你内心是向内安住的，魔王当然就没办法干扰你了。

这个地方是把前面的四重戒法做总结。

我们在菩萨戒的持戒，诸位要慢慢的体会，它是很重视理观的，根本的理观就是「正念真如」

。在菩萨戒的观念说，所有的过失都是依攀缘心生起，你一定是正念真如，安住在真如本性，站在真如的角度而发起菩提心，由菩提心产生增上惭愧，来产生灭恶生善，这样子才叫做趋向无上菩提之道。从理观带动菩提心，带动增上惭愧，然后再远离身口意的过失。菩萨道的修学是由内而外的，小乘的戒法是由外而内的，这二个方向是不完全一样，小乘由外面慢慢慢慢到里面，菩萨道是由里面慢慢慢慢影响到外面。这个地方大家要好好的体会体会。

净业学园 91讲次 讲义191面

已二、正明

我们开始修学《首愣严王三昧》，对我们的身心世界会产生二种的功德：

一、平时增上，我们平常用功一个最大的毛病，就是我们很难保持一种恒常的心态，说是「勇勐心易发，恒常心难持」。《愣严经》的修学，它能够使令我们正念真如。所以当我们在修学当中，会使令内心更加坚固不可破坏。在这坚固心当中我们遇到内在烦恼的干扰、外在环境的刺激，我们能够不随妄转。以不生灭心来调伏种种的障碍，使令我们在生命当中保持一种稳定的进步状态。这是在平时修行的一种增上。

二、在临终正念--对我们也很有加持力。我们在临命终的时候，一定有很多很多的烦恼会起现行的。当然我们能够念到《念佛三昧》，净业成就像祖师一样，那当然是没问题。当然我们一般人在整个修学当中，大部分的人都是带业往生的，在这种情况之下，我们怎麽能够不受烦恼的干扰？关键点也是一样，你能够安住不生灭心，我们讲「心常觉照，不随妄转」。

蕅益大师在『弥陀要解』说，你一个念佛的人，你不加以修理观，只是一路的事修。他说你日课十万，一天念十万声的佛号，念一百万年的时间，每一句佛号如救头然，很精进的调伏烦恼。日课十万，修一百年当中，他说你调伏的烦恼如爪中土，事实上你没能调伏的烦恼却如大地之土。所以说在整个修学当中，理观是非常重要的。

我讲到这一段「诵咒治习」，修学《首愣严王三昧》它必须要有二个基础：一、严持四重戒法。二、诵持『愣严神咒』。这二种助行，来帮助我们理观。在诵咒之前要先建立坛场。这地方讲「正明」，正式的说明，我们如何来建立一个坛场，来如法的诵持『愣严神咒』。

（分二：庚一、略示应持。庚二、广显仪轨）

庚一、略示应持　简略应该如何诵持『愣严神咒』

（分二：辛一、略劝诵持显益。辛二、略示道场方法）

辛一、略劝诵持显益　简略的劝勉我们要诵持『愣严神咒』，而且开显诵咒的功德利益。

（分二：壬一、劝持。壬二、显益）

壬一、劝持　普劝大众应当要诵持『愣严神咒』

若有宿习不能灭除，汝教是人，一心诵我佛顶光明，摩诃萨怛多般怛罗无上神咒。斯是如来无见顶相无为心佛，从顶发辉，坐宝莲华，所说心咒。

“习”种子。

在末法时代，这个修行人他有过去有漏的种子，我们前面透过持戒，调伏烦恼的现行。这就是进一步我们要去调伏烦恼的种子，因为你这个种子它是一种潜在的，潜伏性的功能，你持戒是不能断种子，只能断现行。这种过去生所薰习的这种杀盗婬妄的有漏种子，是不能假借前面的持戒来灭除的。

这时候这些种子在内心当中怎麽办呢？

你应当教导末法时代的修行人，要一心的诵持我佛顶光明神咒，「一心」就是你要能够息诸缘务，专一其心的来受念「佛顶光明」，因为这『愣严神咒』是从佛顶放光中的化佛所宣说的，这种光明就像早上的太阳，非常的温暖而不刺眼。这种咒的名称叫做「摩诃萨怛多般怛罗」。“摩诃”大的意思。蕅益大师讲，什麽叫「大」呢？离诸对待，名之为大；“萨怛多”叫白，绝诸尘染，它能够不受任何有相的境界所干扰；“般怛罗”翻成中文叫伞盖，它能够覆盖一切，表示它能够保护一切众生，不受魔障的干扰。「摩诃萨怛多般怛罗」等于是讲”大白伞盖”，就是本咒的题目。

这咒是怎麽来的呢？

斯是如来无见顶相无为心佛，从顶发辉，坐宝莲华，所说心咒。

这咒语它是从佛陀的三十二相的第一相，叫「无见顶相」，我们讲肉髻相，这肉髻相是不可见，我们一般菩萨是见不到的，称之为「无见顶相」，表示特别的尊贵无上。

「无为心佛」它不是一般的佛所宣说，是无为的“心佛”，表示这『愣严咒』是从如来藏妙真如性，众生本俱的，所谓的「清净本然，周徧法界的一念心性」所显现出来的，它不假借造作的。

「从顶发辉」，它是从佛陀的无见顶相放出百宝光明，而一一光明当中现出千叶宝莲，一一宝莲当中，坐一尊化佛，依止化佛来宣说神咒。

这神咒为什麽叫「心咒」呢？蕅益大师说：因为整个神咒的音声，每一个音声都是在密诠我们众生一念的妙心。

讲经文叫做「显教」，咒语叫做「密诠实相」，密诠我们一念心性。这个地方的道理就是说《首愣严王三昧》的正念真如，它必须要在末法时代要建立二个道场，一个是内在的道场，我们

要安住在四种根本净戒；第二、外在的道场，你要假借坛场的庄严，来诵持神咒。干什麽呢？对治无始的习气。

习气是很难调伏的，所以必须仰仗佛力，仰仗咒语的力量来调伏无始的习气。所以佛陀劝勉我们，应该要诵咒来消灭过去生杀盗婬妄的习气。

壬二、显益

正式的举出例子，来说明持咒的功德利益

习深尚证

且汝宿世，与摩登伽历劫因缘，恩爱习气，非是一生及与一劫，我一宣扬，爱心永脱，成阿罗汉。彼尚婬女，无心修行，神力冥资，速证无学。

举诵咒实例：

姑且来说好了，你阿难跟摩登伽女有多生多劫恩爱的因缘，这种因缘就产生很多恩爱的种子在你的阿赖耶识当中，?而这种种子的薰习不是一生、也不是一劫，是多生多劫的因缘。

在注解上有古德说：阿难尊者跟摩登伽女他们曾经做过五百世的夫妻，在这种生生世世的恩爱当中，已经薰习一种很重、很重的贪爱种子。

我们姑且以摩登伽女来说，摩登伽女在贪爱烦恼现行当下，他听到文殊菩萨宣说神咒，当下爱心永脱。咒语进入到摩登伽女的阿赖耶识，就把她爱心的烦恼给调伏了，乃至于摩登伽女回到愣严会上，听佛说法证阿罗汉果。

佛陀解释这个道理说：

彼尚婬女，无心修行，神力冥资，宿证无学。

摩登伽女她尚且身为一个婬女，她今生烦恼的现行是特别的粗重，而且她没有真正的发心要修行，她等于是想去贪染阿难尊者，结果文殊菩萨突然间持咒，就破坏了她的烦恼，把她带回来，结果证得阿罗汉果，所以她根本就没有真正发心要修行。在这种情况之下，烦恼粗重又没有真正的发心的情况之下，都能够仰仗咒语的加持，使令她能够爱心永脱，乃至于使令它成就阿罗汉果，所谓的「速证无学」。

这可以说是举出一个最差、最差的例子，身为一个婬女生活很放逸又没有想要修行，都能够今生成就阿罗汉果。当然这是仰仗佛力的加被。

况显发心　云何汝等在会声闻，求最上乘，决定成佛！譬如以尘扬于顺风，有何难险？

何况汝等在会的声闻，而且你们都已经回小向大，求最上乘的法门，而且也真实的发菩提心决定要成佛。这样子的心态（声闻人烦恼是澹薄的），而且你又真正的发心，如果你能够在这种情况之下再来持咒，譬如灰尘扬于顺风，灰尘本来就很轻飘，风一吹就当下消失了，有什麽艰难困苦之处呢？

藕益大师在这一段他说，其实『愣严神咒』它所对治的，不是只有贪爱的烦恼，包括瞋心、高慢心、忌妒心...所有的烦恼习气，都可以对治。

为什麽专指贪爱呢？因为娑婆世界最重的就是贪爱，贪爱尚且能够对治，何况其它的烦恼呢？

这是以重来比况轻。《愣严经》它后面会讲到，它是从整个攀缘心的六根门头那个攀缘直接破坏，它是把烦恼的根本破坏，所以它等于是有调伏烦恼习气的作用。

辛二、略示道场方法

在本经当中，持咒要依止一个坛场。佛陀先简略的指示要怎麽来建立持咒的坛场，后面再广泛的说明。

(分二：壬一、方便。壬二、正修)

壬一、方便　前方便，建立持咒的坛场有什麽样的准备工作。

持戒为本

若有末世欲坐道场，先持比丘清净禁戒，要当选择戒清净者第一沙门，以为其师。若其不遇真清净僧，汝戒律仪必不成就。

建立坛场有二段重点：

假若在末法时代，比方说烦恼很重，他后面会讲到『愣严咒』在破除你的罪障，你过去生或今生犯到四重的戒法，犯了四重戒法在声闻戒是不能忏悔的，『愣严咒』都可以消灭的，但是你要遵守它的轨则。

你想要建立一个诵持『愣严咒』的坛场，第一、你要先持比丘清净净戒。这地方古德解释偏重在四根本重戒，你过去怎麽样就不谈了，从现在开始好好受持四种清净明诲。

第二、要当选择戒清净者第一沙门，以为其师。

如过是出家众，你找一个很如法的持戒和尚。「戒清净者第一沙门」，注解的意思是你不但是身口不犯，甚至于要意业不起，根本重戒身口不犯，意业不起，乃至于微细的戒法都不能有所违犯，戒体要清净。前面是讲持戒清净，这个地方讲戒体清净。

假若不能遇到真实的清净的得戒和尚，那你戒体的功德就不能圆满成就。持咒之前你有二个重点：第一、你要如法的受戒，戒体清净；第二、如法持戒。这二个重点。

诵咒破障　戒成已后，着新净衣，然香闲居，诵此心佛所说神咒一百八徧。

「戒成已后」，这地方包括戒体清净、持戒清净。接下来「着新净衣」，你要进入坛场，你要穿乾净的，不是说一定全新的，是你要把它洗乾净；比如上洗手间，你不能将修行的法服穿到厕所去，要有乾净不受染污的法服。「然香」，坛场要整理乾净点香，这是处所清净。「闲居」指内心清净，你要息诸缘务，内心不要太多的妄想，你事情不能太多。依止三种清净，法服清净、处所清净、内心清净，来诵持神咒，而且是诵持一百零八遍。

这地方是说明，你要建立坛场，你要建立五种清净，包括你如法受戒，戒体清净、持戒清净、法服清净（准备一套专门修行用的衣服）、处所清净、内心清净。五种清净来当作我们修道的一个方便。

壬二、正修 正式的建立坛场，正式的来持咒破障

结界求加　然后结界建立道场，求于十方现住国土无上如来，放大悲光来灌其顶。

建立坛场它一定要结界，这个结界不是根据比丘戒的羯磨法，它是靠持咒，它是诵持『愣严神咒』，围绕坛场三匝，用这咒语洒净，来正式的结界，依止这个界来当作我们修道的道场。在整个诵咒洒净的过程当中，内心要至诚的祈求十方世界现住国土的无上尊贵的如来，能够从头顶放出大悲光来灌我们整个修行人的头顶，我们讲感应道交，以佛的大悲光，来灌众生这一念的清净心。总而言之，就是诵咒求十方诸佛的加被来结界。

发菩萨愿

阿难！如是末世清净比丘，若比丘尼，白衣檀越，心灭贪婬，持佛净戒，于道场中发菩萨愿，出入澡浴，六时行道，如是不寐经三七日。

大略将建立坛场以后的修学简略说明：

阿难！在末法中的清净比丘，「清净比丘」就是我们在结界的过程当中，不能让沙弥、居士进到坛场，在结界过程中只允许清净比丘结界。坛场在结的过程中是清净的比丘，清净包括戒体清净也包括持戒清净。坛场结完以后，这些要一起修『愣严咒』的就可以进去。有哪些人呢？或比丘尼乃至于居士等等，这些修行的同参道友再陆陆续续的进去，包括比丘尼或者白衣、檀越居士都可以进去。

这地方讲到修持『愣严神咒』的三个次第：

一、心灭贪婬，持佛净戒，持戒忏悔：你要能够忏悔过去无始杀盗婬妄的罪业，而且严持杀盗婬妄四种清净的戒法，一方面持戒，一方面忏悔。

于道场中发菩萨愿，出入澡浴，六时行道，如是不寐经三七日。

(后面会讲得很清楚，这边只是简略)

第一个七日是忏悔，第二个七日发菩萨愿，四弘誓愿，众生无边誓愿度、烦恼无尽誓愿断、法门无量誓愿学、佛道无上誓愿成。缘众生的法界生起大悲，缘佛的法界生起大智慧，上求下化，这地方要修七天，整个心把菩萨的愿望建立起来。第三个七，出入澡浴，六时行道；这地方正式的持咒，只要离开坛场就要洗净才能够进来，而且是二六时中，专心的持咒。这样子总共是花了多少时间呢？总共是七天的时间，克期取证，而且这当中是不能睡觉的。

这效果非常大，在三七当中，你马上就能够见到十方诸佛现前，马上就能够在三七当中灭除无始的罪障，过去生的杀盗婬妄，乃至今生的杀盗婬妄都能够消灭，能够见到十方诸佛的摩顶加持，甚至于利根的人当下就能够证得圣道。

摩顶开慧　我自现身至其人前，摩顶安慰，令其开悟。」

功德：

你能够如法的修学这样的方法，你能够透过前面的发愿、忏悔、持咒，三七日的加行，释迦牟尼佛就保证他会亲自现出三十二相、八十种好的佛身，到修行人的面前跟他来摩顶，甚至于跟他开示安慰，甚至于这个修行人他本身有圆顿的善根，就使令他当下证得众生本俱的、诸佛所证的现前一念心性，成就初地。

这地方它的重点在「持咒」，它的忏悔、发愿都是前方便。在持咒当中，古德解释其实从本经来看持咒是有二个目的：第一、对治我们六根门头中这种杀盗婬妄的习气种子，清除我们过去的烦恼种子。因为这烦恼种子假设你不清除，在修《首愣严王三昧》会产生一种遮障。

它后面会说，有些人他所缘境不清楚，有些人他念『愣严咒』，他根本就听不清楚它自己的声音，有些人念佛也是一样，他根本佛号听不清楚的，他所缘境不能够明了的现前。这个就是你这一念心跟所缘境之间有障碍，所以要先破障。

第二、离诸魔境，因为末法众生，我们在修学的过程很容易受到我们的冤亲债主、鬼神乃至于魔王的干扰。持咒仰仗佛力，产生一种防护的效果。

一个是对治内在烦恼种子，第二是对治外在的魔境，这是讲持咒的正修的方示。前面讲到五种清净是一种方便，这个是正修。

我们在修行当中，尤其是初学者，仰仗佛力这件事是非常重要。我观察忏公师父的教育方式，你看老人家没有花太多时间来弘扬佛法，但是他在整个身教育是非常成功的。他教导弟子刚开始都是拜佛，他的目的就是仰仗佛力，忏悔业障。注意前面那一句话「仰仗佛力」，就是皈依三宝。其实他的次第是很正确的，十大愿王第一个就是礼敬诸佛、称赞如来、广修供养。这是身口意的皈依，身业的礼拜，口业的称念，意业的供养皈依。一定是先这个过程以后才有后面的，请佛住世，请转法轮，开始修学智慧...最后恒顺众生，一切回向修大悲。他是先修皈依、忏悔、然后再生起智慧，由智慧当中再扩大自己的胸量，生起大悲心。十大愿王它的次第就是先修皈依忏悔。

在念佛的感应故事，有一个故事很有趣的，我说来给大家参考一下：

在苏州有一个厨师，这个厨师他以前是做荤的，杀很多的鸡鸭、杀了很多众生。后来他学佛以后，人家说你糟糕！造那麼多杀业，你要赶快换成做素的。他就很害怕，就换成做素的。做素的以后，他也发愿念佛，但是他平常念佛的时间也不多，因为他还要工作，但他发愿只要有人打佛七，他就到现场煮菜给他们吃，护持佛七。而且这个厨师也不错，他一天忙完以后，到了晚上最后一支香，差不多整个厨房的工作做好了，厨房的地也都洗乾净了，最后一支香他一定参加。后来几年以后，他的儿子生了一场重病，临终的时候非常的痛苦、叫喊得很厉害，他的父亲就跟他开导安慰念佛，他儿子就求他父亲说：我一生跟着你做了很多杀生的事情，现在很多冤亲债主都要来跟我讨债，我祈求你，你把你身心当中念佛的光明送一半给我，我就可以过这个难关。他父亲说：我根本就没有什麼修行，人家打佛七，我就是随喜一下而已啊！他儿子说：你身上放出很大的光明，你只要答应我就可以了。父亲说：好啊！那我就把我身上的光明分一半给你。欸！结果他讲完以后，他的儿子就安详了，整个障碍就消失掉，安详的往生。这个父亲看到这种情况，得到很大的启示，我去参加佛七，我的目的并不是要仰仗念佛来产生什麼样的善根功德，我是去护七的，我根本就没有心要念佛，我只是晚上工作做完了，闲着也是闲着，去随喜一支香，结果就有这种功德。

我们讲「即众生心，投大觉海」，所以念佛人不一定可以往生，但是肯定可以消业障。往生你就要有心、你要有愿力，但是消业障就不一定要有心，因为那个是现成的。

『弥陀佛』把整个功德无量光、无量寿，都摄持在这个佛号，你的心只要跟这佛号一接触，它就产生一种心力带动佛力，产生一种加持力。

所以我们讲念佛也好、持咒也好，只要是他力加被的法门，站在消业障的角度，你不一定要有心，你不知道也可以消业障。我把珍宝送给你，你不知道，它还是珍宝。但是你要站在解脱的角度，要临终带业往生求生净土，那你无心就不行，那你要有明确的愿望。

印光大师他整个念佛的开示，有二句话：『念佛方能消宿业，竭诚自能转凡心』。消除宿业标准不高，你只要念佛就好，但是你要转凡成圣，「竭诚自能转凡心」，标准更高。念佛只要一念的信仰就可以，专心跟信仰；但是你要能够转凡成圣，那这个「竭诚」有一定的菩提心、有一定的愿望，因为真实的愿力才能够转凡心，〔念佛法门〕其实跟持咒的效果是一样，都是他力法门。所以你看它为什麼要先忏悔业障、发菩萨愿最后才持咒，这是有它的道理的，其实你打佛七的效果也是这样子，打佛七也是先忏悔业障，然后发菩提愿，正式打佛七，是这个道理的。

前面是简略的说明建立坛场、持咒的方法。

庚二、广显仪轨

广泛的显示建立坛场、诵持神咒之仪轨

(分二：辛一、正示道场轨则。辛二、从宣佛顶神咒)

辛一、正示道场轨则（分二：壬一、请问。壬二、示答）

壬一、请问

阿难白佛言：「世尊！我蒙如来无上悲诲，心已开悟，自知修证，无学成道。末法修行，建立道场，云何结界，合佛世尊清净轨则？」

佛陀略说持咒道场方式以后

阿难起立白佛：「世尊！我承蒙如来前面无上慈悲的教诲，我现在心已开悟。这地方的开悟是解悟不是证悟。这地方开的是什麼悟？一、他能够了解「相妄性真」的道理，他知道只要心带有相状，我现在的心安住在人相、我相、寿者相，这个心就是虚妄的生灭的。你说我现在是安住在生灭心还是不生灭心？你心中只要还有相、还有得失，那就是生灭；你能够安住在无相，这就是真实的永恒的。所以我们的心有一时的情绪跟一种永恒的功德，你要先把它分别出来。有哪些客人，他只是暂时来挂单的？哪些是你的主人？相妄性真，分别真妄。第二个更重要，「相妄性真」，虽然相状是虚妄的，但是你必须透过虚妄的相状，才能够找到你真实的心性，这两个是不二的，「即妄显真」。

阿难尊者对于这两种观念就完全彻底明白了，所以说他自己知道在修证圆通当中，他一定可以成就无学之道，他相信自己能够无学道成。

这地方蔼益大师说，阿难尊者他生长在正法时代，他无需要建立坛场，直接持咒就可以，甚至于他根本不需要持咒。所以在修行当中，还分利根跟钝根，利根人直接正念真如，直下就能就成就圆通，钝根人在末法时代，他必须要有四种清净明诲，建立坛场持咒这种方便。

末法修行，建立道场，云何结界，合佛世尊清净轨则？」

末法修行

但是在末法时代有二个问题：第一、障深慧浅，善根浅薄，烦恼粗重；第二、去佛久远，邪知邪见炽盛。在这魔强法弱的时代，你就一定要建立一个修道的道场，而这道场要怎麼来结界，乃至于要怎麼来建立这个道场、怎麼结界，才合乎佛陀所制定的清净轨则呢？」

建立坛场的用义，蕅益大师说主要的用意是借事显理(后面再详细说明)。但是某种程度来说，建立道场也建立一种共修的意思。佛在世的时候，修行大部分都是个人用功，但是到末法时代，魔强法弱的时候，依众靠众，产生一种共同的念力，大众的威德力就很重要。因为大众共修，你就必须要一个所谓的坛场，要先建立一个如法的坛场，把大众修行的念力把它建立起来。

应该怎麼建立修学的坛场呢？

壬二、示答（分二：癸一、别示。癸二、总结）

癸一、别示

（分二：子一、明坛法 坛场的方法。子二、明修法 持『愣严咒』的方法）

子一、明坛法（分二：丑一、立坛方法。丑二、供养方法）

先将坛场建立起来，再怎麼样去供养十方诸佛菩萨，乃至怎麼去供养护法。

丑一、立坛方法 持咒修止观都要有一个很如法庄严的坛场

填涂坛地

佛告阿难：「若未世人愿立道场，先取雪山大力白牛，食其山中肥腻香炒草，此牛唯饮雪山清水，其粪微细，可取其粪和合栴檀以泥其地。若非雪山，其牛臭秽，不堪涂地。别于平原穿去地皮五尺以下，取其黄土，和上栴檀、沉水、苏合、薰陆、郁金、白胶、青木、零陵、甘松、及鸡舌香，以此十种细罗粉，合土成泥以涂场地。

「坛场」，我不知道诸位有没有看过人家受戒的坛场，它一是高出地面。在这地方的坛场，修行《首愣严王三昧》乃至于持咒的坛场，我们看经文它主要是二个方法：

若末法修行人，他真的想要忏悔无始的罪障，而且要今生克期取证，在今生成就圣道，我不必到西方极乐世界花开见佛，我今生就要成就圣道，今生就要见到十方诸佛。

那怎麼办呢？

第一个方法、「先取雪山大力白牛」，“雪山”指的是喜马拉雅山。(表法)为什麼叫雪山呢？蕅益大师说：雪山表示「真如佛性」，它特别的清净，离相清净；大力白牛指的是「本觉的智慧」，在一念清净心当中，我们众生本来就俱足觉悟的智慧，这种本觉的智慧。这个智慧是依止雪山而住，本觉的觉性是依止清净心而住。我们常说：「何期自性本自俱足。」当然主要是俱足本觉的智慧。佛法的意思说，你这个人要是没有本觉智慧，你听经根本没有用。你说为什麼石头听经，听了半天它也不能开悟？因为石头没有本觉智慧。

听经它是一种助缘，因为你的明了性当中有本觉的觉性，所以你听经你才能够开启智慧，这个就是「大力白牛」。

这个牛是食用山中的肥草，特别营养丰富的香草，草能够滋养白牛。白牛为什麼能够长大？因为吃草。“草”表示闻思修三慧，你要把你心中的本觉智慧，慢慢的把它增长广大，你要不断的吃草，你要听闻佛法如理思惟。

此牛唯饮雪山清水

「牛」，本觉的智慧是依止什麼能够安定呢？就是「水」，水就是三昧水，正定三昧。

其粪微细，可取其粪和合栴檀以泥其地。

拧...吃了草也喝了水，最后产生结果嘛！粪就是它的生起一种无漏的我空法空的智慧出来。我们把这粪便的智慧拿起来，「和合栴檀」；「栴檀香」诸位要知道，在以下只要看到“香”的部分，绝大部分都是属于「戒香」，持戒清净的香，戒香。

粪便跟栴檀香和合起来，来涂泥整个大地，当作你坛场的大地。

这都有它的表法，所以在整个修学当中，你都要借事显理。这地方的条件是你找大雪山白牛，如果我们找不到雪山白牛那怎麼办呢？

净业学园 92讲次 讲义193面

丑一、立坛方法

这一科是说明，假设我们是生长在末法时代，末法时代就是我们内心的烦恼也特别的粗重，烦恼它会产生一种干扰，对我们持戒、修三昧，会产生一定的干扰，这是第一个障碍。第二、末法时代的鬼神、魔境也特别多，很多妖魔鬼怪都在末法时代出来活动。所以在内在的烦恼干扰跟外在魔境的干扰之下，我们修学三昧就很难成就。

怎麼办呢？就必须要建立一个佛菩萨来保护我们的坛场，依止这坛场来持咒，来破除这二种障碍。

我们讲到坛场，先讲到坛场的大地，土地是怎麼成立的。前面讲到取雪山大力白牛的粪便，这是第一个方法。第二、

若非雪山，其牛臭秽，不堪涂地。别于平原穿去地皮五尺以下，取其黄土，和上栴檀、沉水、苏合、薰陆、郁金、白胶、青木、零陵、甘松、及鸡舌香，以此十种细罗为粉，合土成泥以涂

场地。

我们到末法时代要找雪山的白牛就有困难。那应该怎麽办呢？另外的替代方式，另外在整个平原之地，坛场不能有高山或低洼的地方，必须要找一个空旷而且是很平的土地，然后把这土地穿去地皮五尺之下，取其黄土；用挖土机将地挖大概五尺，大概深一百五十公分左右，上面的地皮挖掉以后找到黄土。“黄色”是代表中道的意思，中道的佛性。

你就必须把这黄土跟以下的十种香加以溷合：第一、白栴檀香，指白色栴檀香；二、沉水香，这香的木质特别坚硬，入水即沉；三、苏合，由很多、很多的香用水去煎制，把它熬成膏，就叫作苏合，是很多香所组合成的；四、薰陆，生长在沙中一种白色带黄的花(台湾没有)；五、郁金，郁金花；六、白胶，白色的胶树，这也是一种香；七、青木，我们一般说的草根；八、灵陵，又叫薰草，长在二个山谷当中的一种薰草；九、甘松，甘松也是和合众香炼制所成；十、鸡舌香，又叫丁香，因为你吃到身体以后，你的身体跟嘴巴都充满香气，叫鸡舌香。将这十种香磨成粉，磨成粉后再跟前面的黄土溷合起来，来当做坛场的大地。

在表法上，这「大地」，我们都知道大地是我们的依止处，你整个三昧依止的因地发心，就是我们讲的「不生灭心，真如佛性」，不依止攀缘的妄想。大地的产生有二种因素：第一个是利根人，利根人只要内心当中一心行道，我们讲「回光返照，正念真如」，当下就能够跟不生灭心相应。就像前面说的，阿难尊者他根本就不需要建立坛场，他也不需要持咒，因为他没什麽烦恼，也没什麽魔境干扰他。所以利根人就直接从大地当中，直接能够正念真如。第二种人是钝根人，钝根人他只是靠理观是不够的，他必须要有十种香溷合，他必须把中道佛性溷合十种香，这十种香是表示菩萨的十波罗蜜，菩萨必须要借事显理，他必须从十波罗蜜当中积集二种智慧资粮，来帮助他开显真如佛性。

这种观念不但《愣严经》有，〔大智度论〕也有这个意思。龙树菩萨说：一个人福报太薄，你修学大乘的般若很难入道。你说般若波罗蜜是善根，这跟福报有什麽关系？理论上是没关系，但是你福报太薄，你障碍特别多。

我们这样讲，般若的智慧是不怕障碍的，但是你要生起它的过程当中，如果你障碍太多，你生不起来。光明一旦坚固的时候，它根本不怕黑暗，但是它还没生起的过程当中，你一天到晚摇它，你根本生不起来！金刚般若、《愣严经》它根本就不怕烦恼，问题是它生长的过程当中，你还没有生起的时候，你烦恼太重、福报太薄你根本生不起来，问题在这个地方！

所以必须要假借「十波罗蜜」的忏悔业障，积集福德、智慧二种资粮来帮助，帮助你成就这个大地。蕅益大师的解释这二种大地，有利根菩萨跟钝根菩萨二种差别，利根菩萨直接理观就契入，钝根菩萨必须假借事修。

这地方指的是坛场的大地，这大地指的是我们所依止的真如本性或者讲性德。

设定坛相　方圆丈六为八角坛。

坛场的相状：

坛场的大地建立以后，坛场是什麽形状呢？亦方亦圆，它的直径是丈六的八角坛场。

前面指的是我们依止的不生不灭的性德，这地方讲依止性德所生起的修德。为什麽要亦方亦圆变做八角呢？你说：八角它不是方也不是圆，但是它又很像方又很像圆。「方」表示是事相的修学，「圆」表示理观。也就是说：我们在修学《首愣严王三昧》当中，理观跟事修要同时的俱足，「理事无碍」。理观就是六根当中回光返照，正念真如；事修就包括你要礼忏、要发愿、要持咒，用种种的事相来助成理观。所以它整个坛场就变成亦方亦圆的八角坛，表示在整个修学过程当中，是要理事俱足的。

这地方等于是把坛场的土地跟造型先做说明。它这坛场你往后看你会知道。我们一般讲到坛场好像是到里面去修行，我们一般的受戒，是你真的要到坛场受戒的，但是本经的坛场它不是，你不能进去的，它是完全供佛用的，里面放很多的供品，我们修行是绕着坛场的四周修行的，坛场是不能进去的。

五尺以下。表破五阴；黄土者。表六根门头中道佛性也；方圆丈六等者。表八正道摄于八邪也。八角则方而复圆。圆而复方。表事理不二。权实同归也。

丑二、供养方法　我们怎麽利用它来供养诸佛菩萨，乃至于龙天护法？

（分二：寅一、坛中供物。寅二、坛外庄严）

寅一、坛中供物　坛中供养物品应如何摆设

所设庄严

坛心置一金银铜木所造莲华，华中安钵，钵中先盛八月露水，水中随安所有华叶。取八圆镜各安其方，围绕华钵。镜外建立十六莲华，十六香炉，间华铺设庄严，香炉纯烧沉水，无令见火。

坛场主要是供诸佛菩萨还有龙天护法，供品我们把它分成三段：

一、莲华庄严。

“坛心”八角坛有一个中心点，中心点要放一个大莲华(莲华有大莲华跟小莲华，这地方指的是大莲华)，而这莲华的结构是金银铜木所成（这就看经济情况，你若福报很大，你就用金银所成，经济不够的用铜跟木，而现在都是塑胶的莲花也可以，只要那一份虔诚的心）。

莲华表示我们众生本俱的中道佛性，也就是我们这一念修行所依止的心，就是你要舍离生灭的攀缘心，要安住在不生灭心，来当作你整个持咒因地的发心。

在大莲华的中间安置一个圆型的鉢，在鉢当中要盛放八月十五号早晨的露水。你要事先在八月十五早上的时候，拿很多的器具来收集露水，然后放在鉢当中，再把鉢放在莲花中间。八月十五刚好是一年当中的中间点，水当然是表示三昧，这表示「中道的妙定」；也就是说，你依止清净心，除了离相清净以外，你内心要像水一样非常的调柔，调柔清净，不能太刚强。水刚好在莲华中间，以调柔的心性跟你的清净心结合在一起，来当作你持咒的因地发心。在露水的中间再安置很多很多的华，还有很多很多绿色的树叶来供养十方诸佛菩萨。

这地方讲到莲华庄严，莲华中间有一个鉢，鉢当中有八月的露水。这是先讲到你因地的发心。
二、圆镜庄严，你要拿一些圆形的镜子。
取八圆镜各安其方，围绕华鉢

你要准备镜子，找八个圆形的镜子，在八角坛八个角的地方，每一个角安立一个镜子，围绕着大莲华以及鉢。

前面讲到莲华，当然讲说迹尘不染的清净心，圆镜是依止清净心所生起的空假中的智慧。你持『愣严咒』，观想每一个咒语都是即空即假即中，都是缘起性空性空缘起，相妄性真。镜子表示一种光明的智慧，空假中的智慧。这空假中的智慧是怎麽来的呢？是从莲华生起的，它围绕莲华而住。
三、香炉庄严、
镜外建立十六莲华，十六香炉，间华铺设庄严，香炉纯烧沉水，无令见火。
有八个镜子，要建立十六朵莲华，一面镜子二朵莲华(小莲华)也包括了十六个香炉。

莲华跟香炉是怎麽摆设呢？一个莲华接一个香炉、一个莲华接一个香炉、一个莲华接一个香炉…，来构成一个庄严的坛场。

香炉表示我们的戒香，前面的四种清净明诲。除了你的智慧观照以外，你的戒行不能有所亏损。

香炉纯烧沉水，而且无令见火。「无令见火」的道理是说，火是燥动的烦恼，也就是说你在烧的过程中不能有火只能有烟；你在持四种清净净戒的时候，你不能让烦恼产生活动，有烦恼火马上要熄灭，就是只能够有香而不能够见火。
坛场庄严我们可以观想一下，它有三个主题，坛场中间是一朵大莲华，就是我们因地

的一念清净心，清净心当中有八月的露水，清净心是非常调柔的，你随时保持不变随缘，随缘不变，随时调整自己。依止莲华下面那一层就是镜子，圆镜就是智慧，镜子的外面有香炉的围绕，就是戒律，持戒清净。

它这个修行刚好是，由一念清净心产生智慧，而智慧产生清净的戒行，所以我们说「不迷、不取、不动」。由智慧产生不迷，?而产生不取，最后产生不动。这都是表法的。它所设供佛的庄严是这样安排的，包括莲华，包括镜子，我们现在一般没人用镜子，都是用水晶球，道理是一样的，也是一种智慧。
前面是摆设的庄严，这以下讲供养：
所设供养
取白牛乳置十六器，乳为煎饼，并诸砂糖、油饼、乳糜、苏合、蜜姜、纯酥、纯蜜，于莲华外，各各十六，围绕华外，以奉诸佛及大菩萨。

前面讲到莲华，莲华外面是镜子，镜子外面有香炉跟小莲华，然后在香炉小莲华的外围要准备十六种供养。供养的物品有八种，我们讲八供养、八吉祥。
取白牛乳置十六器，乳为煎饼

第一个就是雪山大白牛的牛乳，牛奶要把它做成煎饼(就像我们现在做成一块一块的起士，是固体的不是液体的)。二、并诸砂糖，甘蔗所提炼的糖；三、油饼，面粉用油煎制成饼；四、乳糜，牛奶煮成粥；五、苏合，用种种的香把它熬制成膏；六、蜜姜，生姜把它泡制在蜂蜜当中，产生一种蜜姜；七、纯酥，用牛奶提炼成酥；八、纯蜜，纯粹没有杂质的蜂蜜，这八种供养。

前面我们讲到大莲华外面是镜子，镜子外面是香炉跟小莲华，它就在小莲华的外面，把它分成十六份，这八种物品每一个都把它分成十六份，围绕在小莲华的外围，来供养十方诸佛菩萨。
为什麽我们供养用八供养、八吉祥呢？

这表示八正道。因为你整个身口意的造作都必须要安住在正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，八正道其实就是戒定慧。不过它的戒定慧是从智慧所带动起来的，正见、正思惟而产生正确的行为，最后产生正念、产生正定。我们修行者应该安住在八正道的禅悦法味当中，这叫做「八供养」。
二时上供
每以食时，若在中夜，取蜜半升，用酥三合，坛前别安一小火炉，以兜楼婆香煎取香水沐浴其炭，然令勐炽，投是酥蜜于炎炉内，烧令烟尽，享佛菩萨。

供养之法：一天要有二种上供，有二个时段：

食时，佛菩萨用餐的时间，就是中午的时候，中午的时候就用前面八供养直接上供（大供养）。其次是在中夜子时的时候，子时的时候因为佛菩萨不用餐了，所以你只能用香，而这香是有考究的，用什麽香呢？

香的制造过程：

「取蜜半升」拿纯的蜂蜜，蜂蜜是花中的精华，再用「酥」，酥是牛乳的精华，一个是动物的精华，一个是植物的精华，蜂蜜是采取百花所成，牛乳是整个动物中的精华。把动物的精华三合(三小汤匙)，把蜂蜜跟酥，在八角坛的外面另外安置一个小火炉(坛外，坛的前面)，这小火炉以都楼婆香(中国没有印度有，类似我们现在的香茅草)。香草用水去煎，煎了以后把煎取的香水泡制木炭，然后将泡过香茅草水的木炭用火烧，把它烧得很勐热，在勐热的过程当中，把前面的蜜半升，酥三合，再把它丢到烧得很炽盛的火炉当中，使令它产生烟，用烟来供养诸佛菩萨，直到烟烧尽为止，把蜜半升，酥三合全部烧完，就算一个供养。

酥跟蜜都是精华，蜂蜜是植物的精华，牛奶是动物的精华，表示我们中道的佛性，以中道的佛性来投入火焰当中表示...蔼益大师说：「以如如理，而生起如如智；由如如智再生起香烟，而产生清净的戒香」。也就是说：我们在称性起修当中，依止不生灭心而生起空假中三观的智慧，先产生不迷、乃至于不取，最后产生清净不动的相；由清净心产生不迷，而不取、不动。

这就是为什麽要把蜂蜜、酥丢到火里面的关系就是这样，蜂蜜丢到火里面而转成清净的香，这都是借事显理。基本上它每一个坛场都有它的表法，因为道理在事相当中。

「借事显理的公桉」：

孔夫子有一次带着子贡去办事情，他经过蒲县，那时候子路在蒲县做一个县宰(县长)。当然在孔夫子的教育当中，他是希望弟子们读书的目地...在当时是要做官的，「学而优则仕」。他有一个弟子问孔夫子说：要怎麽种菜，怎麽种田？孔夫子就很生气说：读书人是不能去种菜种田的，这是不务正业，读书人最大的目的就是做官，为什麽要做官呢？要实践你的正知理想。所以在弟子当中只要有因缘，孔夫子很鼓励弟子去做官。子路好不容易得到蒲县县宰的因缘，所以他就很努力的去做。做一段时间以后，孔夫子刚好带子贡路过蒲县，孔夫说：我们去看子路做得怎麽样。

到了这县外围的环境，到外面乡村道路的时候，孔夫子看这道路做得整整齐齐的，二边的排水沟也挖得非常的深，没有偷工减料。孔夫子点点头说：子路在这个地方的表现，谦恭有礼。然后又到县城城市的地方，孔夫子看到这城市的房子盖得非常得朴素，没有很多复杂奢华的凋刻。他说：子路在这地方做官，非常节俭朴实。到了衙门的地方，看到那些做官的，每一个人都各安其位，都在做他自己的事情，遇到人都很亲切的打招呼。孔夫子说：子路在这个地方，非常勤政爱民，非常的用功处理政务，而且对人民很亲切。

这时子贡就觉得很奇怪说：老师！你老人家来到这个地方，你连子路的面都没有见到，你就知道子路在这地方有三种功德，这怎麽说呢？

孔夫说：子贡，不知也！你看道路变得那麽整齐，二边的水沟挖得这麽深，表示子路在这个地方对他的手下谦恭有礼很得人心，所以他做什麽事很多人不敢偷工减料；到了城市的时候，每一间房子盖得都很整齐而且很朴实，表示子路这个人以身作则，非常的节俭朴实，所以民风才会这麽朴实，借事显理嘛！第三个、到了办公的衙门，每一个人都各安其位，表示子路这个人非常精进，很早就到办公室以身作则，勤政爱民。

从它的事相就知道三种道理，所以我们讲看到你的坛场，真的明眼人到你的修行的佛堂一看，我大概知道你是修什麽法门，我看看你的本尊就知道你修什麽法门，当然修净土的一定要供养西方三圣。不过以前我的老师性公长老他也是专修净土，他一再强调一个观念，他说：佛弟子你一定要供养本师，很多人不供养『本师释迦牟尼佛』，这是不对的！我们修净土宗的本尊当然是『阿弥陀佛』，但是阿弥陀佛的法门是谁告诉我们的？是释迦牟尼佛告诉我们的，你不能忘本！我们可以本师释迦牟尼佛稍微小尊一点，阿弥陀佛大尊一点，但是你修净土的人完全不供养『本师』这是不对的！所以我们看看你的坛场知道你这个人，你心中的皈依境很清楚。第二个你平常有没有在做功课，也可以看得出来，看看你坛场的摆设，有在做功课你佛堂的磁场会不太一样。

所以我们从事相当中，很容易看到你内心的道，看到你的道，你心中的道。就像孔夫子一样，他不用看子路，他只要看他治理的国家，看过去他就知道他是什麽相貌。

蔼益大师在这地方再三强调说：坛中的供物一一你都要会事入理，否则变成无义的苦行，你就变成心外求法。

这是讲到在坛场中供养的物品，乃至于我们二六时中应该怎麽去做供养。

寅二、坛外庄严

八角坛只是其中一个供养的坛场，坛场的外面它必须有一个佛堂，佛堂要摆设诸佛菩萨的庄严，这叫坛外庄严。

总　标　　令其四外，徧悬旛华，于坛室中四壁，敷设十方如来及诸菩萨所有形像。

前面是举出供养的物品。供养谁呢？供养十方诸佛，所以必须要有所摆设。

你要使令在坛场的四边之外，普徧的悬挂幡（幡是扁平的，幢是立体的）跟华蔓；在坛场的佛堂墙壁的四面，要安置十方如来还有诸大菩萨所有的形像。

这只是总标，后面会详细说明：

别　明

供奉圣像

应于当阳，张卢舍那，释迦、弥勒、阿閦、弥陀，诸大变化观音形像，并金刚藏，安其左右。帝释、梵王、乌刍瑟摩，并蓝地迦，诸军荼利，与毗俱胝，四天王等，频那、夜迦，张于门侧左右安置。

佛菩萨应该怎麽摆设比较如法呢？

应于当阳；“当阳”指的是中间。在佛堂当中，理论上菩萨没有资格坐中间的，一定是供养诸佛，所以你要供养菩萨，你一定要供养二尊才对称。

“当阳”指的是墙壁的中间，最中间是供养圆满报身卢舍那佛。《梵网经》千华台上，卢舍那佛坐的是千叶宝莲，现出无量光明、无量相好，然后是本师释迦牟尼佛，这一定要供养，我们的『本师』，本师释迦牟尼佛是指应身佛；弥勒菩萨是当来下生的弥勒尊佛?；阿閦佛，阿閦鞞佛指的是不动，表示我们在修行过程当中，身口意不迷、不取、不动；阿弥陀佛是我们来生的皈依处，这都是属于比较中间的佛陀。在旁边的是诸大菩萨，

诸大变化观音形像，观音菩萨为什麽讲诸大变化呢？

指的是『千手观音』，因为观世音菩萨在前面说过，他的首是一首、三首乃至八万四千烁迦罗首，他的手臂二臂、四臂，乃至八万四千母陀罗臂，这等于是千手千眼。所以我们在修学『愣严咒』的人，你要持『愣严咒』，你一定要供养千手观音，因为他是本尊，整个耳根圆通他现出是『千手观音』，诸大变化观音形像。诸大变化简单的讲就是『千手观音』，你不能供养滴水观音或送子观音，要供养千手观音。还有金刚藏菩萨，安其在佛陀的左右二边，一边是千手观音，一边是金刚藏菩萨。金刚藏菩萨后面会讲到，在持『愣严咒』的时候，是专门护持『愣严咒』。

这地方讲菩萨的安置，以下讲护法：帝释，欲界天的天王；大梵天王，三界之主；乌刍舍摩，火头金刚，他是发愿护持修行者；并蓝地迦，青面的金刚神，这都是护座的善神。

诸军荼利与毗俱胝，军荼利也是金刚神，毗俱胝也是护法神，这二种神都是属于金刚藏菩萨的眷属，四天王等。频那，频那是现出猪的形状，猪头使者；夜迦是象鼻使者。

护法神就是佛堂的门侧，前面是在墙壁；墙壁是供佛，二边是供养菩萨，护法是供养在佛堂进门左右二侧的地方。

取镜照映　又取八镜覆悬虚空，与坛场中所安之镜，方面相对，使其形影重重相涉。

再取八面的圆镜悬覆虚空，与坛堂中所安之镜，方面相对。我们前面讲到坛场之内，坛场中间是莲华，莲华外面有圆镜子，那圆镜是朝上的，它的镜面是朝天空的，你现在又拿八面镜子，悬覆虚空，它的镜面是朝下，跟坛场前面所安的八面镜子是面面相对，上面镜子的面跟下面镜子的面，二个是上下相对的，使令镜子之间的形影互相重叠，互相的涉入。

蕅益大师在这地方他特别提出，所谓的「形影重重相涉」的观念。他说：这是很重要的，你要持咒得到灭除罪障的关键点，就是在这几个字：「形影重重相涉」。

上面的镜子表示佛的心，下面的镜子表示众生的心；我们讲是，面面相对互融互涉，表示我们的心进入到佛的心，佛的心也进入到我们的心。这表示什麽？表示感应道交的意思，「能念所念性空寂，感应道交难思议」。

这个地方可以看得出来，其实整个『愣严咒』的灭恶功能，是完全仰仗佛力的。到这个地方值得我们注意，仰仗佛力是没有错，但是，我们看这个摆设它是先有下面的镜子，然后才摆设上面的镜子。也就是说，佛力这个咒语是不可思议，但是你一定用你这一份虔诚的心力去带动佛力，佛力才能够产生加被的效果。

印光大师在讲念佛人，他说：念佛人你不是念佛念得多就往生，念佛人最重要要产生决定的信愿，你的心态是很重要，决定的信愿。你要透过你经典上的听闻思惟，对娑婆世界的观察，对极乐世界的观察；娑婆世界是苦空无常，极乐世界是常乐我净，产生不断的对比，然后不断的说服你自己，改变你的观念，从佛法的闻思，去调整你过去贪恋娑婆的种子。

所以这〔净土法门〕你要怎麽样？你要跟自己沟通，用你现在的我跟你过去的我沟通，因为我们不能否定过去。什麽叫做现在？有过去才有现在。你说为什麽你有今天？因为有昨天嘛！昨天创造今天，今天创造明天，所以昨天的我创造今天的我，所以我们不能离开过去的我，那过去的我是什麽相貌呢？贪恋娑婆。这个心态你不能改变，你不能往生！很多人只是重视佛号的多寡，这个方向是错误的。你真正能够感应道交，真正能够往生净土，是你要决定的产生真正的信愿。

在这个地方，我们今天持咒能够灭除罪障，也在于一种决定的信心，跟决定的菩提愿望，你有成佛的愿望跟你诚实的相信，这个咒语有不可思议的加持力。

蕅益大师这一段，诸位可以看一看，他很强调所谓的「方面相对，形影重重相涉。」

他认为这是整个持咒灭罪成败的关键。

这是我们讲「感应道交」，当然感应道交主要是我们自己内心的准备，我们心态的准备是很重要。他说：你心态没有准备好，你前面的供养形同虚设。

至于如何做心态的准备，下堂课再做详细说明，这地方是把坛场佛菩萨的供养，先摆设出来。

净业学园 93讲次 讲义195面

子二、明修法

我们在修学《首楞严王三昧》的时候，主要有二个方法：一、理观，二、事修。

理观就是我们这一念心在修三昧的时候，跟外在的色声香味触法接触的时候，你内心要生起一种观照的智慧，所谓的「念念照常理，心心息幻尘；徧观诸法性，无假亦无真。」这句话就说明整个修学三昧的空假中三观。你跟外在的六尘接触的时候，最重要的就是第一句话：「念念照常理。」我们不能被外在的假相所迷惑而产生执着，你要观照那种不变的真理。这时候我们对真理慢慢的安住「心心息幻尘」，对这种尘相的执取，慢慢慢慢心中那种我相、人相的对立性慢慢的消灭掉，这时候内心当中「徧观诸法性，无假亦无真。」人生是一场如梦如幻的缘起而已。

我们在《楞严经》的调伏烦恼，它是一种从根本上的对治。你看我们过去用不净观来对治贪烦恼，那是枝末上的对治。真正的烦恼，从〔唯识学〕的角度来说就是遍计执，一种对立性，我们有我相、人相的对立就有烦恼。那为什麼会有对立呢？因为你对假相产生的执取。所以我们知道烦恼它的根来自于对假相的执取，执取产生对立。所以你在修《首楞严王三昧》的时候，你就是要慢慢慢慢脱离外在的尘相，安住在真实不变的真理当中。这是理观的部分。

事修有二个：一、严持净戒，二、结坛持咒。

持戒前面讲过了，在结坛当中前面讲了很多，要结一个「楞严坛」。结坛有二个目的：一、它主要就是恭敬三宝，从三宝的加持当中能够远离魔境。二、我们从坛场的施设当中，能够借事显理。这一点在蕅益大师的《楞严文句》很强调，你比方说你看到坛场的莲华，你知道我们要安住在不生灭心，你看到莲华外面的圆镜，就表示依不生灭心所生起空假中三观，乃至于整个香炉都是表法的。所以你在进入坛场以后，你看到坛场，你的心就能够慢慢慢慢从有相的分别，慢慢慢慢它会引导你趋向于空假中的真理当中，坛场有借事显理的效果。

前面坛场包括内外的庄严都安置好以后，我们正式来说明它修学的方法。

子二、明修法

说明修学《首楞严王三昧的方法》

（分三：丑一、正示行法。丑二、简其不成。丑三、明其获益）

丑一、正示行法

正式说明修学三昧的方法

（分二：寅一、三七行道。寅二、忏后正修）

三七行道主要是破障，破除我们烦恼跟罪业的障碍，在〔密宗〕叫道前基础。其实它真正的修学在第二段的忏后正修。

寅一、三七行道

三七行道它有三个重点：第一个七--修忏悔，第二个七--主要是发愿，第三个七才是持咒。忏悔的意思就是说，当然我们一般人没有修行，你就不感觉到你业障重，因为你每天跟业障在一起。但是修行者，你开始专心的心于佛号专一安住，心于佛号相续安住，你内心当中开始有一种清净的功德进入到你的内心当中。我们知道真妄是不二立的，所以你清净的功德会把你的罪障逼出来，逼出来会有二种相貌：第一个、修行人躁动不安，你看到这个人平常在家的时候放逸的时候很正常，一到道场就躁动不安，这个人他的过去生或者今生肯定有重大的杀盗婬妄的罪业没有忏乾净，他那个罪业本身就是躁动相，所以这时候要勤加忏悔。第二种情况、心思暗钝，他一坐下来内心就是一片黑暗，所缘境佛号、所缘境持咒、所缘境……全部提不起来，一下子就昏沉，这种也是罪业之相。你不忏悔的话，你根本没办法去修行，因为罪业产生遮障。

修行方法

礼 诵

于初七中，至诚顶礼十方如来、诸大菩萨、阿罗汉号，恒于六时诵咒围坛，至心行道，一时常行一百八徧。

你感觉到你在修学过程当中，包括你躁动不安，包括你心思暗钝，这个都应该勤加忏悔。怎麼办呢？

在第一个七天当中，你要很真诚，你要很专注、很虔诚的顶礼十方诸佛如来，乃至于诸大菩萨跟阿罗汉的圣号，这是第一个忏悔的方法。

第二个、恒于六时诵咒围坛，至心行道，一时常行一百八徧。

一方面在六时当中(一天当中有十二个时辰，一个时辰为二个小时)，你诵持神咒，一方面经行围绕着坛场，在每一个时辰当中，要持『楞严咒心』一百零八遍。

『愣严咒心』下面再说明。这地方的忏悔有二个，包括身业的礼拜、口业的持咒、内心至诚恳切，内心这种皈依的心，仰仗佛菩萨的加持，来灭除修行者的罪障。

发　愿　第二七中，一向专心发菩提愿，心无间断，我毗奈耶，先有愿教。

忏悔它主要是针对过去，发愿是针对未来。忏悔就是我们对于过去已经造作的罪业，一种内心的追悔，发愿是对未来生命的一种防护、事先的一种防护。

这时很专心的发愿、发菩萨愿，在二六时中心无间断，在大乘的戒律，先有愿教，所有的修学佛法都是以愿导行，有愿才有行。「愿教」指的是《梵网经》的十大愿王，或者是『普贤十大愿王』...等等，都是属于发愿的内涵。

发愿主要的就是菩提心，发愿在修学当中有二个主要的目的：第一、启发修学的动力，以愿导行。你看我们在打佛七的时候，佛七也是一种加行，有些人打佛七他无所谓，他就是没有愿望，有些人他是有备而来，他打佛七是为了要破除障碍，要成就往生的，所以他在念佛的时候，他那个心力特别强，所以愿望能够产生一种修学的动力。

第二、发愿能够扩大你的胸量。因为我们一般的所缘境只管到自己的身心世界，我们能够为利有情愿成佛，我今天打佛七，我为一切的有情而打佛七。这时候你念这句佛号的功德就不太一样。为什麽要刻意去发呢？因为我们没有发愿，我们很自然的就会注意自己的身心世界。说：你为什麽持咒呢？我只为自己忏悔业障。你这样持咒的功德就很小，因为你心量太小，你能够发起广大愿，众生无边誓愿度，为利有情愿成佛，就把这胸量先扩大。

诸位你去看忏悔法门，研究忏悔法门，其实忏悔跟发愿这二个是不可分割的，很多人只有忏悔没有发愿，这个你只是功课做一半。因为你忏悔是把过去的过失解决了，但是未来怎麽办呢？你没有任何的规划。所以在正式修学之前，忏悔接下来一定是发愿，这二个是不可分割的。

这地方我们可以再做简单的说明，它这个地方：「一向专心发菩萨愿」，实际的操作应该是有困难。我们从合理的判断，它这段经文应该是简略了，因为我们不可能七天当中都在发愿。因为从止观的角度来说，不能一路修观的，那心中会躁动不安，应该它这个地方也包括了持咒当助行。为什麽这样讲？我们前面很清楚，我们为什麽结坛，结坛的目的是为了要持咒。所以前面是一半的时间是礼拜、一半的时间是经行持咒，那第二七当中，应该也包括了发愿，也包括了持咒，这样才合理。咒语大概在整个三七当中都没有间断的。

持　咒　第三七中，于十二时，一向持佛般怛罗咒。

前面的二个七，第一个七它还加上礼忏，第二个七它加上发愿，到第三七的时候它忏悔发愿的法都圆满了，这时候你内心当中就是，全部都是专心的持「般怛罗咒」；般怛罗咒应该加上一个「摩诃」就比较圆满，「摩诃般怛罗咒」，大白伞盖咒，就是我们前面说的『愣严咒』。

我们从经文来看，其实它三七的主修，是诵持『愣严神咒』，但是它以忏悔跟发愿来带动咒的力量，让咒的力量表现更加的清净、更加圆满。

罪除之相　至第七日，十方如来一时出现，镜光交处，承佛摩顶。

这地方的“第七”应该指的是三七当中的最后一天，第三个七的第七日，第二十一天。这时十方诸佛就会同时现前。在什麽地方现前呢？在镜光交处。前面我们在安立坛场的时候，莲华外面那八面的圆镜，上下相交接的处所，那个地方佛菩萨现前。这时这修行人承蒙十方诸佛的摩顶加持等等。

这地方有二个重点值得我们注意：古德的注解当中，对三七日...几乎所有的古德都把这三七，包括蕅益大师也认为这三七的主修就是「皈敬三宝」。所以我们刚开始所有的事修，你在理观之前，虽然理观皈依的是我们讲「内在自性三宝」，但是刚开始一定是要假借外相的三宝，所以你一定要安置佛像，要有口业的称念，有意业的皈依。所以你看我们修学都是从外相三宝，然后再入自性三宝，它这地方主要所修的是外相三宝。这是第一点，它主要的是包括身业的礼拜、口业的称念、包括意业的皈依，三业皈依，求佛菩萨加被。

第二点值得我们注意的是，在它三七二十一天，它所谓的诸佛现前。

蕅益大师说：诸佛现前的关键点在「镜光交处」这四个字。也就是有些人在修学当中，他很容易跟佛菩萨感应道交，有些人有困难。当然关键点不在佛菩萨，佛菩萨的心是平等大悲，也就是说这个修行人，你必须真实的去观察心佛众生三无差别，你内心中有这样的信心：「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别。」我们的心跟佛的心是能念所念性空寂的，你要把你心中的自我意识慢慢的放下，然后佛菩萨的光明才能够照进来。如果你一天到晚把自己的自我意识坚固执着，就像一个房子，你把门关起来，窗户也关起来，就算外面有太阳也照不进来。

所以蕅益大师一再强调，这个地方一定要生起理观，才可能真正蒙诸佛的所谓「镜光交处」，所谓的「感应道交」。

这地方表面上身业的礼拜、口业的称念、意业的皈依，这都是修学外相三宝，都是属于事修，但是其实都有理观的成份在里面，才能够到最后三七的时候十方诸佛现前。这地方值得注意，

这是一个成败关键。
寅二、忏后正修
即于道场修三摩地，能令如是末世修学，身心明净，犹如琉璃。
正式说明罪灭之相：
这位修行者他经过前面三七，包括忏悔、发愿、持咒，他即于此道场修三摩地。
蔼益大师的注解当中说：三七日修学完毕以后，「坛仪应辍，场地乃存。」

你那时候坛场的仪式要停止了。什麽叫坛场的仪式要停止？你不能再礼拜了，你不能再发愿了，也不能在那个地方经行走来走去，但是你坛场的场地还在，你还是坐在坛场的前面，它能够帮助你借事显理，所你还坐这个地方，所以叫做「即于道场」；道场没有变，但是修学的方法不同了(后面会讲到)，从一个动态的礼拜、经行，要改成坐姿，坐下来，你要赶快寂静下来修三摩地，开始回光返照，正念真如。因为你前面整个三七的所缘境是外相的三宝，你缘的是墙壁上的佛像，你听到的是你所创造出来咒语的声音，你表现一种皈依的心，这时候你心是向外的，向外去缘三宝的境；但是一旦修三摩地的时候，你的心开始收摄回来，我们讲「念念照常理」，开始安住在这一念不生不灭的我空、法空的真如理，开始要把心收回来，因为这个时候是正修了。
在正修的时候因为透过前面的忏悔，能使令末法的罪障众生，身心明净，犹如琉璃。

「明」指的是能观的智慧；「净」指的是所观之境。也就是说，忏悔以后你内心当中，你的整个身心的烦恼障罪障被消灭了，所以你内心非常的安定，可以说是明了而寂静，寂静而明了。这时候讲出一个譬喻，像琉璃一样，内外明彻，光明通达，透过忏悔以后，把前面那种躁动不安的相状，昏昧暗钝的相状就完全消灭掉了，变成一种身心明净，犹如琉璃，这是一个很好的修行状态。

诸位不晓得有没有看到，它前面讲到整个修学当中，都是要至诚恳切，一向专心，它很强调心地法门，你在修学当中那种心念的专一。其实拜忏，你内心当中的专一是很重要，我们讲「制心一处，无事不办」。
讲一个山羊的故事大家体会一下

有一只山羊牠早上起来的时候，牠想要到田里面去吃小白菜，跑着跑着，跑到田里的时候，要吃之前，欸！早上的太阳斜照牠的身体，哇！牠的身影特别的高大
…说：原来我身体这麽高大，我不应该吃小白菜，我应该吃树上的水果才对
…又往森林跑过去，跑着跑着，跑到森林要吃水果之前，欸！太阳已经日正当中了，所以牠照下去的身影特别的淼小
…说：原来我这麽淼小啊！我哪有资格吃树上的水果呢？我还是吃我的小白菜好了
…又往田里面跑，跑到田里的时候黃昏了，黃昏的时候夕阳又斜照身影又特别大，牠想我还是去吃森林的水果。结果牠今天当中跑来跑去，什麽都没有吃到。

意思就是说：你在修忏也好，当你设定一个所缘境的时候，你持『愣严咒』，你就专心的持『愣严咒』，你要是修《念佛三昧》，你就专心念『阿弥陀佛』。修行的大忌就是你更换所缘境，换来换去，今天念阿弥陀佛，明天持观世音菩萨，后天持地藏王菩萨，那就完了！因为你这样子三昧难成，你没办法把这个法的功德真实的深入。我们有志于修忏的，一定是要很专心的深入一个法门。
丑二、简其不成。

前面讲到如法修学的成功之相，所谓的「身心明净，犹如琉璃」。第二段是说明，有些人忏悔以后，还忏悔没有成功。为什麽呢？举出二个原因：

阿难！若此比丘本受戒师，及同会中十比丘等，其中有一不清净者，如是道场，多不成就。

「若此比丘」这个“此比丘”指的是…因为这个坛场一决定以后，它是有很多比丘包括居士在共修的。但是领众的法师，他的本受戒师是不清净，也就是说他受戒不如法，这也会影响到整个修忏的功德，这是第一个、他的本受戒师是不清净。第二、在整个坛场当中的同参道友，十比丘等…
蔼益大师说：所有的修忏的仪轨不能超过十个人，以十个为原则。

所以这「等」就是说，也可能是八个，也可能是六个等等。这个地方，整个修学的同参道友，其中有一个有重大过失的，也就是说他四根本戒不清净，这样子整个坛场修学的功德完全受到影响。

这一点，蔼益大师他有比较多的论述，他说：你在共修当中，你如果找不到如法的同参道友，你宁可少，不可吵。

我过去曾经听到莲因寺的一位住众跟我讲说：以前忏公师父盖莲因寺的时候，他请建筑师来规划，一开始建筑师规划的道场非常大。忏公师父看了以后非常生气，他说：这个道场这麽大，没办法修行。

我当初也不懂，为什麽道场大没办法修行。后来忏公师父又加了一句话，他说：莲池大师祖师的修行功力尚且只留四十八单，只留四十八个人，末法时代不应该盖这麽大。

这其实跟这一段的经文道理相通，修行的道场只要有一个人烦恼特别粗重，他的磁场特别的污浊，整个修行的功力都会被他拖下去。所以蔼益大师说：你找不到同参道友，你宁可一个人独修，一个人独住。

这个地方他就正式的提出警告，你的共修当中的同参道友是要拣别，因为他有一个不清净，你这个修道的道场都不成就。我们在共修的时候，这都是要注意的，除了戒行的清净，同参道友的选择是很重要的。

丑三、明其获益

我们如果如法的修学，会有什麽样的功德利益？

从三七后，端坐安居经一百日，有利根者，不起于座，得须陀洹。

纵其身心圣果未成，决定自知成佛不谬。

我们如法的拜忏、发愿、持咒之后，把粗重的烦恼罪业破坏了，这时候开始正修。

端坐安居，这时候你不能在那个地方走来走去了，也不能礼拜了，静坐下来，而且是要闲居静处，要找一个不受干扰的环境，修行一百天的时间。念念之间，能够观察身心世界，你经常观察我们的身心世界你从什麽地方来，观察我们的身心世界从什麽地方来？这是地方是很重要的一个参。你说我从前生来，不对！因为我们前生不是长这个样子，我们前生的心态跟今生的心态也不一样，所以你不能说从前生而来。那麽你将往哪里而去？你也不是到来生，因为来生跟今生也不一样。所以我们回光返照以后，观察我们现前的身心世界，它只是一个「当处出生，随处灭尽」的一种因缘的假相，这时候慢慢慢慢对假相的执取慢慢的松脱、慢慢的松脱。

十二因缘里面第一个、无明缘行、行缘识，识缘名色；第一个无明就是对假相的执取，慢慢的破坏以后，它整个十二因缘生老病死的力量也就慢慢慢慢的消灭。这个就是说，在整个一百天当中，你不断的观察你现前的身心世界是「相妄性真」，这时候不起于座，得须陀洹，就在一百天的静坐当中成就圣道。

蔼益大师解释这个「须陀洹」说：其实这个不是小乘果位，发菩提心又观想大乘的真理，怎麽证小乘的果位呢？

他说这地方实者是二种意思：一、他指的是圆教的初信，举他的一种断德的相应，是圆教初信位。二、从义判来说，是属于大乘的见道位，也就是圆教的初住，别教初地的所谓的法身菩萨，这样才合理。这地方指的是利根的。

什麽叫利根呢？

就是你这人烦恼很澹薄，有些人他天生没什麽烦恼，贪烦恼也很澹薄，他也没什麽脾气，瞋心也很澹薄，根性也不愚痴暗钝，烦恼澹薄，善根深厚，这二个缺一不可。

纵其身心圣果未成，决定自知成佛不谬

钝根，有些人烦恼粗重，善根也不足，他的身心在现世当中不能成就圣道，但是他经过前面三七的修忏，乃至于一百天的静坐修止观，他能够到达「决定自知成佛不谬」。

这在〔唯识学〕的判教，胜解行地；要以〔天台〕的判教，是圆教五品观行位，第一个随喜品，决定自知成佛不谬。对这种真如理性产生坚定不移的理解。

这是在一百天当中的修学，它是透过先礼拜、经行然后静坐，这个次第是很重要。你看有些人他事情很忙，忙完以后，一到佛堂他就坐下来，这个都是错误的。你到了佛堂第一件事情先拜佛，不是先坐下，拜完佛以后然后经行，经行以后再坐下。在『小止观』说：你在整个进入到止观之前，一定要有一个道前基础，要有一个破障的基础。你看它这个地方的次第都讲得很清楚。

癸二、总结

汝问道场，建立如是。」

这一段到底是在回答什麽问题？我们回顾一下，看讲义184面，脉络第三段「正请道场」

阿难尊者说：世尊！此诸众生去佛渐远，邪师说法，如恒河沙，欲摄其心入三摩地，云何令其安立道场，远诸魔事，于菩提心，得无退屈？

这个地方阿难尊者针对末法众生去佛久远，各式各样的邪知邪见，应该怎麽去远离魔境，成就不退转的功德？

佛陀讲出二个重点：一、四种根本净戒，二、安立道场，诵持神咒。

这个就是我们说的安立道场。

古德把道场分成内道场跟外道场：一、内道场是包括持戒清净跟诵持神咒，内心要修正念真如之前，先把道场现出来，持戒清净，诵持神咒；二、外道场，安立种种坛场的庄严。

古德注解的意思，一般来说都偏重在内道场。末法时代你真的没办法找到这麽多的香料来制作坛场，其实你还是以持戒清净，很虔诚的持咒是比较重要。

你看，虚云老和尚他在山中，有一天他中午的时候煮芋头，煮熟以后因为芋头还很热，他想这

麽热也不急着吃，先坐一下。结果一坐，坐了半个月，半个月以后他的同参道友来找他的时候，用引磬把他敲醒。他说：你们来的正好，我正好要吃饭，结果锅盖打开的时候，那发霉的霉都长得很高了。

你看虚云老和尚在山中，他也没安立什麽道场，他照样能够进入大乘的三昧。

所以这个地方，汝问道场，建立如是。有内外二种道场都要建立，当然这个地方还是以内在的道场做根本。

断德,一面断除烦恼、所知二障,和分段、变易二死,另一面即由断而显即二空所显真如法性非安立谛的清净法界。圆教的初住位,不但证悟了自己的灵性,而且得到无生法忍,此时的心便安住在这种真实智慧的念头上,永远不会再退失。五品弟子位(随喜品、读诵品、说法品、兼行六度、正行六度。)

辛二、重宣佛顶神咒

这地方又是另外一个主题，前面的建立内外道场，主要的目地是远离魔境，跟成就不退转的菩提心。这地方是如来重新的宣说『佛顶神咒』

（分三：壬一、阿难述请。壬二、如来正说。壬三、护法述愿）

壬一、阿难述请

阿难尊者这一段，他一方面叙述他自己被神咒所加被的过程，另一方面他正式的祈请如来，能够再一次的宣说神咒，包括述跟请二个内涵

述遭邪禁

阿难顶礼佛足，而白佛言：「自我出家，恃佛憍爱，求多闻故，未证无为。遭彼梵天邪术所禁，心虽明了，力不自由。

阿难尊者自己讲到自己遇到摩登伽女灾难的过程，说：

「我出家以来，仗势佛陀的憍爱跟宠信；「恃佛憍爱」有二个重点：一、因为阿难尊者他是贵族出家，所以他有贵族的习气，他本身有憍慢的习气。第二点、因为阿难尊者是佛陀的最小堂弟，所以得到佛陀特别的宠爱，所以他就产生错觉，他认为「如来将惠我三昧，不劳我修」。所以他也产生这样一种依靠的心态，因为这样子的憍慢跟依靠，他一向以来，虽然做佛陀的侍者，他只是追求多闻。阿难尊者他的特点就是他有多闻、强记的功力，我们说是「佛法如大海，流入阿难心」。但是他只有多闻的智慧，没有思慧跟修慧，所以未能证得无为的真理。所以他在托钵的过程中，遭遇到大梵天的邪术所控制，他当时的情况是，心虽明了，力不自由；他内心当中很清楚的知道，他自己是一个出家的比丘僧，但是他没有止观的力量来抗拒调伏大梵天的邪咒。

我们今天在研究阿难尊者，当时摩登伽女之难要很清楚，阿难尊者虽然没办法克制咒语的力量，但是他心中是很明了的。所以很多古德就说：阿难尊者戒体没有失掉，他内心很清楚的知道他是出家的比丘僧。他戒体未失，他是止观力量薄弱，戒体没有失掉。

菩萨戒也是这个意思，菩萨戒它可以允许你起烦恼，它不允许你起颠倒。因为一个人起颠倒，你菩萨戒体就没有了，那个观照力都没有了。

这个地方我们可以看得出来，阿难尊者他声闻的戒体还在，他只是止观力薄弱。

蒙救未闻　赖遇文殊，令我解脱，虽蒙如来佛顶神咒，冥获其力，尚未亲闻。

正在危险的过程当中，仰赖文殊菩萨的救拔，才使令我解脱梵行之难，这当中虽蒙如来佛顶神咒，但是整个过程是冥获其力，是冥冥当中获得神咒的加持。换句话说，文殊菩萨到了现场的时候，他是默诵神咒，他没有出声，所以阿难尊者当时并没有亲自听闻。

这一点也就是带动阿难尊者，再一次祈请的重要理由。

重宣广利

惟愿大慈，重为宣说，悲救此会诸修行辈，末及当来在轮回者，承佛密音，身意解脱。」

惟愿如来依止大慈之心，重新为我等重新宣说，并且依止大悲心来救拔，此中法会的修行之辈，以及末法中在三界轮回者，能够仰仗密音(咒语，咒语是诸佛的秘密语言)，身心能够得到解脱。

大众普请　于时会中一切大众，普皆作礼，伫闻如来秘密章句。

阿难尊者祈请以后，法会大众心中充满期待，跟阿难尊者的心情一样，都想要再听闻一次如来的秘密章句。

这地方阿难尊者的祈请，看这经文可以得到二个结论：一、他希望能够仰仗咒语的功德，使令自己跟法会的大众，能够得到身心的解脱，加被法会大众。二、阿难尊者毕竟是大乘的持法之人，他是整个大乘经典结集之主，假设他没有亲自听闻，他怎麽能够结集呢?

所以他必须的重新再听闻一次，才能将此咒语流通后世，有这二层意思。

壬二、如来正说

前面是阿难尊者祈请，这地方如来正式宣说

（分二：癸一、现化佛说咒。癸二、述功德劝持）

第一段是在说咒之前，第二段是说咒之后。

癸一、现化佛说咒

佛陀在说咒之前是有很多、很多的瑞相，如来在佛顶当中现出无为的化佛来宣说神咒。
（分二：子一、现化表法。子二、正说神咒）
佛陀在佛顶现出化佛来表显『愣严咒』的功德。
净业学园 94讲次 讲义197面
子一、现化表法

诵持『愣严神咒』在整个修学《首愣严王三昧》的过程，它所扮演的角色有二个：一、它可以使令我们修行者「离诸魔事」。在末法时代妖魔鬼怪特别的多，魔强法弱，圣人已经慢慢减少了，所以魔强法弱。所以我们一个修行者很容易受到魔境的干扰，所以你要经常持咒，来保护你自己不受鬼神的障碍。二、它能够对治习气，前面讲的魔境是外魔，这地方是内魔。我们内心当中有杀盗婬妄粗重烦恼的种子，因为现行这一部分持戒可以对治，但是种子这一部份持戒就没办法对治了。所以你从持咒当中，慢慢慢慢的，你会觉得：欸！我持『愣严咒』以后，好像烦恼澹薄很多。是的，它本身就有这种效果，它会破坏你在阿赖耶识当中，那种深层的烦恼种子。它有二种效果，破除内外的魔境。

但是『愣严神咒』在宣说的过程当中有很多、很多特别的地方，这倒是值得我们注意，而每一个地方都是表法的。你必须从它生起的过程，你才可以知道这『愣严神咒』它的效果为什麽会这麽大，其实它的过程是很重要。
我们看佛陀在讲『愣严神咒』的时候，是有五个过程值得我们注意的：
佛顶放光　尔时世尊，从肉髻中涌百宝光。
第一个过程：

「尔时」，就是阿难尊者正式祈请以后，佛陀是从什麽地方放光？从肉髻中。「肉髻」是佛三十二相的第一个相，叫「无见顶相」。基本上佛陀的头发是黑色的，但是在头发中间有一个红色突出的地方，那个叫「肉髻」，又叫「无见顶相」。
佛陀就从那个地方放出百宝所成的光明。

有二个地方值得注意：一、他是从什麽地方放光？从肉髻。我们可以知道，佛陀经常在演说殊胜法门的时候都会先放光，但大部分都是从胸前的卍字，或者从手掌放光，顶多顶多从白毫放光，从无见顶相放光的就很少、很少。因为这是佛陀整个色身最为尊贵无上的地方，所以表示这咒语是特别无上尊贵，我们讲『大佛顶』，从佛陀的大佛顶放光的。
二、它放出什麽光呢？他放出百宝的光明。

「百宝的光明」蕅益大师解释说：这是表示我们这一念心「理具事造」二重的法界。我们内心当中，你要不动念头的时候是一念无生的，但是无生的清净心中，本来俱足十方法界的功能，这叫理具十方界。但你一动念头以后，就落入事造法界。比方说，你起了一个菩提心的念头，就落入菩萨法界，你起了一个贪瞋痴，就落入三恶道法界……等等。

在理具当中，每一个理具又俱足事造的十法界，所以十乘十就变成一百个法界，而这一百个法界，因为我们在前面的修学当中，念念的回光返照、正念真如，而放出了一种智慧的光明；「光明」指的一种智慧的光明，空假中智慧的光明。
所以这个地方，蕅益大师把它判作是属于「称性起修」，依止一念心性，所生起的修德。

这是第一个光明，这地方光明有二个光明：第一个是释迦牟尼佛，应化身佛所放的光明；第二个是无为心佛所放的光明。有二种光明的，这二个光明最后是互含互摄。
这是第一种光明，是属于智慧的修德。
光中现佛　光中涌出千叶宝莲，有化如来坐宝华中。
第二种瑞相
这光明指的是什麽呢？指的是前面释迦牟尼佛的光明。

在这百宝的光明当中，现出千叶的大宝莲华。在释迦牟尼佛的百宝光明当中，现出千叶宝莲，而这莲华中有一尊化佛。这化佛古德解释就是我们说的『无为心佛』，端坐在千叶宝莲当中。

「千叶宝莲」表示什麽呢？「千叶宝莲」是说前面的理具事造二重的法界，而每一个法界当中都俱足了「十如是」，都有它各自的染净的因果，相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟，所以十乘以十，一百，一百当中又乘以十如是，就变成了千叶宝莲。整个千叶宝莲当中又坐一尊化佛，佛者觉也。就表示在十法界因果当中，我们众生本来俱足诸佛的功能德用，所谓的「三德密藏」。

我们讲「一念三千」，理具事造二重三千，二重三千当中创造了百宝光明，百宝光明每一个光明又俱足了十法界的因果、十如是，千叶宝莲。千叶宝莲当中，每一个法界的因果，每一个众生都有成佛的可能性，都有佛性的功德，如来就坐在千叶宝莲当中。你看地狱，它现出一个地狱的因果，现出一个蚂蚁的因果，但是你不能忽略这一只蚂蚁总有一天可以成佛…在牠蚂蚁的五蕴身心当中，有一种成佛的觉性在，如来就坐在那千叶宝莲当中。

这地方又说明了，除了释迦如来的应身佛以外，又出现了另外一尊佛，这叫『化佛』，或者古人说『无为心佛』。

在佛教中一念三千指日常生活中在一念之间，三千诸法，同时具足，此为天台宗的观心法门。

一念者，一心也，即谓起心动念之间。三千者，即是地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨及佛为十法界，此十法界中的每一法界又摄具其他法界，故成为百法界。又天台宗认为一切法，皆有真如实相，有所谓之「十如是」，故百法界中每一界各具十如，而成千如法界。千如法界之中又每一如法界含摄有「三世间（有情世间、器世间与智正觉世间）」，因此成为三千世间，或名三千诸法，是一切法的总称

化佛放光　顶放十道百宝光明。

这光明是谁放的呢？佛陀所放出光明的千叶宝莲中，中间的无为心佛所放的、化佛所放。

化佛本身又放出十道的光明，百宝所成的光明。

前面的「光中现佛」，蕅益大师把它判作是「因赅果海」，在众生一念的因地的一念清净心当中，俱足如来的果德。这一段蕅祖把它判作是「果彻因源」。在众生的一念清净觉性当中，又俱足十法界的染净因果，所以我们的佛性跟我们的众生性是互含互摄的。我们众生有烦恼，那当然叫人性，但烦恼中有菩提，人性中有佛性，佛性中又有人性。这个地方就说明了「因赅果海，果彻因源」。

光中现佛跟化佛放光，这二个都是在诠显我们众生本俱的性德。前面的释迦放光，释迦牟尼佛的光明是修德，释迦牟尼佛是修来的，你没有修怎麽会有释迦牟尼佛？但是我们本俱的佛性，这你不用修，这本来就俱足的，这叫性德。所以我们可以看得出来，佛陀在讲咒之前是放出二种光明，一种是释迦牟尼佛的光明，修德的光明；一个是化佛的光明，性德的光明。

这二种光明会产生作用：

光现金刚　一一光明，皆徧示现十恒河沙金刚密迹，擎山持杵，徧虚空界。

「一一光明」第一个“一”指的是释迦牟尼佛所放出的光明，也就是我们依教起观产生的空假中的智慧。第二个“一”指的是无为心佛的光明，就是我们众生本俱的佛性。

我们生起观照的智慧，念念照常理，心心息幻尘，我们在观察我们的身心世界，我们经常问自己「你从什麽地方来？」我们的心本来是向外攀缘五蕴的假相，这时候慢慢慢慢回光返照，安住在不生不灭的理性。你一回光返照的时候，你会跟你内在的佛性接触；就是你智慧光明跟你内在本俱的佛性的光明，二个会产生接触，我们讲「称性起修」，但是又「全修在性」，修德又会去带动我们的性德。性修二德二种的光明，二个互含互摄，就创造十恒河沙金刚密迹；「金刚」就是特别的坚固，它能够破坏一切生灭的邪恶之法。

其实这个地方，「金刚密迹」它本来的含意是指金刚藏菩萨，金刚藏菩萨为什麽叫密迹呢？因为他外现护法身，内密菩萨行，他把他菩萨的功德隐藏起来，现出怒目金刚的护法之相，叫金刚密迹。它的表法是说：它会生一种破除邪恶、破除生灭的力量。这当然是从前面的性修二种光明的交互作用而产生。

这金刚密迹到底是破坏它什麽呢？擎山持杵。

金刚藏菩萨左手举着高山，右手持着宝杵；“擎山”是表示对治外在的魔境，也就是对治鬼神障；“持杵”是消灭内心的烦恼障；外面是对治鬼神障，里面是调伏我们烦恼的种子。所以「擎山持杵」正是说明持咒的功德，破除内外的魔障，而且这个力量是徧虚空界。不管那一个法界的众生去持，都能达到这样的效果。所以这「十恒河沙，徧虚空界」是说明他这种功德是徧十法界的。

这地方就说明它整个持咒的效果。

大众钦仰　大众仰观，畏爱兼抱，求佛哀佑，一心听佛无见顶相，放光如来宣说神咒

与会大众看到这种情况的心情，是既畏又爱。

为什麽会产生畏惧呢？

因为『愣严咒』它是破障法门，所以『愣严咒』你持起来是阳刚之气很重，金刚密迹。所以与会大众看到金刚藏菩萨，左手擎山，右手持杵，他被他的威德所震撼，所以有畏惧之心。一方面看到佛陀的放光，释迦牟尼佛放光创造了化佛，化佛的光明又进入释迦牟尼佛的光明，这二种柔和的光明产生一种敬爱之心，所以他的心情是畏爱兼抱的。在这二种心情的交接之下，心中祈求佛陀哀愍庇佑，一心一意的听佛陀在无见顶相的化佛当中来宣说神咒。

在整个表法当中，最值得我们注意的，蕅益大师也一再强调就是说，为什麽释迦牟尼佛不亲自宣说咒语呢？他一定要在头顶当中放出光明，光明中再现出千叶宝莲，宝莲当中再另外创造出一尊化佛，而由化佛来宣说，佛陀为什麽不亲自宣说呢？

因为这咒语是一种称性而起的咒语，因为无为心佛是指的众生本俱不假修德。

我们知道『愣严咒』被封为咒中之王。为什麽？因为其它的咒语都是佛菩萨的本愿力创造出来的。既然是菩萨的愿力，那是有所造作的，佛菩萨一定要动念头，要动念头才能够发愿，才能把这咒创造来，所以这个是有为法、有为诸法。但是『愣严咒』不是释迦牟尼佛动念头，是释迦牟尼佛头顶放光以后创造一个无为心佛，是无为心佛宣说的。所以这『愣严咒』是密诠众生心性的道理。

所以这个地方正是说明『愣严咒』的殊胜，因为它是无为心佛宣说的，是众生本俱，诸佛所证的一念心性的自性功德，自然流露出来的。所以你看到后面的功德是如此的广大，因为它是自性的流露。

我们从表法中，可以得到这样的启示。

子二、正说神咒

咒语在整个经文中是五种不翻，秘密不翻，它是不能翻译的。不能翻译我们也可以解释一下它的道理。

在〔天台〕智者大师的论述当中，他说：「咒」有四种的含意，虽然秘密不翻，但是它含有四种意思：

第一、咒语是佛菩萨跟鬼王的圣号，所以你的心跟咒语接触的时候，会产生一种降伏鬼神的一种力量。因为你仰仗佛菩萨的威德，仰仗鬼王的威德，其他的鬼神不敢干扰你。这样的解释属于欢喜益。

第二、咒语是军中的密令。你看我们在军中，你要去一个军队里面，旁边的卫兵会告诉你口号，你要念错了就不能进去，你的口令要是正确了，你才能够进去军营中，去受用军营里面种种的保护。也就是说，咒语是相应于佛菩萨的功德，我们很难进入到佛菩萨的功德，你中间必须要有一个口令，才能够引导我们的心，讲「即众生心，投大觉海」，所以咒语是佛菩萨一种秘密的密令。这样子的解释是生善益，它有生善的效果，你能够进入到佛菩萨的功德，当然我们的菩提心、智慧的善根都能够增长。

第三、咒语它能够秘密遮止恶法的生起。我们前面说过，持咒的人持久了烦恼会澹薄，因为咒语它会深入到你的心中，它放出光明，把我们烦恼的种子慢慢慢慢的破坏掉，而且它破坏是秘密的，你感觉不出来，潜移默化的，这样讲是从破恶，欢喜、生善、破恶，从破恶的效果来说。

第四、咒语是诸佛秘密的语言，它冥冥当中会开显我们心性的妙理。

蔼益大师说：持『愣严咒』叫做「不思议的薰习」，这一句话讲得好。你看我们在修止观，当然要心思口议，你要思惟我们的身心世界是大海当中碰到一个石头，创造一个水泡，这是一个假相，水泡没有了，又创造一个假相，那当然是思议境。我们修止观是要思议，要心思口议。但是你持咒，你只是专心听咒语的声音，欸！你也可以开显你智慧的善根，这叫做「不思议薰习」。

你没有在心思口议，但是也冥冥当中引你趋向于无为不生灭的真理。

智者大师说：咒有欢喜、生善、破恶、入理，四种的道理。

『愣严咒』总共有四百二十七句。在北宋有一个〔华严宗〕的大德叫长水大师，这位大师他一生当中是专门研究华严经跟愣严经。他被当时的皇帝封为「愣严大师」，他可以说是对《愣严经》有很深的研究，他做一个「长水疏」，在长水疏他解释，说这个『愣严咒』在「跻侄他」…

讲义204页最后一行，最上面的一个句子叫「跻侄他」，在「跻侄他」之前……长水大师解释，它只是一种对三宝皈敬的意思，也就是说，前面只是一个前方便。他认为真正咒语的内涵，是从「唵」开始以下的八句到「娑婆诃」总共是八句。所以他把这个地方判作「愣严咒的咒心」。

我们过去在佛学院，我们的教务主任慧公长老，他的说法跟长水大师是一样，他也认为说是从「唵」开始到「娑婆诃」是『愣严咒心』。也就是整个『愣严咒』灭恶、生善、破恶、入理的效果是从这个地方启动，他老人家的看法跟长水大师的看法是一致的。

我们把咒语念三遍，我的念法是跟慧老师学的，他是跟密宗的上师学的，因为密宗的『愣严咒』叫大白伞盖，密诠实相。我们整个咒没时间念，把『咒心』念三遍：合掌!

『唵。阿那隶。毗舍提。鞞罗跋闍罗陀咧。盘陀盘陀你。跋闍罗谤尼泮。虎合牛都嚧瓮泮。莎婆诃。』

我们在念念当中，每一个咒语都能产生欢喜、生善、破恶、入理，产生一种不思议的薰习，虽然我们没有修止观，但等同修止观的效果是一样的。

癸二、述功德劝特

如来宣说神咒以后，他自己就叙述《愣严咒》的功德，而且普劝法会大众以及末法众生，应当要如法的来修持。

（分二：子一、显果上自行化他功德。子二、明因人灭恶生善功德）

先讲佛陀持咒以后，有什麽样自行化他的功德，再看因地的菩萨有什麽灭恶增善的效果。

子一、显果上自行化他功德

十方如来依止神咒产生自行化他的功德

（分三：丑一、总明。丑二、别显。丑三、总结）

丑一、总明

阿难！是佛顶光聚，悉怛多般怛罗秘密伽陀微妙章句，出生十方一切诸佛。

佛陀称呼阿难说：

『愣严咒』是从什麽地方来呢？是佛顶光聚。佛顶光聚是佛的头顶放出百宝光明，由百宝光明中现出千叶宝莲，再由千叶宝莲当中产生化佛宣说的。此咒的名称为「摩诃悉怛多般怛罗」大

白伞盖；“大”表示离诸对待，是我们心性的体大；“白”绝诸尘染，是相大；“伞盖”表示覆盖众生，它能够保护修行者，用大。“秘密”是说它能够密诠我们的如来藏性；“伽陀”偈诵的意思。微妙章句，它每一个句子，每一个音声，都俱足不可思议的功德。而每一个句子当中，什麽叫不思议的功德呢？它能够出现十方一切诸佛如来。

这个地方出现十方诸佛如来，我们可以从二方面解释，从下面的文可以看得出来：

一、从理观上来说，十方诸佛他依止的心性是一致的，因为他每一个咒语都能够秘密的开显我们心性的道理，帮助我们的理观。

二、从事修上来说，它有破除障碍的效果，十方诸佛都仰仗持咒而产生破恶生善。

所以它是有理有事，叫做「出生十方一切诸佛的功德」。

这是蕅益大师说的，这一句话的意思就是我们前面理观说的，整个《首愣严三昧》是「十方婆伽梵，一路涅盘门」。前面只是从偏着显教的角度来说，依止文字来闻思修的显教，而这个地方是从密教，从不可思议的薰习来说，它能够出生十方一切诸佛。

丑二、别显。

总标因果　十方如来因此咒心，得成无上正徧知觉。

十方三世一切如来，在因地的时候都因为诵持『愣严神咒』。因为『愣严神咒』它能够秘密的开显我们的心性，而且它能够破除一切内外的魔障，所以十方如来才能够很顺利的成就无上的正徧知觉。“正”，实智，观察诸法的总相，我空法空的智慧；“徧”，权智，观察缘起的差别相。也就是说，十方诸佛为什麽能够成佛呢？他们持『愣严神咒』，一方面开显他们内心的真理，一方面破除内外的障碍，所以他能够成佛。

别明妙用　别明中有七段的妙用

降　魔　十方如来执此咒心，降伏诸魔，制诸外道。

成佛的过程当中，肯定要降魔，十方如来是执持咒心降伏四种魔境，烦恼魔、五蕴魔、天魔、死魔，而且能够调伏种种邪见的外道(主要是断常二见)，断除断常二见的干扰，他能够降伏魔道。

诸佛凭什麽降魔呢？仰仗咒的力量。

说　法

十方如来乘此咒心，坐宝莲华，应微尘国；十方如来含此咒心，于微尘国转大法轮。

成佛以后主要的目的是演说妙法。这地方有二段，说法当然是要现身，你不能用法身来说法，法身无形相它不能说法。

十方如来是依止咒心，才能够坐着七宝莲华，相应于十方的微尘国土，做种种的现身。有时现出丈六比丘相，有时候现出居士相……各式各样的相状现身。二、说法（现身目的就是要说法），十方如来含摄这咒心，「含此咒心」，我们一般说对外宣说叫吐，吐出来，而他是把这咒语放在心中，秘密而不宣说叫做「含」。含此咒心在微尘国土当中，大转四谛法轮，开显世间的因果跟出世间的因果，引导众生能够返妄归真。这都是仰仗咒的力量，包括现身跟说法。

授　记　十方如来持此咒心，能于十方摩顶授记；自果未成，亦于十方蒙佛授记。

十方如来也是因为执持此咒心的关系，能够为诸菩萨来摩顶授记。假设自己还是在因位的菩萨，他诵持神咒，能够蒙十方世界的诸佛菩萨来授记。

「授记」指的是成佛之记。我们一个人到了正定聚，法身以上佛陀才会授记。比方说，你现在遇到释迦牟尼佛，你问释迦牟尼佛说你会不会往生？释迦牟尼佛答桉只有一个：保持默然！因为他怎麽知道呢？你现在是一个不定聚的众生，譬如空中的羽毛，你打完佛七的时候正念很强，但是你明天随时会造恶业，所以佛陀不为凡夫讲任何话的，不敢为凡夫做任何的预言，因为你的变数太大，就算你明天往生的话都说不准。

所以佛法缘起论，佛陀能为你过去授记，你过去是怎麽回事，这盖棺论定，但是未来充满了变数，只在你一念之间而已。第六意识「动身发语独为最，引满能招业力牵」，佛法不讲宿命，虽然你前生有业力，但这只占百分之五十，你的第六意识，你的思想占百分之五十，所以佛陀只为入法身的人授记，因为这个人他的生命决定了。

救　苦

十方如来依此咒心，能于十方拔济群苦，所谓地狱、饿鬼、畜生、盲聋瘖瘂、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五阴炽盛、大小诸横同时解脱，贼难、兵难、王难、狱难、风火水难、饥渴贫穷，应念消散。

十方诸佛在为众生说法之前，众生有很多痛苦你要帮他解决，那怎麽解决呢？依此咒心。

十方如来要为众生拔除痛苦之前，他是仰仗此咒心，他能够到十方世界来拔济众生种种的痛苦。

「拔济群苦」有二层意思：一、众生自己没办法持咒，佛陀就持咒为他加持；二、这个众生善根成熟了，自己可以受持，佛陀就把这咒语传授给他，让他自己持咒，自己拔济自己的群苦，有这二层意思。

拔济什麽痛苦？

地狱、饿鬼、畜生三涂之苦；盲聋瘖瘂，盲是瞎子，聋子还有哑巴，这是八难之一，因为盲聋瘖瘂六根不俱足，对修学佛法产生障碍。所以我们持『愣严咒』，你能够快速的远离这种不好的果报，障道的果报。怨憎会苦，冤家相聚这是很痛苦的，彼此都是不欢喜的人在一起是很痛苦的；爱别离苦，夫妻、母子的恩爱，要别离时候的痛苦，你内心的苦恼特别厉害的时候，你真的放不下的时候，持『愣严咒』，欸！那种痛苦就慢慢消灭掉。求不得苦，我们心中对什麽东西很希望得到，结果却没有得到，那种痛苦你持『愣严咒』，也可以把那个痛苦消灭掉。五蕴炽盛苦，五蕴炽盛包括色身的老病死，也包括内心的生住异灭，身心世界那种刹那刹那的变化，刹那刹那的躁动不安，好像起火燃烧的房子一样，我们常说：「是日已过，命亦随减，如少水鱼，斯有何乐。」那种身心世界如火燃烧的那种痛苦，有些人感受很强烈的，无常之火的燃烧。那怎麽办呢？持『愣严咒』，持『愣严咒』你的心就安定下来。大小诸横，同时解脱。比方说你给人家算命，有一些横灾会出现。什麽叫横灾呢？指的意外的灾难，比方说鬼神所伤，比方说被毒蛇所咬，比方说堕落悬崖等等，这种障碍你持『愣严咒』都能够解脱。盗贼之难，这大家清楚。刀兵之难，你本来应该遇到战争，你能够持『愣严咒』的关系，远离战争的灾难。王难，有权势的恶国王逼迫；狱难，牢狱之灾，有种种的官司缠身，持『愣严咒』，冥冥当中，我们讲不思议薰，不思议变，就能够化解。风火水难，有大风所吹，坐飞机的时候有大风所吹，或有火灾、水灾等等，持咒都能够化解。饥渴贫穷，你堕落到饥渴贫穷那种痛苦，持『愣严咒』能使令你脱离贫穷的痛苦。总而言之，应念消灭，受持『愣严咒』都能够当下消灭。

这个地方也是说，十方如来之所以产生拔济群苦的力量，来自于受持『愣严神咒』。

供 养

十方如来随此咒心，能于十方事善知识，四威仪中，供养如意，恒沙如来会中，推为大法王子。

这地方的供养指的是护持正法：

佛陀出世主要是宣说佛法，所以他要护持正法。有分外护跟内护，外护意思是说，佛陀到其他的世界去，去护持其他诸佛转大法轮，他本身现出的不是佛身，是现出菩萨身。

十方如来是随顺此咒心的力量，到十方世界事奉俱足正知正见，有方便力的大善知识，大善知识他能够弘扬正法，开启众生心中的智慧，有这种善巧。他能够在行住坐卧当中供养善知识，使令善知识能够久远的住世来弘扬佛法，这是做「外护」。第二个他自己弘扬佛法，内护。他能够在恒河沙如来法会当中，帮助诸佛转大法轮，做法王子。

这地方正是说明，佛陀他没现佛身，他现法王子身、现居士身来护持正法。这是佛陀仰仗咒力，倒驾慈航，普门示现，这叫供养。

摄 受 十方如来行此咒心，能于十方摄受亲因，令诸小乘闻秘密藏，不生惊布。

摄受众生：

十方如来依此咒心，到十方世界中摄受亲因，摄受过去当中跟自己有缘的众生，这个人是你的亲属...等等。其中这些亲属有些人是小乘根机的，小乘根机的他听到这秘密藏，这大乘圆顿的如来藏妙真如性的道理，可以使令他不生惊布。

蔼益大师说：他为什麽不生惊布？佛陀仰仗咒心的力量，能够「为实施权」，小乘根机的就为他说小乘法，善巧方便。

清 净

十方如来诵此咒心，成无上觉，坐菩提树，入大涅盘。十方如来传此咒心，于灭度后，付佛法事，究竟住持，严净戒律，悉得清净。

总结整个十方诸佛，仰仗咒心所成就自利跟利他的功德：

自利功德：十方如来因为诵此咒心的力量，能够成就无上正等正觉，能够安坐菩提树，乃至于完成一期的教化，最后入大般涅盘。

也就是说，佛陀为什麽能够从法身而从空出假，产生应化身?仰仗咒语的力量。这是第一个，当然这个地方理观的成分多。

利他功德：十方如来传授此咒心，佛陀传给初祖迦叶尊者，迦叶尊者传给阿难尊者，辗转相传。在灭度之后做二件事情：一、付佛法事，把佛法的心地法门，我们讲以心印心，传给祖师，代代相传，教法的弘传。二、戒法的弘传，戒法的住世，使令三宝能够究竟住持，因为三宝的住持要仰赖僧宝，佛法二宝赖僧弘传。你看末法时代只剩下佛像，法宝只剩下经典，那必须要有一个人，就是僧宝住持。僧宝要仰仗戒律的摄持，僧宝才能够住世，严持净戒，使令身口意清净，使令僧宝的住世，乃至于三宝的住世。整个戒法跟教法的住世，都是因为有咒语的力量来保护，使令佛陀的法能够代代相传。

也就是说，十方诸佛在一念不生不灭的常寂光中，能够从空出假，到十方世界度化众生，完全是因为摄持咒的力量，才能够承办这种佛事。

丑三、总结

若我说是佛顶光聚般怛罗咒，从旦至暮，音声相联，字句中间，亦不重叠，经恒河沙劫，终不能尽。

亦说此咒名如来顶。

假若我释迦如来，来宣说从佛顶放光，所宣说这「佛顶光聚般怛罗咒」，所谓大白伞盖咒，从早上清晨到夜晚一直宣说，而且音声又不能够重叠，讲完以后就不能再讲，不能有重叠，字句当中不能重叠，而且音声又不能间断，音声不能休息，字句不能重叠，经过恒河沙的时间，也不能穷尽说明这咒的功德。简单的说，这个咒叫『如来顶』，是十方诸佛最顶的那个地方，无上尊贵的咒语。

所谓的「经恒河沙劫，终不能尽。」

蔼益大师有比较清楚的说明，说什麽叫「功德不能穷尽」，从二方面来说：

从「理观」说，因为咒语它密诠你的心性，你看你一个持咒的人，你白天持、晚上持，慢慢的，欸！你觉得你的心比较不会向外攀缘，它会慢慢慢慢的产生一种...蔼益大师说的「不思议的薰习」。你明明没有修止观，等同修止观，因为它密诠实相。这个心性的功德哪有穷尽?你想想看！从理观来说，心性的妙理不可穷尽，所以功德不可穷尽，因为它「密诠实相」。

从「事相」说，这个咒语它本身有灭恶增善的效果，拔除你的痛苦，破除种种的鬼神障，这种也是没有穷尽的力量，这个力量是没有穷尽的。不要说一般鬼神，连鬼王都不怕的，因为你那个鬼王的咒语，是从妄想创造出来；如来的『愣严神咒』，是从佛陀的一念的如来藏性所流露出来，那当然不同，当然是不可穷尽，不管是约理、约事都是不可穷尽。

不过这个地方的不可穷尽是约佛受持来说的，众生来受持当然效果会打折扣，但是还是能够得到少分的功德。这地方讲不能穷尽是指佛陀果地的妙用而说，那至于菩萨的因地的灭恶生善，我们下一堂课再说明.....

净业学园 95讲次 讲义206面

子二、明因人灭恶生善功德

当我们在修学《首愣严王三昧》的时候，我们可以分成二个部份来修学：第一个是理观，第二个是事修。理观简单的讲，就是要我们正念真如，我们平常面对我们的五蕴身心，色受想行识，我们要经常生起一种智慧的观照，所谓的「你从什麽地方来？」我们不能够被五蕴的假名、假相所转，这种智慧也就是一种回光返照的智慧。

事实上，我们不能够说我们从前生而来，因为你前生的五蕴身心不是这个样子，你前生不是长这个样子，你前生的感受想法跟今生是完全不一样的。你前生可能是一个女众，今生变成一个男众，你怎麽能够说你从前生而来呢?

当然我们也不可以说「你将往哪里而去？」你说我到来生去了，这样讲也是不对的，因为来生也不是你今生这个样子!

所以从本经佛陀的解释，我们的生命是没头没尾的，「来无所从，去无所至」，它只就是一个因缘的业力所显现的一个假相，所谓的「当处出生，随处灭尽」，就像一个水泡一样。所以当我们开始回光返照的时候，我们的心就跟五蕴的假相慢慢的脱离，然后慢慢的把心带回家，回归到我们不生不灭的清净本性，这是本经很强调的「安住不生灭心」。这一点跟我们在平常修习〔唯识、止观〕是不一样的，〔唯识、止观〕是对治的，用善念来对治恶念，我们贪欲重修不净观，瞋恚重修慈悲观，你这个人情执很重，愚痴心很重修因缘观。当然我们知道，只要是对治的东西，它就会产生一种对立法，对立法就是一种生灭。当我们在用生灭心修学的时候有二种过失：一、功德不能圆满，它是局部的，所以你有没有发觉，我们一直在对治烦恼，修了很久，但是身心世界很难有一种彻底的改变，根本上的改变做不到，因为你都是在表面上对治，你根本的问题没有真实的找到，那种有所得的攀缘心没有真实的消灭，所以生灭的修学法功德是不圆满。二、功德不能持久，你很难持久。

所以当我们平常经常的在回光返照的时候，我们安住不生灭心的时候，我们念念之间就在息灭我们这种有所得的攀缘心，开始返妄归真了。你的心慢慢慢慢，一步一步的开始回家，而这样的一种转变是从根本上的改变，从心性上的根本改变，从我们本来依无明而住，而改成依真如为住，那是从根本上去修正我们的根本烦恼。

这一部分佛陀花了三卷半的时间，来描述我们的身心世界是从什麽地方而来的。诸位从前面的三卷半能够很清楚的看到。到第二科修学的时候，佛陀讲出了二种的事修：修念真如的人你应该要严格的持守「四种根本净戒」。本经讲四根本净戒是讲得非常的彻底，你刚开始要断除身口的罪业，进一步要对治你内心的烦恼的攀缘，它是身口意的持戒，它每一个事修都有理观的加持在里面。持戒以后就开始要读诵『愣严神咒』破障，它不但是破障，它还有生善，生起善根的效果，有灭恶生善的效果。

本经是以正念真如为理观，以持戒诵咒来当事修，依止理观跟事修念念之间，把我们从一种攀缘心而回归到一种不生灭心，来当做我们整个菩萨道的根本，依止不生灭心而发菩提心，依止不生灭心来修六波罗蜜，这是一种直接成佛的法门，一种「一佛乘」的法门。

子二、明因人灭恶生善功德

前面佛陀讲到『愣严咒』的功德，是约着果人来说明自行化他；“果人”指的是十方诸佛。这地方是指的因地修行的菩萨，如果一个菩萨能够修学『愣严咒』，他能够产生灭恶生善的功德；“灭恶”包括灭除内心的烦恼跟罪恶之恶，也包括对外的种种鬼神障之恶，破除内外的障碍

。“生善”在经文中讲到，能够加强我们的菩提心，能够增长我们六波罗蜜的善根。你诵持『愣严咒』，你在修六波罗蜜的时候更有力量，生起菩提心的时候更坚固。这个就是因地的修学者，能够有灭恶生善的功德。

(分三：丑一、略明。丑二、广显。丑三、结劝)

丑一、略明（分二：寅一、明不持之失。寅二、明能持之得）

寅一、明不持之失

佛陀先说明假设一个修行者，你不受持『愣严神咒』，你会带来很多的过失。

汝等有学，未尽轮回，发心至诚取阿罗汉，不持此咒而坐道场，令其身心远诸魔事，无有是处！

这地方的对象是针对有学之人开示，有学之人在经论上所说的是小乘的四果之相，大乘的佛果以下都叫做「有学」。这地方看后面的经文是偏指修大乘佛法资粮位的菩萨来说，偏重资粮位的菩萨。因为资粮位的菩萨，他在修学当中的障碍特别多，到加行位有禅定的时候，他的心力就不同了。资粮位的菩萨还是在三界的生死轮回当中，但是他内心发起了菩提心，想要成就大乘的阿罗汉果，大乘阿罗汉果是无生，指的是初地以上。

如果不受持此『愣严神咒』而安坐于道场，修学种种的三昧，想要使令身心世界远离内外种种的魔事，是无有是处！

因为一个资粮位的菩萨生长在末法时代，他有二种障碍：第一个他本身的善根薄弱，障深慧浅，他无始劫来累积很多的烦恼，但是积集善根的资粮又不足，他本身就善根薄弱，烦恼又粗重，他内在的障碍就特别重。第二个外在环境的诱惑，生长在末法时代是魔强法弱，所以他本身善根薄弱，外在的环境又特别的刺激。

古德说，就好像一棵小树，经历暴风雨的摧折，则有枯折之患。所以在这种情况之下，你不受持『愣严咒』来保护你的善根，你想要远离种种的魔障，绝对是不可能的事情！

寅二、明能持之得

假设我们能如法的受持『愣严咒』，有什麽功德呢？

阿难！若诸世界，随所国土所有众生，随国所生桦皮贝叶，纸素白叠毛毗弓，书写此咒，贮于香囊。是人心昏，未能诵忆，或带身上，或书宅中，当知是人，尽其生年，一切诸毒所不能害。

我们在末法众生当中，随他所在的国土(依报)中有种种正报的众生，随着他国当中所用的种种的纸张或者是桦皮(桦树的皮，因为桦树的皮特别的轻薄可以书写)，或者是贝叶(贝多罗树的叶片，因为它又长又广；西藏经常用贝叶来书写经典)，纸素(用竹片煮成浆制成纸张)，白叠毛毗弓(印度的一种细柔的花草所制成的纸)。总而言之，我们能够用种种的纸张来书写此咒，然后把它储藏在香囊当中，这个人就算他心识特别的昏昧暗钝，他不能够忆持忆念咒语的内涵，但是把咒语携带在身上，或者是供奉在家里面的佛堂，这个人在一生当中种种的毒害，包括种种的毒蛇，包括种种的鬼神妖魅，都不能对他做种种的伤害，他能够远离内外种种的魔障。

我们前面讲到『愣严咒』它的特点，它是「密诠诸法实相」，秘密的。因为它本身是从佛陀的头顶放光而宣说出来的。所以你的心跟咒语接触的时候，它就会慢慢的、慢慢的，把你的心带回到如来藏妙真如性，而如来藏妙真如性本身就具足了灭恶生善的功德，所有的恶法在清净心里面是不能生存的，所有的善法在我们一念清净心是本自俱足的。

我听海公长老说，他说他以前去金山寺的禅堂参学，后来他发觉金山寺的禅堂，包括当家师父、包括很多、很多的老参，很多人在打坐的时候都持『愣严咒』。

问他们为什麽呢？他说：『愣严咒』你持下去，它真的是灭恶生善，你持下去烦恼自然澹薄，善根自然增长。他说一句话：总比你空心静坐好。

因为我们在修习「止观」的时候，我们很难一念心性即空、即假、即中，空有都不着而顺入中道，很难！你要嘛偏空，要嘛着有，你怎麽弄都不对，乾脆持『愣严咒』，把心交给『愣严咒』，它自然会带动我们趋向于真如，「密诠真如」，他是在秘密当中，在不知不觉当中产生一种潜移默化的改变。所以前面说『愣严神咒』是出生于一切诸佛的功德，为一切诸佛之母，有这种不可思议的力量。诸位你看看后面你就知道。

丑二、广显

前面只是一个略说，这以下广泛的把持咒对我们一个人的内心世界，灭恶生善的效果把它开显出来。

(分二：寅一、总标。寅二、别示)

寅一、总标

阿难！我今为汝更说此咒，救护世间，得大无畏，成就众生出世间智。

佛陀在这一个地方，再一次的来宣说此咒的功德，前面佛陀是针对从佛的角度，他持咒有什麽自利利他的功德。这个地方佛陀是为我们资粮位的菩萨再一次的宣说，我们菩萨受持此咒有什麽功德。

这地方佛陀提出二点：一、救护世间，得大无畏。能够使令我们在世间当中，远离种种内外的魔障，能够无所怖畏（约着今生的安乐）。二、成就众生出世间无漏的智慧。

它的意思是说，你的心很虔诚的持『愣严咒』，念念之间它就把我们那种有所得的攀缘心，慢慢慢慢的把它消灭掉。当然假设你持『愣严咒』的时候，又加上理观，那力量更大。

蔼益大师说：你如果能够持咒，没有加上理观只有事修，那多分来说是消业障，增长你的福报。但是你在持咒的时候，你能够正念真如，达到一念不生，这时候它真的是成就出世间的智慧，你的心会整个平静下来，有所得的攀缘心慢慢慢慢的消灭掉。

这地方指的是，你要是只有持咒没有理观，那就是成就上面的功德，救护世间得大无畏，假设你又能俱足理观，那你就能够成就出世间的智慧，那就是理事无碍。

寅二、别示

个别的显示『愣严咒』的功德，佛陀举出了八科

（分八：卯一、能灭诸难。卯二、菩萨加持。卯三、不堕恶道。卯四、同佛功德

卯五、能净业障。卯六、能消夙业。卯七、能满众愿。卯八、能获国界）

卯一、能灭诸难

诵持『愣严神咒』能消灭世间上诸多的灾难。

末世当机　若我灭后，末世众生，有能自诵，若教他诵。

在我灭度后末世众生，佛陀特别指出在末法时代，魔强法弱的众生，假设他自己能够受用，或者教导他人来受持(自行化他)。

恶缘不害　当知如是诵持众生，火不能烧，水不能溺，大毒小毒所不能害。

不管是他自己受持或者被教导的众生，只要有人发心来诵持『愣严神咒』。

我们前面讲过诵持『愣严神咒』有二种：一种是受持完整的，一个是受持后面那八句的『愣严咒心』。长水大师说：你要不能够受持整部，你能够受持『愣严咒心』，也能够俱足受持『愣严咒』的功德。

有什麽好处呢？火不能烧，水不能溺，大毒小毒所不能害。

遇到大火，火不能烧你，遇到了大水，水不能溺，乃至于大毒小毒所不能害；“大毒”指的是流行病毒，影响的层面比较广大，“小毒”指的是毒蛇、蝎子这种影响层面比较小的。毒害所不能伤害。

邪咒不着　如是乃至天龙鬼神，精只魔魅，所有恶咒，皆不能着。

“天龙鬼神”是指八部里面先提出二种，天龙跟鬼神；“精只”精指的是得天之气，只指的是得地之气，也就是说他们二个都是吸收天地的精华，而变成一种精灵，可以变化做人，比方说狐狸精、老虎精这一类的。“魔魅”他是一种鬼神，但是他能够迷惑道人而产生障碍的力量，比方说厌魅鬼等等。这种精只跟魔魅他们用种种邪恶的神咒，对这持咒之人它都不能伤害。一切的邪咒，不管它是什麽咒，你只要持『愣严咒』，它就不能加害于你。

加毒即化

心得正受，一切咒诅厌蛊毒药，金毒银毒，草木虫蛇，万物毒气，入此人口，成甘露味。

前面指的是邪咒不能着，这以下说种种的毒药都不能伤害。

我们受持『愣严神咒』的人，内心经常保持在一种正定、正受，一切的咒诅，外道用咒术来诅咒别人，使令他身心受到障碍跟痛苦叫「咒诅」。厌蛊毒药，厌蛊所成的毒药；“厌蛊”就是在东南亚国家，他抓了很多的毒虫，让牠们互相的吞噉，剩下最毒的那一只，就把这一只杀死，将牠磨成毒药，这种毒药很厉害，一沾到一个人的身上，这个人马上毒发身亡，叫做厌蛊所成的毒药。金毒、银毒，在金器银器上面沾上毒药；草木蛇虫，草木之毒还有蛇虫之毒，乃至万物所引生的毒气。这些种种的毒害进入到这诵持『愣严神咒』人之口中，就转成甘露之味。

蔼益大师他有解释说，为什麽受持『愣严神咒』，一切的毒害都不能毒他呢？

蔼益大师说：因为一切法的生起是由一念的真如本性所生，就像万物要依止虚空而生。那你看过哪一个人会把虚空伤害吗？不可能。一切的万物都依止「如来藏妙真如性」而生，它怎麽能够去伤害如来藏妙真如性呢？因为如来藏妙真如性，对一切法是没有对立相，没有对立相就没有抗拒，没有抗拒当然就没有伤害。你看虚空，树要往东边往西边，虚空它都不抗拒的，所以任何的法是没办法伤害到如来藏妙真如性的。因为持咒之人，你的心已经慢慢的顺从真如本性，你就跟真如本性相应，那自然是不能伤害你。

起恶不得　一切恶星并诸鬼神，碜(ㄔㄣˇ)心毒人，于如是人不能起恶。

一切灾厄的凶星还有种种凶恶的鬼神，这些鬼神他是碜心毒人；“碜”参杂的意思。内心参杂毒害之心，想要去伤害修行者，但是他看到这个人受持『愣严咒』的时候，他就俱足大威德，他根本不敢对这个人生起恶心。因为持咒之人俱足如来藏妙真如性的功德，所以他有这种感化邪恶之人的效果。

尊神守护　频那夜迦诸恶鬼王，并其眷属，皆领深恩，常加守护。

“频那”指的是猪头使者，“夜迦”象头使者，这都是佛教界的护法神。乃至于种种的鬼王并诸种种眷属，他们过去都深受『愣严神咒』的深恩，对『愣严神咒』的法宝而发心来保护持咒

之人。

这地方蔼益大师在强调的就是，你持咒之人，你念念之间已经随顺于真如本性，而如来藏妙真如性本身具足法身德、般若德、解脱德三德。所以何难不灭，何毒不消呢？有什麽灾难不能消灭，有什麽毒不能够消除？

有一次宣化上人到东南亚国家去弘法，因为上人他在东南亚国家有很多很多的因缘而引起外道的忌妒。东南亚有很多蛊毒、放蛊，那时候宣化上人他们的弘法团队，其中有二个徒弟就中蛊了，中蛊以后就非常严重。这时候宣化上人当下持『愣严咒』加持他们，这二个人就吐出很多的小虫出来，然后才把这个蛊给逼出来。

『愣严神咒』的力量是很大，它后面会讲到。它有二层意思：一、从我们自利的角度，我们内心的心念改变，你的法界就改变。为什麽佛陀别人不能伤害他？因为佛陀心安住在如来藏妙真如性。那我们今天持咒之人，念念之间有事持又理观的时候，我们也是顺从真如本性。所以它后面会讲到「等同佛的功德」，你的内心变成柔软，所以没有毒害可以伤害你，这第一个。其次，因为『愣严咒』这个法是深受金刚藏王菩萨保护的，无量无边的金刚藏王手持金刚宝杵，发心来保护这个咒语。所以你持咒之人，得到金刚藏王的加持，有他力的加被，所以任何的毒、任何的鬼神不能伤害你。这地方有二层意思，后面会越讲越详细。

卯二、菩萨加持

前面比较强调自利，就是一念心正念真如，顺从真如，自然产生灭恶生善。这个地方是说，持咒之人有他力的加被，就是金刚藏王菩萨对修行者的加持（菩萨加持）。

这地方有二层意思：假设这个持咒之人大乘的善根比较浅薄，学佛不久，他还不能生起正念真如的理观，只有对这咒语一念的信心，而完全都是事持，这时候就成就菩萨随从的第一个功德。假设这个善男子，他是俱足大乘的菩提心跟理观的时候，他就俱足加持开发的第二个功德，这二种功德有所不同。

菩萨随从

阿难，当知是咒，常有八万四千那由他恒河沙俱胝金刚藏王菩萨种族，一一皆有诸金刚众而为眷属，昼夜随侍。设有众生，于散乱心，非三摩地，心忆口持，是金刚王，常随从彼诸善男子。

这一个人他就是一念的信心来受持『愣严神咒』，这样子就经常有八万四千那由他(一万个忆，叫那由他)，俱胝(一百个忆)，有这麽多的金刚藏王菩萨。

什麽叫金刚藏王菩萨呢？因为这些菩萨都是手持金刚宝杵。还有他的同一类型，在每一个金刚藏王菩萨当中，他们都有很多的金刚菩萨众而为眷属，昼夜的来保护持咒之人。假设这个众生，他乃至于散乱心，不是在禅定当中，他是一面持咒，但是偶尔打打妄想，但他内心当中对这咒语是充满信心，心中忆念口中持咒。这时候金刚藏王菩萨就经常能够随从保护这个善男子。善男子指的是对『愣严神咒』有信心的持咒之人，但是他不能够生起正念真如的理观，得到金刚藏王的保护而破除障碍。

加持开发

何况决定菩提心者！此诸金刚菩萨藏王，精心阴速发彼神识，是人应时，心能记忆八万四千恒河沙劫，周徧了知，得无疑惑。

假设这个人对于菩提心生起决定的胜解，这个人对大乘经典有深入的理解，对第一义谛有坚定的胜解，生起了菩提心跟大乘的空正见，能够正念真如，在持咒当中又生起理观。这时候金刚藏王菩萨「精心阴速发彼神识」，“精心”指菩萨依止这一念的如来藏心，“阴速”，暗中很快速的来启发这个人的心识。菩萨能够在真如的心性当中，来启发持咒之人。

这个能够有什麽好处呢？能够记忆自己过去八万四千恒河沙大劫当中，所发生的种种善恶的事情，内心都能够周徧了知，而没任何的疑惑(产生了宿命通)。其实这个地方就等于是开显了菩萨的五种神通。

蔼益大师说：他这种神通不是自力开发的，是菩萨帮他开发的。

菩萨就怎麽能够帮我们开显神通呢？

蔼益大师讲出四句话说：「以心印心」。金刚藏王菩萨安住如来藏妙真如性，持咒之人他在持咒过程当中也是正念真如，也是一念不生，念念之间也是随顺如来藏妙真如性。所以他就能够以金刚藏王那种不可思议的加持力来感应道交，加持持咒之人，使令他快速的成就神通，就是「以心印心」的道理。

你看我们平常要得佛菩萨加持很困难，为什麽？因为佛菩萨安住在真如本性，我们安住在妄想，这二个磁场不一样，不是说他不加持我们。诸佛菩萨对众生都有发愿要加持众生，问题是我们的心没办法顺从诸佛菩萨的心，他加持我们加持不进来、加持不进来，问题在这个地方。

持咒之人念念之间能够生起理观，他就能够得到金刚藏王菩萨「精心阴速发彼神识」。依止一念清净心，冥冥当中来开显我们的神通的善根。

我们学习大乘佛法我们发觉，我想我们一个大乘的修行者跟小乘人是不太一样的，小乘人的心

胸是狭隘的，他是观自己的身心世界，对诸佛菩萨有什麽功德，他一概没有兴趣，也不想去了解。大乘佛法的心是缘十法界的，特别是佛法界的功德，大乘佛法要有一定的信仰。在《八十八佛》说：「深信诸佛皆充满」。你一个大乘的修行者，你要相信诸佛菩萨永远没有灭度。佛菩萨因地的时候都发愿「众生无边誓愿度」，怎麽成就以后灭度了呢？我们在法界当中，佛菩萨有很多磁场在加持我们，阿弥陀佛、释迦牟尼佛、观世音菩萨、地藏王菩萨，他们的愿力是偏整个法界。问题是我们自己要准备好，你只要把你的心调整在如来藏妙真如性，诸佛菩萨的加持自然就进来，就好像月亮它本身很想要照亮我们，但是你这个水要把它弄得平静，是这个意思，这就是金刚藏王菩萨对我们的加持。

净界法师：楞严经十卷（十六）

卯三、不堕恶道。

一个受持『楞严神咒』的人，在他未来的生命当中，就不再堕落三恶道中。

标时至果　从第一劫，乃至后身。

第一劫指的是什麽呢？

这段经文是顺前面的发菩提心受持『楞严神咒』，从前面的经文而来的。

这个人他已经产生决定的菩提心，而且俱足大乘的空正见，念念之间能够正念真如，能够顺从本性，而来受持『楞严神咒』。从他开始受持『楞严神咒』当下的色身开始，到他成佛前的最后一生。这叫「从第一劫，乃至后身」。

不生神鬼

生生不生药叉、罗刹、及富单那，迦吒(ㄓㄚ)富单那、鸠盘茶、毗舍遮等，并诸饿鬼，有形无形，有想无想，如是恶处。

他生生世世只要能够俱足菩提心而回光返照，正念真如，来受持『楞严神咒』，他不生药叉(捷疾鬼，飞行速度很快的一种鬼)、罗刹(也是速度很快，不过药叉偏重在男众的鬼，罗刹是女众的鬼。这二个都是吃人血肉的鬼)、富单那（臭恶之鬼，身上特别的臭恶，他会引起一个人身上的热病）、迦吒富单那(“迦吒”就是特别，特别恶臭的鬼)、鸠盘茶（厌魅鬼。晚上我们会做恶梦，有些时候是受了鸠盘茶鬼的干扰）、毗舍遮（噉精气鬼，吸人家的精气），并诸饿鬼，这饿鬼就很多，像焰口鬼、咽针鬼、嘴巴吐火的、或者是喉咙很小肚子很大的咽针鬼种种的饿鬼，乃至于有形无形，有形色没有形色的这种卑贱的众生，或者有想无想，“有想”就是鬼神精灵，“无想”精神化成精石、土木，如是恶处。这种俱足苦恼卑贱的众生，我们都不会堕落到这样的鬼神道去。

不生贫贱

是善男子，若读若诵，若书若写，若带若藏，诸色供养，劫劫不生贫穷下贱不可乐处。

是善男子能够读或者是诵，“读”，对着文字来读，“诵”，背诵；或者书写，“书”，用毛笔一笔一画很正式的叫“书”，比较简单叫“写”。书写以后或者携带在身上，或者用器具把它储藏起来，或者用种种的香华蔬果供养在佛堂中，这个人在劫劫(从第一劫至最后一劫)，不生贫穷下贱不可乐处，他不会生长在卑贱的果报。

这地方值得我们注意的，它这段经文是随顺前面的决定发菩提心的人受持来说，才有这样的不堕恶趣的效果，我们去查『大乘起信论』，它有一段的开示跟本经的经文是相随顺的。它说：一个人他经常能够的正念真如，会产生一种真如的内熏，真如本性在内部自然一种不思议熏习业用。一个人不断的正念真如，不断的持『楞严咒』，把心带回家，这样子会产生一种真如不思议的业用。

有什麽好处呢？

它能够使令众生成就二种善根：一、能令众生厌生死苦，欣求涅盘。你不断的观察五蕴身心，都是假名假相，你的心对这样的一种因缘，安住不生灭心，而保持「不迷、不取、不动」，你慢慢慢慢对这种生死的果报澹薄。蔼益大师说：一个人不断的观察真如，他的生命会变得比较澹薄，对生死的因缘不生好乐，反而喜欢涅盘寂静，会使令一个人厌生死苦，欣求涅盘。

第二个好处、他能够自信己身有真如法，而发心修学。他相信他有真如本性，俱足无量的功德而发心修习六波罗蜜。也就是说，他能够生起出离的善根跟菩提的善根。当然这二种善根生起的时候，他就不容易堕落到三恶道。因为在《菩萨戒》上说，一个人他成就菩萨的善根，他会有一种增上惭愧。这种人他有什麽特色呢？「虽造恶业，速疾能悔，落堕恶道，终不久留。」他造了恶业以后，他马上能够产生反省，即使堕落到恶道也不会久留，因为它那种增上惭愧的心的力量太大了。

净业学园 96讲次 讲义209面

卯四、同佛功德

我们在正念真如的过程当中，主要有二种的方法：一、依教起观，我们根据本经的语言文字的教法生起观照。比方说，佛陀告诉我们经常能够回光返照「你从什麽地方来？」从语言文字的引导，念念之间能够返妄归真，远离五蕴的假相，慢慢慢慢的回归到真如的本性，这个是一种依教起观。二、持秘密神咒，我们至诚恳切、一念不生的持『楞严神咒』，它也能够达到这种潜移默化之功，「密诠实相」，秘密当中也能够引导我们的攀缘心而回归到不生灭心，也是有这种效果。

这一段佛陀讲了八科，来赞叹受持『楞严神咒』所产生灭恶生善的功德。

卯四、同佛功德

持『楞严咒』的人，能够成就十方诸佛的功德（得到少分功德）

常生佛前
功　德　此诸众生，纵其自身不作福业，十方如来所有功德，悉与此人。
你受持『愣严咒』，你生生世世会出生在佛前。

“此诸众生”，指的是发菩提心俱足大乘空正见的末法时代的众生。纵然这个人他自身没有因缘来造种种的福德，不能够广泛的布施、持戒乃至种种慈善的事业，但是他能够很虔诚的受持四根本重戒，发起菩提心，正念真如来受持『愣严神咒』，这样十方如来所有的功德，悉与此人。
十方诸佛的功德有二种：一者、福德，一者、智慧。

从福德的角度，诸佛对众生是有施舍的力量，福德是约着「亲因缘」，他直接施舍给我们。就着善根智慧这一部份，十方诸佛是扮演「增上缘」的角色，我们能够得到诸佛的教导、启发，而十方诸佛这时候扮演增上缘的效果。
生　处　由是得于恒河沙阿僧只不可说不可说劫，常与诸佛同生一处。

因为得到十方诸佛的加持，我们在未来的生命当中，在恒河沙的阿僧只(无量数)不可说、不可说（十大数中最大的数），总而言之，就是很多很多数不清的劫当中，能够跟十方诸佛同时受生在一个处所，生生世世生于佛前，见佛闻法，能够常随佛学。
熏　修　无量功德，如恶叉聚，同处熏修，永无分散。

因为得到十方诸佛摄受的缘故，无量无边的功德就能够慢慢慢慢熏修而俱足。这时受持『愣严神咒』发菩提心的菩萨，如恶叉聚，同处熏修，永无分散。

“如恶叉聚”是印度的果实，一生的话毕竟是三颗。表示这个众生跟十方诸佛经常的生在一处，得到诸佛的教导，永无分散，慢慢能够成就无量功德。所以说，你受持『愣严神咒』，念念之间顺从本性，就能常生佛前。
众行成就
持　戒　是故能令破戒之人，戒根清净；未得戒者，令其得戒。
这个人假设在过去的因缘有一时的颠倒，犯了根本重戒...

蕅益大师说，犯戒以后一定要如法忏悔，断相续心，然后再来持咒，才能够使令戒根清净。过程当中除了持咒以外，一定要经过如法忏悔的过程。

这个人在受戒过程当中有些因缘不俱足，未能俱足得戒，因为如法的发菩提心持『愣严神咒』，也因为持咒的关系而能够得戒。

得戒体的人当然就是防非止恶，有这样的善根，我们念念之间能够回归到真如本性。就像蕅益大师说的，真如本性具足恒沙的功德，有什麽恶法不能消灭？有什麽善根不能生起呢？我们所有的功德都在我们家里面，一个人能够把心带回家，你自然俱足持戒的善根，乃至于精进智慧的善根。
精　进　未精进者，令得精进。

这个人本来是很懈怠，对种种的波罗蜜也没有太多的好乐，但是他开始持咒以后，内心产生精进，开始对善法产生好乐追求的心。
智　慧　无智慧者，令得智慧。

这个人本来是很颠倒愚痴的，对世间的因缘是很执着的，他持咒以后慢慢慢慢，就能够随顺于我空、法空的智慧，慢慢慢慢就能随顺于这种出世间的智慧，来熄灭他的攀缘心。
清　净　不清净者，速得清净。
戒行不清净的人，他能够忏悔以后，因为持咒的关系他能够速得清净
斋　戒　不持斋戒，自成斋戒。

他因为色身的因缘，不能受持六斋、十斋日，也因为持『愣严神咒』的关系，自然成就斋戒。

这样波罗蜜的成就，我们从二方面来开显：一、从自力的角度，我们因为受持『愣严神咒』，念念之间顺从真如，就会产生一种大乘善根，从大乘善根当中产生增上惭愧，我们很快就能够产生波罗蜜。

你看很多的修行者你会发觉，一个人的善根非常重要，这个人没有大乘善根，你今生就很难很难修学。这是勉强不来的，因为他看到善法他不生好乐，就完了！这个人他有点过失、有点懈怠，但是他善根强，只要被启动起来，他整个人就改变，这个人还有救。你看央掘摩罗，佛在世的时候他杀了九百九十九个人，背负这麽大的杀业，他看到了佛陀，照样在今生成就阿罗汉果。因为他善根强嘛！你看看这个人他平常也不造恶业，但是他看到佛法也不生好乐，那就完了！佛都没办法。

当然所有善根的根本就是真如本性，它是一切善法的根本。所以『愣严神咒』的特色就是它能够帮你把心带回家，「密诠中道实相」，你不断的用『愣严神咒』来薰习内心，就会从一种我法二执无明的心，转成二空真如的心，它有这样的一种转变，它加强你的大乘善根。
二、从他力的角度，你能够得到十方诸佛的感应道交。

蔼益大师说：因为一切诸佛如来，他本来在因地当中就要把他无量的福德跟智慧的善根，回向于一切众生，他本来就有这个愿望。当我们能够顺从真如的时候，你很自然的就能够接收到诸佛的加持，而生长在同一个地方，乃至于快速的成就波罗蜜。

这个地方有自力的因缘跟他力的因缘，有你自己善根的启发，有诸佛加持的二种力量，这叫做「同佛功德」。

卯五、能净业障。

这个人他过去在没有持咒之前，曾经犯戒乃至于破戒，而这破戒的业力已经产生遮障了，他能够一心的持咒如法忏悔，是可以把罪障灭除的。

破戒罪灭

犯 戒 阿难！是善男子持此咒时，设犯禁戒于未受时，持咒之后，众破戒罪，无问轻重，一时销灭。

阿难！在末法时代，发菩提心、又能够一心正念真如来受持『愣严神咒』的这个人，他过去曾经一时的愚痴颠倒，而违犯了佛陀的净戒。

什麽时候违犯呢？

在他受持『愣严神咒』之前，违犯以后他也如法的忏悔，而且断了相续心，持咒以后他就永远就不再犯了，一心的正念真如，一心的持咒，这样子重破戒罪，不问轻罪重罪(小乘四根本，大乘的十波罗夷)，都能够一时的消散灭除。

破 斋 纵经饮酒食噉五辛，种种不净，一切诸佛菩萨、金刚天仙鬼神，不将为过。

纵然他过去曾经在受持『愣严神咒』之前有饮酒的过失，或者食噉五辛（葱蒜韭兴渠）的过失，五辛熟食增淫，生食增恚；吃熟的增长淫慾心，你生吃增长瞋恚，乃至于你吃了种种不净物(鱼肉荤食)。

在经典上说，吃五辛是不能马上去诵经，你在诵经之前一定要刷洗乾净。

假设你有食噉五辛、食噉荤食来受持佛法的过失，一切诸佛菩萨因为你持咒忏悔的关系，乃至金刚天神鬼神，就不再追究你过去的过错，这种破斋的过错。

这地方讲到持戒灭除犯戒、破斋的过失。

违式罪消

不 净 设着不净破弊衣服，一行一住，悉同清净。

违背修行仪式的过失：

我们前面讲过，你在持咒的时候是要结坛行道，要结八角坛。在行道过程当中，你只要进入坛场，一定要穿清净、新的衣服。

这个人可能他比较贫穷，他也不能穿乾净的、新的衣服，他是穿不乾净破旧的衣服，但是他很如理如法的一心持受，所以他整个行住坐卧当中等同清净。虽然他穿了不乾净的衣服，因为他内心安住真如的缘故，也可说等同清净。

无 坛 纵不作坛，不入道场，亦不行道，诵持此咒，还同入坛行道功德，无有异也。

这个人他没有经费来设立八角坛，他也没办法进入大众的僧团，也不能够如理如法的三七行道，但是他一心一意的持四根本重戒，一心一意至诚恳切的持诵『愣严神咒』，还同入坛行道的功德，无有异也。

前面的坛，诸位看三七行道他是要忏悔、发愿才开始持咒的。

极重罪除 若造五逆无间重罪，及诸比丘、比丘尼四弃八弃，诵此咒已，如是重业，犹如勐风吹散沙聚，悉皆灭除，更无毫发。

假设这个人过去造了五逆重罪，杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧、出佛身血，或者这个比丘、比丘尼，犯了比丘的四重，比丘尼八重，他如法的忏悔，诵持『愣严神咒』，五逆、四重、八重的罪，就好像是生起一道的勐风吹散聚集的沙堆，“沙堆”比喻我们所累积的罪业，“勐风”指的是内心当中那种正念真如，跟诵持神咒的力量，就像勐风把沙堆给吹散，一点也不剩下，一点毫发都不剩下。

蔼益大师提出他的看法，他说：尽除业障，它的先决条件是如法忏悔，如法忏悔以后开始持咒。这地方蔼益大师提出二种差别：假设这持咒之人他俱足理观，他忏悔以后再持咒，等同阿难；假设他不俱足理观，他只是事修，齐同登伽。

这个人有过失，有过失以后他如法忏悔，下定决心永不再犯，开始受持四根本净戒，开始一心的正念真如，受持『愣严神咒』，俱足理观。这样子他不但灭罪，他还可以大开圆解，甚至于能够转凡成圣，等同阿难。阿难尊者后来成就圆教的初住，所以他前面的发愿文：『妙湛总持不动尊』，就是他发愿。

假设他理观不俱足，起码他可以齐同摩登伽女，把他贪爱的烦恼，造罪的过失消灭掉。

过去我们的教务主任慧天长老讲了一个公桉：

过去在埔里有一个中年的居士出家，出家做沙弥的时候，因为某种事情跟他师父发生冲突，他的师父很严厉的呵责他。这个人的脾气可能不是很好，一时的气愤之下，就把师父给他沙弥的幔衣用火给烧掉。这个是很严重，把法衣给烧掉，这过失很重的。后来有人跟他讲说：你糟糕，你把幔衣给烧了，你这过失重了，你要好好的忏悔。他忏悔一直不得力，后来有人叫他要发心持『愣严神咒』。他持『愣严神咒』以后，不到三个月，突然有一天晚上作梦，就看见佛菩萨再送他一件新的幔衣。

这是一种瑞相，灭罪之相，他就是一心的诵持『愣严神咒』。当然这地方我们前面讲过，你诵持『愣严神咒』，念念之间，你能够回归到真如本性。安住真如本性，哪有什过失不能消灭？哪有什麽功德不能生起？第二个、你持咒的时候得到十方诸佛菩萨的加持，俱足了自力他力二种力量的加持。犹如劫风吹散沙聚，悉皆灭除，更无毫发。自力、他利的加持。

卯六、能消夙业。

前面「能净业障」，是约着今生所造的破戒犯斋的过失，这地方指的是，你过去生当中你根本不知道的所造的罪业。

积罪未忏　阿难！若有众生从无量无数劫来，所有一切轻重罪障，从前世来，未及忏悔。

阿难！若有众生从过去无量无数劫以来，你曾经造了轻罪跟四根本重罪，所以你今生修行的时候，你总觉得内心好像经常感到暗钝之相、产生罪障、障道。你今生修行以后，对这样的罪障还没办法及时的忏悔，还来不及忏悔。

依咒尽灭　若能读诵书写此咒，身上带持，若安住处庄宅园馆，如是积业，犹汤销雪。

没关系！你能好好的对着本子读，最好是把它背诵起来，或者书写放身上携带，或者你把它安置在你住处、庄宅(村庄)园馆(你暂住的旅馆)，将它供奉起来。你能够一心的读诵跟至诚的供养，你过去生所累积的重大罪业，犹如热汤销溶冰雪一样。

速证无生　不久皆得悟无生忍。

而且你不久皆得无生法忍。

要成就无生法忍，要俱足理观、正念真如才可以的。

我们平常会积集很多的善根，试着把我们的财物跟人家分享，布施的善根；我们去持戒，别人刺激我们的时候，我们不要发脾气。但这样子都是一种小善根、枝末的善根。但是本经所说的善根，是所有善根根本，就是如来藏妙真如性，它俱足无量无边的珍宝。就像『大乘起信论』说的：「如来藏具足无量性功德故。」

所以你不管是依教起观，或者是持『愣严神咒』密诠真如，你就能够灭除罪障，就能够成就无生法忍。

庄子这一本讲到一个公桉：

庄子有一个朋友是木匠，他种了很多的树，有一他找庄子。他说：我树林当中有一棵树很糟糕，长得弯弯曲曲的，又很多树瘤，说它很大又不是很直，做栋梁也不行，树瘤这麽多，做日常用品也不行，真的是大而无用。庄子笑一笑说：你不能说它大而无用，这一棵树就是因为它长得弯弯曲曲，所以它才留下来，长得又粗又直的树都被砍断了，它能够生存下来，这是第一个它的作用。第二、你要是工作累了时候，双手摆在后面，在这树下绕一绕、乘凉，树荫能够让你感到清凉快乐，这就是很大的作用，怎麽说大而无用呢！

他这地方就描述了工匠跟庄子的心态是不一样，工匠他的心是安住在生活面，从生活的角度来看这一棵树；庄子是从生命的角度来看这棵树，人生的目的就是追求安乐，你在这树下乘凉，这个就是最大的作用。

生活跟生命有什麽不同？

生活是生灭的一时的因缘，那是一种六根接触六尘产生的感受，但是生命就不同，那是一种永恒的东西。

所以你会发觉本经，它对枝末的修学不是很强调，但是开悟的《愣严》，就是你一定要把不生灭心找到，因为你找不到不生灭心，你所有的善根都不坚固、很容易破坏，因为你依止生灭心来修学，你整个善根就像没有家的感觉一样。所以我们的生活一定要跟你的生命结合，生活是一时的，生命是永恒的。我们依止不生灭心，来修习种种的波罗蜜，「称性起修，全修在性」，你必须把这如来藏妙真如性，跟你所有的善根做一个连结。

卯七、能满众愿。

持咒之人能够满足我们众生心中所求的愿望。

现生愿求

求男女　复次阿难！若有女人，未生男女，欲求孕者，若能至心忆念斯咒，或能身上带此悉怛多般怛罗者，便生福德智慧男女。

一、满足今生的愿望，二、满足你来生的愿望。

今生的愿望：

复次阿难！假设一个女人结了婚以后，还没有生出男女，在古代的社会母以子为贵，你要是没有生子女，你在这家庭中就没有地位，甚至于可能会被丈夫抛弃，所以她要赶快生出男女。
那怎麽办呢？

求《愣严神咒》。她怎麽求呢？很至心的心忆口念，或者携带《愣严神咒》，她就能够生出福德智慧的男女。
能够满足你求男求女的愿望。
求长命　求长命者，即得长命。
希望能够长命百岁，他能够一心的忆念或配戴在身上就能够长命。
求果报　欲求果报速圆满者，速得圆满。
他希望在一期的生命当中，果报圆满，是指的他整个资财丰足衣食无缺。

古德在这个地方解释说：菩萨道福德资粮俱足是有利于修行的，不管自利利他都要俱足福德。
求身色　身命色力，亦复如是。

“身”身体健康，“命”寿命久远，“色”形色端正，“力”筋骨强壮。你能够求这四种事情，一心的持咒，或者发心能够配戴在身上，也都能够满愿。
以上指的是现生的愿望。
命终往生　命终之后，随愿往生十方国土，必定不生边地下贱，何况杂形。
来生愿望：

临命终以后，你希望能够往生到十方诸佛的清净国土，你都能够满愿，决定不会生长在边荒之地、贫贱之家，更何况是地狱、饿鬼、畜生种种的杂行。

因为你诵持『神咒』，念念之间顺从真如本性，念念之间得到十方诸佛的加持，所以就能够满足你的众愿。
卯八、能获国界
能够保护国土跟人民消除种种的灾难
国土消灾
阿难！若诸国土，州县聚落，饥荒疫疠，或复刀兵，贼难鬪诤，兼馀一切厄难之地，写此神咒，安城四门，并诸支提，或脱闍上，令其国土所有众生，奉迎斯咒，礼拜恭敬，一心供养，令其人民，各各身佩，或各各安所居宅地，一切灾厄，悉皆销灭。
一个国家能够发心受持或恭敬供养，能够消灾免难。

假设在一个国家的国土当中，或者是州县聚落，地方比较大的叫“州”；中等的叫“县”；最小的就是聚落村庄。不管是州县或者是聚落，遇到了饥荒，乾旱五谷欠收，粮食不足；或者是疫疠，气候不正常，会产生流行病毒，有种种流行的疾病；或者是刀兵劫，国与国发生战争；或者是贼难，国家很多盗贼，治安很不好；鬪诤，国家的政治不安定，人人之间很多的鬪诤，兼馀一切的恶难，包括风灾、水灾等等。

如果这个国家的人民能够书写『神咒』，安在城的四个门，因为在古时候，城是一个人经常往来的处所，你放在四个门，每一个人能够瞻仰，恭敬瞻仰，而成就善根。或者把它放在支提(僧伽蓝)寺庙当中，或者把它绣在脱闍(幢幡)之上，使令这个国土的众生都能够迎接礼拜恭敬，一心供养『神咒』。

而有些女众她平常不外出的，她也没办法看到城门的『神咒』，或者是寺庙里面的『神咒』，怎麽办？令其人民，各各身佩

没外出的人就身上携带，或者他自己所居住地方的佛堂，一心的供养，种种的天灾人祸，悉皆销灭。
这地方讲国土消灾（依报），以下讲人民的安乐（正报）。
人民丰乐
阿难！在在处处国土众生，随有此咒，天龙欢喜，风雨顺时，五谷丰殷，兆庶安乐。

佛陀招呼了一声阿难尊者，说：凡是有『愣严神咒』所在之处，国土的众生都能够一心的读诵、供养，这国土当中天龙八部会欢喜，所以风调雨顺，五谷丰收，兆庶（十亿人民）都能够安稳快乐。
前面是约着国土来说消灾免难，这地方是人民都能够身心安稳。
离障安眠　亦复能镇一切恶星随方变怪，灾障不起，人无横夭，杻械枷锁不
着其身，昼夜安眠，常无恶梦。

『愣严神咒』也能够镇伏一切邪恶的凶星。凶星是怎麽回事呢？随方变怪，它随着它东西南北的方所，做种种的变化作怪。这个凶星的变怪它不是普遍的，它是在某一个地方，比方东边或者西边，看到整个天上是变成红色的，或者出现二个太阳等等，这样的凶星就会产生灾难。我们能够一心的读诵『愣严神咒』，或者安置佩戴，这一切的灾难障碍就不会生起。人民没有横祸跟夭寿（约着大人是横祸，小孩是夭寿），杻械枷锁不着其身，“杻械”是扣在手上的刑具，“枷”放在颈部的刑具，“锁”是脚上的刑具。因为诵持『愣严神咒』的关系，人人都能够顺从真如本性，所以就没有犯罪的事情，也就没有牢狱的灾难，白天晚上睡觉，也特别的安稳，没有不祥的恶梦。

离开障碍就没有种种的恶梦。
恶星不现　阿难！是娑婆界，有八万四千灾变恶星，二十八大恶星而为上首，
复有八大恶星以为其主，作种种形出现世时，能生众生种种灾
异，有此咒地，悉皆销灭，十二由旬，成结界地，诸恶灾祥永不
能入。

佛陀告诉阿难说：在我们娑婆世界当中，到了末法时代的五浊恶世，有八万四千灾变恶星。八万四千的意思就是，因为我们众生的心有八万四千个烦恼，所以招感八万四千个随方变怪邪恶的凶星。在八万四千当中其中有二十八个，东西南北各七个，大的恶星是上首，这二十八当中又有八大恶星是主要灾难的根本。这种种的恶星经常做种种变怪的形状，有时天上出现种种怪异的形状，带给众生种种的灾难怪异的现象。只要有人能够一心的读诵安置『神咒』，在十二由旬之内，就结成一个结界之地，种种的邪恶之星，永远不能侵入在这十二由旬之内。

我看宣化上人的开示，他说：到了末法时代，要是『愣严咒』已经没有受持了，没有人配戴供养，那整个妖魔鬼怪就会出现。其实某种程度来说，『愣严咒』的法力还是把很多灾难镇住。

我们在修他力法们当中，我觉得念『阿弥陀佛』跟持『愣严咒』这二个是很特别的。念『阿弥陀佛』叫顺从本愿，念念之间仰仗弥陀的四十八愿，它所强调的是佛力不可思议。持『愣严咒』是法力不可思议，『愣严咒』的法是十方诸佛，一念的如来藏妙真如性显现出来的，它不是有为法，它是无为的『心佛』所显现出来的，所以它有「密诠真如实相」的力量。念念之间就会让你很自然而然的正念真如，很自然的把心带回家，很自然后让你产生增上惭愧，很自然产生菩提心的善根，你很自然就喜欢去修六波罗蜜。

所以持『愣严神咒』，它是从根本上来调整你的体质。当然『阿弥陀佛』是让我们求生净土，一个是正念真如，一个是顺从本愿，这二个各有特色，一个是「佛力不可思议」，一个是「法力不可思议」。这二个好好的运用，都有它不可思议的加持力。这地方是讲到能护国界。

前面佛陀以八段来讲到资粮位的菩萨，你能够至心的读诵，或者一心来供养，就有灭恶增善的效果。当然最重要你要有信心，不生疑悔，对这样的『愣严神咒』，对这个『咒心』你要有很坚定的信心，然后整个身心世界通身靠倒，真的是把心跟咒，咒力顺从真如，那个力量才会发挥出来，如果你产生妄想，那就是产生抗拒。其实你念佛也好、持咒也好，你一旦产生妄想你就开始抗拒。就像善导大师说的，念佛的时候打妄想：「我可不可以往生？」你就在抗拒本愿嘛！你的心对阿弥陀佛本愿开始抗拒的时候，他怎麽加持你？所以信心的意思就是顺从的意思，你对这个『咒』的力量不要抗拒，它自然会引导你。

你看了凡四训说，那画符的人，外道画符为什麽它有效果呢？他符在画的时候，他要一气呵成一念不生，符在画的过程当中，只要中间有中断，或者打一个妄想，这个符就没有效果，因为他心要完全顺从这个符，你把心空掉了，这个符咒才能产生引导的力量。当然这个符是外道的法，跟『愣严咒』差多了。我们的道理是说，所有的咒语要对你产生力量，你对这个咒语要顺从，完全顺从，不要有自己的我执我见，念佛也是这个道理，你念佛的时候打妄想，你就是在抗拒佛陀，你持『愣严咒』的时候打妄想，你在抗拒真如。你抗拒真如那他当然就没办法加持你，不是他加持你，是你不想被加持。所以我们在修行过程当中，你内心顺从，就像《梵网经菩萨戒》，一个菩萨修行最重要是孝顺心，百孝不如一顺，顺从三宝、顺从真如、顺从弥陀的本愿，你的进步就很快。你要把「顺从」这二个字掌握住了，你修行的力量就不同，念佛的时候顺从弥陀本愿，持『愣严咒』的时候顺从真如本性，你的力量很大、非常大，十方诸佛绝对不妄语的。
净业学园 97讲次 讲义212面
丑三：结劝
在我们大乘佛法的修学当中，有三种力量是特别殊胜广大而不可思议：

一、我们内在心灵的力量，在『起信论』上说，我们众生本俱的一念心性，都是俱足无量的性功德。俱足性功德简单的说，就是我们这一念心它本来俱足法身、般若、解脱三种的功德，广泛来讲它俱足诸佛的三身、四智、五眼、六通，无量百千陀罗尼。为什麽我们内心有这样的功德，我们却表现不出来呢？因为我们内心没有顺从真如，我们无始劫来背觉合尘，依止攀缘心，所以就把这种功德给遮蔽住了。就好像一个人口袋里面有一个无价的宝珠，但他不知道拿出来用，结果过着乞讨贫穷的生活。所以在整个修学当中，怎麽去启发我们内在的力量，这个是很重要的。当然本经的方法，就是「正念真如」，不断的透过这样的理观，去观照我空法空的真如理，去熄灭我们的攀缘心，慢慢的把内在的力量开显出来，这是第一个。我们要做的就是：「启发我们内在心灵的力量」。

第二种力量是佛陀的加持力，佛力不可思议。十方诸佛在因地时候都发过广度众生的本愿，这种本愿的功德是存在法界当中的，每一个愿对我们都有救拔的力量，所以我们讲「佛力不可思议」，这个是指外在的佛力。

第三种力量就是正法的力量，佛陀所宣说的正法。我们依止这个法来修学，的确能够断恶修善，离苦得乐。在这个地方所说的正法，特别指的是『愣严咒』的正法。广泛来说是五会的神咒，浓缩起来就是那八句的『愣严咒心』。在本经当中，『咒』的法，它的特色它能够「密诠真如实相」。这句话从二方面来说，什麽叫「密诠真如实相」？就是我们这一念去忆持『愣严神咒』的时候，第一个、它能够启发我们内心真如本性的善根，它会把我们内在心灵的力量开发

出来。在『起信论』说，我们一个人不断的跟真如本性相应，去观照它或者持咒跟它相应，这个人心态不同，他慢慢的厌恶生死的痛苦，欣求涅盘的安乐，自知己身有真如法，发心修行，他那个菩提的善根就能够法尔的生起来。我们持『愣严咒』亦复如是，你每天不断的持『愣严咒』，你内心当中就会产生变化，慢慢的就能够潜移默化的趋向于真如本性，远离了这种生灭的攀缘心。所以『愣严咒』向内能够启动我们心灵的力量，向外能够感应十方诸佛的加被。

为什麽呢?

因为《愣严经》所诠释的正是诸佛所证的现前一念心性，所以会得到诸佛同体法性的加被。因为能念的心跟所念的佛都是平等的一念心性，所以在自他不二的角度之下，得到十方诸佛同体法性的加持。

所以我们可以知道，我们持『愣严咒』向内能够开显我们真如的功德，向外能够感应十方诸佛的加持，这个『咒』是通内通外的。

丑三：结劝

这一段是佛陀讲了八段约着因人灭恶增善的功德以后，佛陀把这功德做一个总结

护持初心　是故如来宣示此咒，于未来世，保护初学诸修行者，入三摩地，

身心泰然，得大安隐。

这段是说佛陀宣说此咒的一个目地，主要针对的根机是末法时代的众生。“未来世”指的是末法时代，因为末法时代的特色是魔强法弱，众生的外在环境干扰的、诱惑的因缘特别多，正法的力量相对薄弱。

在末法时代特别是谁呢？是初学的修行者，“初学”指的是大乘资粮位的菩萨，因为他障深慧浅，他的烦恼障、业障、报障特别多，智慧的观照力也特别的浅薄。在这种情况，他想要悟入整个三摩地的过程当中，他有『愣严咒』的加持，向内能够帮助他开显真如的功德，向外感应十方诸佛的加被，就使令这个人「身心泰然，得大安隐。」他的身心世界特别调和、畅顺，成就广大的安稳快乐。

它有保护末法时代资粮位菩萨的功能，这一点是说出『愣严咒』所加被的根机。当然你一个加行位的菩萨他有禅定，他的身心世界『愣严咒』对他来说，重要性不是那麽的大。加行位的人善根强，烦恼轻薄，鬼神根本不敢干扰他，他有禅定，鬼神都是在三界，谁敢去干扰他。资粮位就不同，资粮位障碍就很多。

什麽叫做「身心泰然，得大安隐」?

远离魔障　更无一切诸魔鬼神，及无始来冤横宿殃，旧业陈债，来相恼害。

这个人虽然生长在末法时代，妖魔鬼怪特别多，但是他因为受持『愣严咒』，种种的鬼神障（外来的），还有他内在过去的冤横宿殃，冤亲债主干扰所产生的横祸，跟种种的灾难，以及他过去所造的这些杀盗淫妄的罪业来干扰修行人，在持『愣严咒』以后，完全的消灭掉。向外破除鬼神障，向内破除我们无始的业障，所以他能够身心泰然得大安稳。

应该怎麽做才能够真实的把这样的力量发挥出来呢?

谨遵四法　汝及众中诸有学人，及未来世诸修行者，依我坛场，如法持戒，

所受戒主，逢清净僧，于此咒心，不生疑悔。

佛陀讲出了四个方法：阿难！你跟种种的有学之人（三果以下之人），在未来世的末法的修行者你一定要记住，你要受持『愣严神咒』，依止四个法：一、安立坛场，结坛行道，你一定要有一个修行的道场，每天要礼拜发愿持咒，三七行道。二、如法的持戒，持咒的人，你起码的四根本重戒要很清净，杀盗淫妄，因为这是整个修行的根本。三、所受戒主，逢清净僧，你受戒的和尚要清净，整个羯磨法要如法，你要能够如法的受戒。四、于此『咒心』不生疑悔，你在持咒的时候，内心当中要完全的俱足真实的信心，百分之百的信心。

这个地方的信心俱足，应该你要俱足理观，一个人你不能够真实的正念真如，通达诸法实相，你对『愣严咒』肯定会产生疑悔。“哎哟”，力量这麽大！我们从外面的事相来看，很容易产生疑悔，但是你要是观入真如的时候，你会发觉这种功德其实你本来俱足的，没什麽好疑悔的。

这样的四法有什麽功德?

必得心通　是善男子，于此父母所生之身，不得心通，十方如来便为妄语。」

这个善男子他俱足了四个法，在现生父母所生的肉身当中，假设他不能够心地开通，十方如来便为妄语。

「心地开通」有二层意思：这个人善根比较薄弱，烦恼也特别粗重，他以理观跟『愣严咒』来修行，他起码能够解悟真如本性，对真如本性产生解悟。比方说，名字位、观行位、相似位的都叫作「解悟」。如果这个人宿世以来烦恼轻薄，他就能够证悟真如本性，那就是分证即佛，真正证入法身的功德。有解悟跟证悟二种差别。

这地方是等于是把『愣严咒』的功德做总结，向内启发真如本性的功德，向外感应十方诸佛的加被。这个地方的关键，我们在受持『愣严咒心』的时候，关键就在「不生疑悔」这四个字。其实我们在大乘佛法的修学，每一个法门都是不可思议的，大乘法，智者大师说跟小乘最大的差别，大乘法是你只要受持这个法门，不管念观世音菩萨、念阿弥陀佛都是入一种不思议境，

小乘佛法没有不思议境。小乘佛法你思惟苦、空、无常、无我，这个都是很正常的，它有什麽不思议境，那是现实都看得到的，生命是变化、痛苦的。但是你念佛、念咒，那完全是不思议境，不思议境的根本在信心。「信心俱足」这一句话我们一般不容易了解，我们很难了解什麽叫信心俱足？

善导大师解释得很清楚，善导大师说：什麽叫「信心俱足」呢？就是你对这个法门产生顺从，你念佛的时候顺从本愿，念咒的时候顺从真如，你的心要随顺服从，这个就是不生疑悔。
「顺从」

禅宗最有名的公桉，当初六祖大师他开悟以后，他有一个因缘去听经。在听经的过程当中，听法的法师二个人就起争执了，说：是风动才有幡动。有些人说：不是，是幡先动，所以产生风动。后来六祖大师说：不是风动，不是幡动，是仁者心动。这个是千古的公桉：「仁者心动」。《愣严经》就是在讲这个观念，你内心不动，宇宙万法不会动的。说是「一念不生全体现，一念方动乌云遮」。你心一动了以后，你整个生灭的因缘才会出现。所以《愣严经》很强调，你在持『愣严咒』的时候，你要完全的顺从真如，因为真如本身是一念不生的，那你心动，真如是不动，那你怎麽去感应『愣严咒』呢？
你顺从本愿也好，顺从真如也好，要紧就是一念不生。
在台中莲社的感应见闻录里面讲一个公桉：

在沙鹿镇有一个老菩萨，这个老菩萨平常很虔诚念佛，有一天他做一个梦，梦到他整个牙齿全部掉光。在梦境里面这是个大凶梦境，必有大灾难要降临。所以他第二天早上起来就很虔诚，就赶快事情忙完就一直在佛堂里面念阿弥陀佛，他也没什麽求，因为他也不知道是什麽灾难，这个灾难是降在他身上？或者降在他子女的身上？他完全不知道。所以不知道，她就完全一心一意的念阿弥陀佛，内心当中就专注的听自己的音声。他有一个长子，在山上做烧炭的工人，早上上工没多久，正忙的时候就好像有听到有人在叫：阿成啊！阿成啊！你赶快回来，赶快回来！他想，才工作没多久叫我回去做什麽呢？他又不管它，继续做，没多久又听到：「阿成、阿成赶快回来！」那个音声好像他母亲叫他，他就觉得奇怪，乾脆不做了，收一收就赶快回去了。结果他一离开工作的工寮，离开差不多五分钟左右，整个工寮“啪”！垮下来，全部的人都丧生，因为连救都来不及救。回去以后，他妈妈原来在佛堂念佛。这怎麽回事呢？
因为他妈妈的那一念心，完全的「顺从」弥陀的本愿，这时候启动了佛陀的加持力。

大乘佛法它的一个观念是这样，诸位要知道，你修「圆顿止观」的人你要有一个观念，开显心力，开显佛力，大乘佛法的观念是说，这种功德是本来俱足了。小乘佛法就是说，你本来没有这个东西，你要去求你才有。大乘佛法是你正念真如也好，顺从本愿也好，这是本来俱足的，你只要做一件事，你只要顺从他就好。弥陀的本愿，本来就存在法界当中，但是你要启动它，你必须要有方法，你就是「顺从」。

什麽叫抗拒呢？哎哟！我念这个佛不晓得有没有效果？你打这个妄想，「一念方动乌云遮」，就把弥陀的功德遮盖住了，弥陀功德的门都关起来了！

所以我们念佛不能感应，问题不在佛陀，是你自己没有真正的.....印光大师说：「一心归命，通身靠倒」，你没有真实的整个靠上弥陀的本愿，因为它本来就俱足的东西，你只要做一件事情：「不生疑悔，顺从本愿」，站在一个真如的角度，「不生疑悔，顺从本愿」。这个地方很重要。
有些人说，那我平常什麽想都没有，那是不是顺从本愿，是不是顺从真如呢？

我们要拣别一下，你心中什麽都没有想，这个叫颠倒愚痴，无想跟正念真如，我们正念真如心中也没有想法，但是那是一种智慧的观照，你什麽都不想，这是一种无记，是一种愚痴相，那不一样。一念不生跟什麽都没有想，这是不一样的，一个是智慧相应，一个是愚痴相应。
这是讲到『愣严咒』的功德有八段。
壬三、护法述愿
先看科判196面
辛二、佛陀重宣佛顶神咒（分三：壬一、阿难述请。壬二、如来正说。壬三、护法述愿）

佛陀宣说『愣严咒』的功德以后。护法菩萨指的是金刚藏王菩萨，还有天龙八部，这二种护法就出来叙述他要护持『愣严神咒』的法门以及受持之人。
（分二：癸一、八部众。癸二、菩萨众）
癸一、八部众
“八部”指的是天龙鬼神等等。
金刚力士
说是语已，会中无量百千金刚，一时佛前合掌顶礼，而白佛言：「如佛所说，我当诚心保护如是修菩提者！」
金刚护法：

「说是语已」，佛陀宣说前面八科的功德以后，在法会当中有无量无边百千金刚，“金刚”，指的是金刚力士。因为他手持金刚宝杵，而为整个佛教的护法尊神，这个金刚力士是跟随金刚藏王菩萨的身边，而为他的眷属，金刚藏王旁边的眷属，叫「金刚力士」。这些力士在佛前合掌顶礼，而白告佛陀说：「正如佛陀所说的『愣严咒』的功德，我等也应当要诚心的保护如是的发菩提心，而修学『愣严神咒』的这个修行者！」

这是金刚力士的发愿。

梵释四王

尔时梵王并天帝释，四天大王，亦于佛前同时顶礼，而白佛言：「审有如是修学善人，我当尽心至诚保护，令其一生所作如愿！」

诸天包括：

大梵天王还有三十三天的释提桓因以及四天王天，东西南北的四天王天，他是保护帝释天的，为帝释天的大臣，这些诸天也在佛前顶礼佛足，而白佛言：「如果真实有这样的发菩提心，而来受持『愣严神咒』之人，我也应当要至心的至诚保护，使令这修行人在一生当中，他心中的愿望都能够所求如愿。」

天龙八部

复有无量药叉大将、诸罗刹王、富单那王、鸠盘茶王、毗舍遮王，频那夜迦、诸大鬼王，及诸鬼帅，亦于佛前合掌顶礼：「我亦誓愿护持是人，令菩提心速得圆满！」

鬼神众所发的愿：有药叉(男众的鬼)大将，“大将”是他统领很多很多的兵将；罗刹（女众的鬼），她是女众鬼中之王，统领种种的罗刹；富单那王是臭恶鬼，鸠盘茶就是厌魅鬼，毗舍遮就是噉精气鬼；频那是猪头使者，夜迦象鼻使者（这二个都是佛教的护法神），乃至于其他的诸大鬼王，还有种种的鬼帅，鬼帅是鬼王部下的大将军，他们也都在佛前合掌顶礼：「我也要发愿护持修学『愣严神咒』之人，使令他菩提心的善根速得圆满！」

照临主宰

复有无量日月天子，风师、雨师、云师、雷师、并电伯等，年岁巡官，诸星眷属，亦于会中顶礼佛足，而白佛言：「我亦保护是修行人，安立道场，得无所畏！」

日月天子（他们都是能够照明天下的）及诸星的发愿：

有日天子、月天子还有风师，他是主管整个风，雨师、云师、还有雷公师乃至于电伯（掌管整个闪电的），乃至于年岁巡官，在天上他是属于今年当值的主官，以及天上星座的眷属，他们都在会中顶礼佛陀，而白佛言：「我也应当保护发菩提心，受持『愣严神咒』的人，他们只要依止如法的道场来修学，决定能够远离一切的鬼神障碍，而无所畏惧！」

地只天神

复有无量山神，海神、一切土神，水陆空行万物精只、并风神王、无色界天，于如来前，同时稽首而白佛言：「我亦保护是修行人，得成菩提，永无魔事！」

又有无量无边的山神，主管山林之神，还有大海之神，还有土地之神，水陆空行；水指的是海神，陆是土地神，空中药叉，乃至于万物的精灵；“精灵”一般都是动物，动物牠长时间的吸收日月的精华，牠能够做种种的神变，能够变化做人，叫做精灵。以下指的是没有身体的，风神王还有无色界的天人，这是众生眼睛看不到的，他们也都在佛前，顶礼佛足而白佛言：「我也应当要保护这些发菩提心，受持『愣严神咒』之人，使令他们在成就无上菩提的过程中，永远远离魔事的干扰！」

这地方是天龙八部、诸天鬼神所发的愿力。这一段的护法述愿跟前面佛陀讲八段的功德有什麽差别呢?

前面的功德是佛陀亲自宣说的，换句话说，这是不思议境，只要是佛陀宣说出来的，那只有惟佛与佛方能证知的，我们只有相信。前面的八段，能灭灾难、能净业障乃至于同佛功德等等，前面那八段功德主要是强调你受持『愣严神咒』，所开显的你内心当中那种真如的功德，是偏重在启动你内在心灵力量来说的，你的真如一启动，自然灭恶生善。

这一段的护法述愿，所强调的是你受持『愣严神咒』，能够感应到外面的金刚藏王菩萨，以及种种天龙八部的加持，这地方是偏重在感应他力。

前面是启动心力，这一段是偏重在启动他力。

当然会有人问：鬼神有没有办法真正的去产生保护修行人的力量呢?

我们要知道一个观念，只要一个人、一个众生敢在佛前发愿请佛做证明（不是在佛像，在真佛前面发愿），那这表示二件事：表示第一个、他真实有这样的愿力，第二个、他真实有这个能力。他有这个愿力跟能力，他才敢在佛陀面前发愿，而佛陀保持默然。他没这个能力，他敢在佛前发愿，不太可能!

这个地方大家要知道，虽然是天龙八部，但是这些人的威德不可思议。

癸二、菩萨众

前面所宣说的都是三界的众生，大威德的众生，这个地方的菩萨是出世的菩萨。

定散俱护

尔时八万四千那由他恒河沙俱胝金刚藏王菩萨，在大会中即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「世尊！如我等辈所修功业，久成菩提，不取涅盘，常随此咒，救护末世修三摩提正修行者。世尊！如是修心求正定人，若在道场，及馀经行，乃至散心游戏聚落，我等徒众，常当随从侍卫此人。

在佛陀宣说八种功德以后，有八万四千的那由他（万亿），乃至于恒河沙的俱胝（百亿）这麽多、这麽多数目的金刚藏王菩萨。佛教的菩萨有二类，一个是现慈悲相的，大悲观世音菩萨，大愿地藏王菩萨都是现慈悲相。第二种是现怒目金刚相，最有代表性的是金刚藏王菩萨，这些菩萨都是手持金刚宝杵，现出怒目金刚之相。

这时他们也在佛前顶礼佛足，而白佛言：「世尊！正如我等金刚藏王菩萨这一类的众生，我们久成菩提不取涅盘。」

「菩提不取涅盘」这句话很重要，这些菩萨都已经成就了菩提，而依止大悲愿力倒驾慈航，他们都不是一般的菩萨，都是久远劫来已经成就菩提了。
　　为什麽不取涅盘呢？

因为他要恒常的随顺『愣严咒』，救护末法持代发菩提心修三摩地的这种修行者。他们就招呼了世尊说：如是修心求正定人，“正”直接了当的意思，正念真如，直接了当，正直舍方便，但说无上道。直接趣入真如的这种修《首愣严王三昧》之人，或者是在道场当中，或者在经行处，乃至于有时候到聚落散心游戏种种的事情，我等徒众，应当要随从保护这修行《首愣严王三昧》、受持『愣严神咒』之人。
　　应该怎麽保护呢？
　　魔障尽消
纵令魔王大自在天求其方便，终不可得。诸小鬼神，去此善人十由旬外，除彼发心乐修禅者。世尊！如是恶魔，若魔眷属，欲求侵扰是善人者，我以宝杵殒碎(ㄙㄨㄟ)其首，犹如微尘。
　　金刚藏王菩萨怎麽去保护持咒之人？
　　乃至于魔王(六欲天，最高顶天的波旬)
，还有大自在天（色界摩醯首罗天王宫的天主），这二种魔都不能够去干扰伤害受持『愣严神咒』之人。乃至于诸种种的诸小鬼神，对修习『愣严咒』之人，要保持十由旬之外，除非这个鬼神他发心好乐修习禅定，来跟随着个修行三昧之人。假设这邪恶的魔王乃至于这个魔民、魔女，这种种的鬼神想要去干扰这发菩提心，修持『愣严咒』之人，我以金刚宝杵来破灭、捣碎他的头，犹如微尘。

蔼益大师有解释：说这个金刚藏王菩萨看起来好像很残忍，用金刚宝杵捣碎其首，犹如微尘。金刚藏王菩萨是久成菩提，不取涅盘，他是证得了真如佛性。
　　真如佛性的人怎麽会有这种举动呢？

蔼益大师解释说：这叫做「性恶之法」，称性所起法。我们一念心性有「折摄二门」，所以，蔼益大师说：「一折一摄，一慈一威，皆拔苦故。」性恶法门它的善巧，一个安住真如的人他称性所表现的善，现出慈悲相，他所现出的恶，现出怒目金刚相，他们只有一个目地，都为了要拔除众生的痛苦，而依止大悲心的缘故，所以这叫做「性恶法门」，称性所显现这恶法的假相，如是而已。
　　所作如愿　恒令此人所作如愿。」
　　能够使令这修行人，能够满足他心中的愿望，远离一切的干扰。

这地方它还强调，金刚藏王菩萨是保护这个散乱心的人，你看他有时候还跑到村落中去游戏，所以他这个地方不是针对三昧之人，特别是资粮位的菩萨。

资粮位的菩萨魔障特别多，比方说他有烦恼障、有天魔障、有五蕴魔障，有死魔障碍四种魔障，所以他也特别需要去保护。
　　过去，慧天长老他讲到一个持『愣严咒』的公桉，他说：

过去在一个丛林的寺庙，这寺庙的旁边是一座道教的道观，二个道场一个是佛教，一个是道教，后来因为土地的纠纷，二个人就产生很大的烦恼。产生烦恼以后，在道教的道观里面有几个人，就持道教的咒，就作法，要用火来烧佛教的寺庙。那一天中午的时候，吃饱饭没多久，就在佛教寺庙的天空出现一道很奇怪、一个红色的天空。方丈和尚一看就知道情况不对，他就赶快撞钟，把大众集合起来，到大殿去持『愣严咒』。持到快结束的时候，突然间那道教的道观的寺庙就起大火。

因为他本来是要咒愿要去烧佛教的寺庙，但是当『愣严咒』一持下去的时候……这个咒力我们讲过，第一个它向内启动我们真如本性，第二个向外感应诸佛菩萨的加持。

正如蔼益大师说的：真如本性是一切法的根本，哪一个法会去伤害它呢？火是依谁而起，你怎麽会有火呢？它依真如而起，你依真如而起，怎麽可以去伤害真如呢？火可以去伤害自己吗？不可能！水也不可能伤害自己。
　　所以当我们去安住真如的时候，为什麽所有东西不能干扰我们？
　　因为我们的心回到一切法的根本。

为什麽有魔王？那是因为他有真如本性才有魔王，你没有真如本性你有魔王？哦！魔王怎麽去干扰魔王呢？魔王是依真如而起的，他没办法干扰真如本性。只要我们正念真如，所有的东西都不能伤害你，因为我们回到一切法的根本。

这是蔼益大师的思想，说为什麽持『愣严咒』，火不能烧你，水不能淹你，一切鬼神不能障碍你？因为你回到一切法的根本。诸法再怎麽邪恶，它不能伤害它自己的根本，是这个道理。

你要把这个道理参透，我们先不要管外在的加持力，你顺从真如，你就回到一切法的根本，是这个意思。

佛陀花了很大篇幅来解释『愣严咒』的功德，这一段持『愣严咒』也等于是《愣严经》的很重要的修持法门。

到这个地方讲到「示不生灭为本修因妙三观门」讲到修行的方法，全部讲完。

乙三、明正助行所成伏断圆三德位

这地方讲到修行的位次，“正”指的是正行，本经的正行就是《首愣严三昧》正念真如，我们讲返闻闻自性，或者返见见自性，在六根当中生起回光返照，正念真如的力量，叫做「正行」。本经的助行是「清净的持戒」、跟受持『愣严神咒』，二个法门叫助行。正助合行会产生「伏断」，“伏”调伏，“断”断除；调伏断除五住的烦恼，圆证法身、般若、解脱三德密藏，调伏外在的烦恼，证得我们众生本俱的三德密藏。

净业学园 98讲次 讲义214面

乙三、明正助行所成伏断圆三德位

前面一科「示不生灭为本修因妙三观门」，是讲到本经修学的方法，有正行、助行的方法，这一段是说明，依止正助合行的方法，它所要经历的种种过程，你要经历什麽样的过程，把它详细的开展出来。

（分三：丙一、申请。丙二、赞许。丙三、正说）

丙一、申请

“申”是阿难尊者他自己申说，他听闻本经所得到的利益；“请”祈请佛陀来宣说整个修学的过程，叫「申请」。

述过谢益

阿难即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「我辈愚钝，好为多闻，于诸漏心，未求出离，蒙佛慈诲，得正熏修，身心快然，获大饶益。

阿难尊者申说自己听闻本经的受益。

阿难尊者从座起，顶礼佛足，而白告佛陀说：「我等愚痴暗钝的众生，“众生”指所有的资粮位的菩萨，因为资粮位的菩萨在学习是偏重多闻的，他依止一念的信心来熏修佛法，也就是说，他内心当中还不能真实的生起如理的观照，他只有俱足闻慧，而思慧是很薄弱。所以对见思烦恼都不能有所断除，不能够真实的出离三界的生死。但是他听完佛陀的慈悲教诲以后，能够正熏修，直接了当的去熏修真如佛性。所以他身心世界感到非常的愉快安然，而成就广大的利益，因为他真正知道回家的道路。

这一段是申述阿难尊者听经的受益。

申请诸位

世尊！如是修证佛三摩提，未到涅盘，云何名为乾慧之地？四十四心，至何渐次，得修行目？诣何方所，名入地中？云何名为等觉菩萨？」作是语已，五体投地，大众一心，伫佛慈音，瞪瞢瞻仰。

正式请法：

世尊！在整个修证《首愣严三昧》的过程中，从凡夫到大般涅盘之前，它的过程是怎麽样？这个地方提出问题。云何名为乾慧之地？什麽叫四十四心？什麽叫三渐次？什麽叫做十地？什麽叫等觉菩萨？

这五个问题其实主要就是二个问题：一、你依止什麽方法来修？「云何渐次，得修行目」，怎麽样依止它的渐次，才能够成就正法眼藏，成就圆教的初住，叫做「修行目」。

真实能够转的，我们讲转依，转烦恼依止菩提，转生死依止涅盘，真实能转的法门就是三渐次。我们前面讲到整个理观是正念真如，但是这只是约着理论上来说，你实际操作，它是有次第的。我们下面会讲到什麽是正念真如。其实它是有三个渐次，第一个次第怎麽样，第二个次第怎麽样，第三个次第怎麽样，它有三种次第来修学，叫「三渐次」。也就是说，从凡夫到成佛，其实你就修这三个渐次，这是「能转」。

你真正成就的是什麽呢？成就位次，第一、乾慧地，观行位；第二、四十四心，十信、十住、十行、十回向跟四加行（藕祖判作相似位）；「诣何方所」到达什麽样的程度才叫做十地？最后才到达等觉菩萨。这都是依止三渐次的修学，所成就的一个修行的位次」

说了以后，大众一心伫佛慈音，瞪瞢瞻仰；“伫”，期待；“瞪瞢”，眼睛直视。大众一心瞻仰佛陀，心中充满对佛陀的期待，希望佛陀慈悲的开示。

这一段，藕益大师特别提出一个观念，说：阿难尊者听闻本经以后，他的相貌是「身心快然，获大饶益。」阿难尊者他这个时候示现是一个初果，对整个烦恼没有断，但是听了以后为什麽会身心感到愉快，而得到很大的利益呢？

主要的他明白一个道理。他明白什麽道理呢？

藕益大师说：因为阿难尊者从本经学习，他知道「达妄本空，知真本有」的道理。他知到了烦恼障、业障、报障，这种虚妄之法是本来不存在的，「法本不生，云何有灭」？这些法本来是没有的，而我们内心当中所有的法身、般若、解脱是本来俱足的。所以他这时候对整个成佛生起坚定的信仰，所以他产生这麽大的快乐。因为你所断的烦恼是虚妄的，你所生起的功德是你

本来俱足的。这时候他内心已经真实的「安住在不生灭心」，所以他感到非常的安稳快乐，不像之前的那麽不安稳。

丙二、赞许

如来对阿难尊者赞叹跟允许

尔时世尊赞阿难言：「善哉善哉！汝等乃能普为大众，及诸末世一切众生，修三摩提，求大乘者，从于凡夫，终大涅盘，悬示无上正修行路。汝今谛听，当为汝说。」阿难大众，合掌刳(ㄎㄨ)心，默然受教。

阿难尊者申请以后，佛陀就赞叹阿难尊者说：「善哉、善哉！

这地方古德解释第一个“善哉”，佛陀赞叹阿难尊者，他自己已经了悟了内心当中的安住处，他知道回家的道路，所以佛陀赞叹阿难尊者。第二个“善哉”，是赞叹阿难尊者的大悲心为一切众生请法。

你能普遍的为当时法会大众以及佛灭度以后末法的众生，为了修学大乘的《首愣严三昧》而求取大乘的功德，从最初的凡夫到最后的大涅盘，来预先指示正确修习无上菩提的道路。汝今应该谛实而听，我当为汝宣说。」这时阿难尊者跟大众，合掌刳心，默然受教。“刳心”消除心中的尘见。蔼益大师说：合掌刳心，是刳除九法界的尘见，而接受一佛乘的正因。你一定要息灭九法界那有所得的攀缘心，安住在本来一切法不生的「不生灭心」。「不生灭心」关键不在“灭”，诸位你要了解什麽叫「不生灭心」，在那个“无生”，观一切法本自无生。

丙三、正说

佛陀正式的说明整个返妄归真的过程

（分二：丁一、总明三德。丁二、别示迷悟）

丁一、总明三德

先拢总说明众生本俱法身、般若、解脱三种功德

（分二：戊一、明理绝名相。戊二、明因妄立真（约世俗谛））

戊一、明理绝名相　(约真谛)

从真谛当中来说明真如理性，是离开一切的名字跟相状。

佛言：「阿难当知，妙性圆明，离诸名相，本来无有世界众生。

“妙性”蔼益大师解释说，它所指的是我们真如佛性的法身德，我们那一念清净微妙的心性叫作「妙性」，是周徧法界的，它是离一切相的，所以叫作「法身德」。

“圆明”本来俱足圆满光明的功德，指的是「般若德」。

“离诸名相”本来没有一切法的名字跟假相，这是「解脱德」。

在我们一念清净的心性当中，是本来没有世界众生，没有九法界的依报、正报可得。

这地方是很重要

我们要断烦恼之前，我们要了生死之前。你要告诉你自己，本来没有生死的。你本来有生死，你怎麽了呢！

你看西方的哲学它一直认为，人本来就是有烦恼的，所以西方的哲学，它没有一个人讲断烦恼，它只讲说，你要克制烦恼，他认为烦恼是人的本性，所以他们为了自卫是可以杀人的，在西方的法律是允许的。在菩萨戒杀人是不能有任何理由，因为你违背佛性。你违背佛性还有理由吗？

杀人你就是在抗拒佛性，你没有顺从佛性。所以它后面会讲到，为什麽会有十二类的众生呢？因为我们违背我们的佛性，就是这个道理，当然违背的方式不同。也就是说，整个九法界的众生就是我们一念妄动以后，而产生一种徧业发现。

你要依止本来没有世界，本来没有众生的角度，来断除众生世界的障碍，这就是我们讲的「称性起修」。这地方是约着真如理性的角度来观察一切法是本来无生，从无生当中来建立我们断恶修善度众生，我们讲「称性起修」，依止性德才有修德。

戊二、明因妄立真　(约世俗谛)

前面是约着性德，这地方讲修德。在修德当中因为有众生虚妄的想像，而安立诸佛真实的功德。因为有众生的虚妄，我们才安立诸佛的真实，没有众生的虚妄，那就不安立诸佛的真实。

因妄有生，因生有灭，生灭名妄，灭妄名真，是称如来无上菩提及大涅盘二转依号。

我们所追求的是无上菩提跟大般涅盘，那麽这二个法是怎麽安立的呢？

因妄有生，“妄”指的是我们众生最初的一念的妄动。

本来无生死，那生死是怎麽有的呢？最初的是一念妄动，一念的妄动就产生了一种生死之法最初的生起。有生死之法的生起，当然就会有灭法的成立。所以在生灭当中就安立了整个众生的虚妄，包括众生的烦恼障、业障、报障，这种虚妄之法就在生灭当中建立起来。

这时一切的菩萨依止《首愣严王三昧》的理观，开始灭除众生的虚妄，开始开显我们众生本俱的真实，慢慢慢慢的就成立了如来的无上菩提跟大般涅盘。开始在正念真如的过程当中转烦恼而依止菩提，转生死而依止大般涅盘，「灭妄名真」。

依止要对治虚妄之法，才安立了真实的菩提跟涅盘二种的转依的功德。

我们从二方面来看，我们安住在性德理观的时候，是本来没有烦恼、本来没有业障、本来没有报障，所以我们进入真如理是本来无一物的，你从假入空的时候本来无一物。但是从空出假，在对治的角度，我们的确有虚妄的烦恼、虚妄的业障、虚妄的报障，它有它的假名假相假用。
要怎麼灭除它呢？

灭除的方法很多，对治止观有对治止观的方法。譬如说，你喜欢贪，佛陀就用不净来对治。但这样的对治，本经不采取这样的对治，本经在灭妄。蕅益大师说：灭除虚妄最好的方式，就是观察一切生灭之法本自无生，观它「你从什麼地方来？」。《愣严经》它的方式就是回光返照，从六根门头当中回光返照，返见见自性，返闻闻自性，返知知见性，在见闻嗅尝觉知当中去回光返照，去找到你的本来面目。

在《愣严经》的观念，你不要对烦恼产生抗拒，因为你对治不了它，你越抗拒它越产生反作用力。你注意看看，越对治烦恼的人，他烦恼越重。你就是不随妄转，你就是「心常觉照，不随妄转」，这句话讲得非常重要，你就是保持「不迷、不取、不动」，不要乱动，因为它不真实。当然你要不动，你要不取着，你智慧的理观要生起。

我讲实在话，我们临命终的人没有一个人是断烦恼往生，除了大祖师以外。我们能够往生就是心常觉照不随妄转，我们有烦恼，但是我们跟烦恼保持距离。你能够不随妄转而生起佛号，你就一定往生。你不是断烦恼，你怎麼是烦恼的对手呢？你一断烦恼你就完了！因为你跟它抗拒，你就跟它产生一定拉扯的关系，那这时候它就耗损你的力量。
《愣严经》的灭妄，是观一切法本自无生，这就是灭妄的方法。
丁二、别示迷悟
各别的解释迷、悟相貌。
（分二：戊一、明迷真起妄成十二类生颠倒法。戊二、明灭妄名真立六十圣位转依号）
戊一、明迷真起妄成十二类生颠倒法。

先说明众生的迷真起妄，而生起十二类生的颠倒之法。第一段先说明，我们众生的病相，众生的病有哪些的病。第二、这病要怎麼治，在治的过程当中有什麼次第。
（分二：己一、叙意总明。己二、约相别示）
己一、叙意总明
先叙述众生世界生起的因缘，作拢总说明。

阿难！汝今欲修真三摩地，直诣如来大涅盘者，先当识此众生世界二颠倒因。颠倒不生，斯则如来真三摩地。

这地方就说明，我们在修习真实的三摩地，想要趣入如来的大菩提、大涅盘，你首先要知道，在有漏众生的五蕴跟世界的依报，这二种的颠倒它生起的因缘。怎麼会有众生，怎麼会有颠倒呢？你要先把它的根源找出来，你才能够把这二个东西消灭掉，才能够使令这个颠倒不生，这样才能够真实的趣入真实的三昧。

这段的意思就是说，每一个法生起都有因缘，譬如说你生病，生病一定有它的病根，你要把它的病根找到了，你才能够从那个地方下手去对治。我们在修行也是这样，正念真如这种理观是能断之法，而有情众生的世界颠倒跟众生的颠倒是所断之法。
为什麼会有众生呢？为什麼会有世界，是怎麼生起的？根源在哪里、病因在哪里？
如果你不知道，你就很难对治，所以为什麼安立这一科，是要了解众生的病因。
己二、约相别示
把众生相跟世界相，这二种相，它的颠倒相，详细的说明。
（分二：庚一、明众生颠倒。庚二、明世界颠倒）
庚一、明众生颠倒。　五蕴的正报
徵　起　　阿难！云何名为众生颠倒？

什麼是众生颠倒生起的主要因素呢？众生好端端的，怎麼会有这麼多众生的颠倒相出来呢？为什麼他会做一只狗，他会做一只蚂蚁，他会做一只飞鸟？这些众生的颠倒相是怎麼来的？
答释
顺流成有
阿难！由性明心，性明圆故，因明发性，性妄见生，从毕竟无，成究竟有。此有所有，非因所因，住所住相，了无根本，本此无住，建立世界及诸众生。
佛陀先说明，三界的众生是怎麼有的：

「由性明心」，“性”指的是众生本俱的觉性。本觉妙明之心它的体性是本来光明、本来圆满的。但是这个地方出现问题，「因明发性」，这个“明”指的是一念不觉的这种无明的妄动，叫做“明”。无明妄动以后，就产生众生虚妄的体性，「性妄见生」，在众生虚妄的体性当中，就产生了众生颠倒的生起。所以从毕竟无当中，就成毕竟有。从毕竟无就是前面的本觉妙心当中，就产生了毕竟有。
毕竟有指的是什麼呢？

是阿赖耶识中的三细的烦恼，我们众生一念的清净的本性，因为真如的不守自性向外的攀缘，一念的妄动就转成了无明业相，能见相跟所见相，这时候就产生一种众生相生起，把清净的本性转成一种阿赖耶识的业识，这里就是从毕竟无而成毕竟有。

「此有所有」，第一个“有”是能有。能有的是什麽呢？众生是什麽力量使它有呢？就是一念无明妄动叫「能有」；“所有”是指阿赖耶识中的三细叫「所有」。

「非因所因」，“非因”，无明其实它本来就不存在，所以它也不能说是整个三细的正因，因为它本来就不存在，所以它不是真实的因；“所因”，三细也不是真实的存在，所以它也不是真实的因，它只是一个虚妄无明的假相，产生众生虚妄的三细，叫「非因所因」。

「住所住相」，能住的指的是众生，所住的是无明，众生的心住在无明当中，能住所住其实是了无根本，没有个真实的体性。所以「本此无住」，依止没有能所住的这种毕竟空寂当中，而安立了九法界的众生的颠倒相跟世界的颠倒相。

其实它这地方所要讲的观念就是这一句话：「本此无住」，而建立世界众生的颠倒。

我们讲一个实际上的譬喻：

「本此无住，而建立众生」，怎麽没有，怎麽就有呢？如你做梦，梦中物。你说在梦当中你看到一只老虎，这个老虎到底有没有？你不能说牠没有，因为你真的看到老虎，你也真的感到害怕，但是你也不能说牠有，因为你醒过来就没有了。梦中的老虎是怎麽有的呢？就是「本此无住」而建立这个老虎。本来没有，就是你一念的迷梦之心，迷梦之心一动，你就感受到老虎出现，有老虎的假名、假相、假用，你看到牠还真的会感到害怕。但是这个老虎是怎麽有的呢？是在无住当中而安立出来的，所以你不能够说老虎有，你也不能说老虎没有，你只能说是众生一念的妄动，而循业发现，是这个意思。「本此无住」，你这个道理懂了，本此无住，而建立了世界众生，你道理懂了，你才有办法修行，你不要以为修行就只是拜佛、念佛这叫修行，那个对你返妄归真不一定有效果。你要把那心中那个结打开，你要知道问题在哪里，众生根本的颠倒在哪里。

前面讲到根本无明的一念的妄动，这地方讲到产生了烦恼跟罪业。

邪复成非

迷本圆明，是生虚妄，妄性无体，非有所依，将欲复真，欲真已非真真如性，非真求复，宛成非相。非生非住，非心非法，展转发生，生力发明，熏以成业。

迷本圆明，是生灭法，众生因为一念的无明妄动，而迷失本有的圆满光明的心性，而引生了九法界的依正生灭之法。但是这生灭之法是没有真实体性的，因为是本来没有的。

你看我们刚开始讲到我们这一念心本来清净、本来光明，所以这虚妄的东西本来没有自体，所以它非有所依。这个九法界的依正二报，它所依止的是一个毕竟空的东西。你说，你的生死从什麽地方来？你从什麽地方来？你的五蕴身心从什麽地方来？从空性而来，从本来无一物而来，就是「非有所依」，没有一个真实的依止处。

没有依止处的基础之下有二种差别（以下讲出三乘的修行者）

「将欲复真」，三乘的修学者，他们希望在虚妄法当中，以有所得的心来追求真实的功德，希望能够灭除虚妄而追求真实的功德，叫「将欲复真」，但是依止的是有所得的生灭心。

「欲真已非真真如性」，他这种向外攀缘想要追求真实的心，已经不是真实的相应于真如本性，因为真如本性它是离诸对待的，而你这三乘的修行者，他是一种对立的心，他要用真实来抗拒虚妄，所以他已经不是真实的顺从真如本性，所以「非真求复，宛成非相」。

“非真”就是他依止那一念想要去消灭虚妄，想要去追求真实的道心，很不幸的是，一个虚妄的生灭心，而这虚妄的生灭心本来就没有实体，你怎麽去追求真实的功德呢？你依止那个修行的心，它本身就是生灭虚妄的东西，生灭的因，怎麽能追求不生灭的果呢？

所以他已经构成心性当中另外一种过非。你站在一个有所得的心，不是站在真如的心来修学，就创造另外一个过非。（前面的宛成非相，到那个地方指的是三乘的修行者）

生死凡夫：「非生非住」，一切有为诸法是本来没有生，当然也没有所谓的住（相续）。凡夫在非生非住的清净本性当中，「非心分法」，凡夫依止这种虚妄的分别心，去攀缘虚妄的种种六尘诸法，能所交互作用辗转的发生，就产生身口二业一种造作的力量，生力发明会产生造作的力量，慢慢慢慢就熏习成一种善恶的业力。

三乘人创造戒定慧无漏的业力，凡夫在整个生灭因缘当中，去创造一个有漏的善恶业力，但是他们二个依止的都是虚妄的心，都没有站在无住来修学。所以最后就产生了果报了。

招感成果　同业相感，因有感业，相灭相生，由是故有众生颠倒。

由前面的共同业力而招感了相似的果报生长在一起，然后再依止这个“有”，三界种种的果报，再去造另外一个颠倒的业力。所以有虚妄的假相消灭，又有另外一个虚妄的假相生起，因为你业力创造果报，果报又去创造业力，所以这个果报消失了，又有另外的果报生起，就引生了众生的颠倒。

我们众生的颠倒，蔼益大师说：「如空中华，梦中物。」空中本来是没有华的，眼睛有毛病，所以空中出现了华；梦中本来没有物，因为你心中有迷梦之心，所以产生了物。

这句话诸位懂吗？

我们问题要抓到根源，说我们今天看到一个我们不如意的人或者遇到事，我不知道诸位怎麽对治？对治它你要找到它的根源，它从什麽地方来？

因为你心中有烦恼，心中有业力，所以你才会看到它。佛法是这个意思，大乘佛法不是去改变外面的东西，你改变它你改变不了，因为它的生起是有原因的。你今天会有这个事情出现，你前生或者过去你一定有一念的妄动，你才有外在的众生世界的因缘出现。整个修行当中就是四个字：「莫向外求」。你一定心中有「仁者心动」，有动过，你才会有这个世界出来，你一直在动，它就一直出现。

所以我们在修佛法，完全是循业发现，你所受用的每一个色声香味触法，跟别人一点关系都没有、一点关系都没有。这本经讲得很清楚，所有的问题都是你一念妄动，慢慢动久了，产生了业力，然后就产生了众生世界出现。
你经历这个跟别人有什麽关系呢？你想想看，都没有什麽关系！

我们一天到晚去向外攀缘，就是没办法解决问题，因为你没有找到根源。〔禅宗〕的公桉说：「弟子心不安！」什麽东西让你不安呢？说：我心中有很多障碍。谁绑住了你呢？

〔禅宗〕都是要你去回光返照，从回光返照当中去处理问题。你遇到一件事情，第一件事情：回光返照，去找它问题的根源出来，如果你向外攀缘你就完了！一念方动乌云遮，你就把事情弄得很复杂。《愣严经》它就是很好，它就告诉你一个处理的方向，你方向找对了，古德说你这个人修行上路了。

什麽叫上路呢？你一天一天在进步。你看有些人他学佛很久他都没有进步，他要往台北，他往南部走…。你看有些人他拜佛，越拜烦恼越重，越来越高慢…。印光大师讲，你在事相修行，你根本都没有上高速公路，修行是借事修心，假借事相来开显我们的真如本性，来息灭我们心中的颠倒。所以你看修行人上路以后，第一个他身心调柔、包容，他这个是顺从真如。

我们在对治烦恼当中，首先你要知道病因在哪里，是在你内心当中一念的无明妄动，你要不动，外面的世界不会动，是这个意思。
庚二、明世界颠倒　世界的依报
（分二：辛一、约因标名。辛二、约果释相）
辛一、约因标名

“因”指的是五蕴的十法；“名”指的是我们众生的假名跟依报的国土。因为你有五蕴，然后就会有众生的假名，就有依报国土出来，所以相对来说有正报才有依报。
徵　起　　阿难！云何名为世界颠倒？
世界颠倒是怎麽来的呢？
答　释
世界名数
是有所有，分段妄生，因此界立，非因所因，无住所住，迁流不住，因此世成。三世四方和合相涉，变化众生成十二类。

这一段，古德解释说：在解释之前应该也要把前面那一段再重新讲一次：「阿难！由性明心，性明圆故，因明发性，性妄见生，从毕竟无，成究竟有。」这一段也要再加上去。

我们这一念心本来无一物，一念的无明妄动以后，就产生了阿赖耶识，就有很多的惑业苦，就有所谓的众生的世界出现。

所以「是有所有」，“是有”一切法是怎麽有的呢？能有的是一念的无明。我们刚刚讲过你心不动，世界上不会有“有”存在的意思；“所有”我们的根身世界。「分段妄生」，因为无明妄动的产生，就有分段生死这种虚妄的生起。「因此界立」，“界”指的是一种空间相，前后左右四方的界限产生了，空间相产生了。「非因所因」，“因”指的是能见的见分，“所因”，所见的相分。「无住所住」，“无住”是能见的见分，它是有过去现在未来，念念的迁流而无住，所见的相分也是有过去现在未来，念念的迁流而无住，所以就构成了三世，时间就是过去、现在、未来的迁流跟世间相的生起。「三世四方和合相涉」，把三世的时间相跟四方的空间相，彼此互相的涉入，熏习变化就构成了三四一十二，构成十二类的众生产生。

这地方讲到依报国土的生起。为什麽会有时间相、空间相？就是因为有见相二分的相互作用。所以我们知道依报国土是比较后面，是先有正报才有依报，所以我们是先有人还是先有山河大地？答桉是先有人，先有众生颠倒才有世界颠倒。是先有人，先有众生，才有世界。因为有众生，你才有见相二分，见相二分相互作用，才产生过去、现在、未来。
我讲一个〔禅宗〕的公桉诸位体会一下…

在过去中国丛林有一个叫「圆觉寺」，圆觉寺的整个山门写了四个大字：『第一义谛』。这四个大字写得非常的殊胜，可以说是神来之笔。当初在写这四个字的时候，是洪川禅师，他本身对毛笔有很高的造诣。他写的时候旁边有一个侍者，这个侍者也是个大文人，对毛笔的造化也非常高的。洪川禅师每一次在写的时候，因为他的侍者都在帮他磨墨，写完以后他就马上跟他评语，说你写得不错哦！那个地方写得怎麽样…结果前后写四十八次都没有写好。洪川禅师他

是个禅师，他知道问题出在哪里，因为他心动，他知道他「仁者心动」，所以后来这个侍者去上厕所的时候，他趁侍者不在，赶快摄心一念不生，一挥笔就把这四个字写好。侍者回来一看，哎呀！真是神来之笔。说：你怎麼完成的呢？
就是这样，顺从真如，一念不生才能够完成。

因为我们本性本来就俱足很大的功能，你只要顺从它，让它表现出来就好，你不用去增加什麼东西。念佛也是这样，你为什麼能把佛号念这麼好呢？

我们要知道，你把佛号念好是正常的，你把佛号念不好是错的。能念的心本来就不可思议，你只要顺从它，让它本来的面目表现出来，你就可以发挥最大的力量，「一念不生全体现，一念方动乌云遮。」
净业学园 99讲次 讲义217面
辛一、约因标名

本经的重点在破妄显真，在本经所说，虚妄就是因为我们一念心，因为一念的妄动所生起的惑业苦，这个都是属于虚妄的，这个都要破除的。所谓「真」，就是我们一念心性本俱的法身、般若、解脱三种功德，这是真实的功德应该开显的，「破妄显真」。这当中所依止，当然主要就是依不生灭心来修习空假中三观。所以在本科当中，强调你第一个你因地的发心，你要依止这种不随外境而有生灭的心，就是你最初修行的依止处，是依止真实道理的观察所生起的，而不是外在环境的刺激所生起的，就是你的心要依止不生灭心。在不生灭心的基础之下来修空假中三观，你就可以慢慢的把你生命当中的烦恼障、业障、报障消灭，开显你的法身、般若、解脱三种功德。本经是这个意思。
辛一、约因标名

“因”指的是众生的五蕴，因为众生的内心，他的五蕴身心世界，它能够造作种种的业力，所以它是“因”。就着五蕴身心来标出依报国土的假名假相，叫「约因标名」。
前面那一科是讲到众生颠倒，讲到众生的正报，这地方讲世界颠倒，讲依报。
六想成轮
是故世界，因动有声，因声有色，因色有香，因香有触，因触有味，因味知法，六乱妄想成业性故，十二区分由此轮转，是故世间声香味触，穷十二变，为一旋复。

「六想成轮」意思是说，众生的轮回的根本是六尘，我们一念心在六尘当中，生起各式各样的颠倒乱想，所以造了各式各样的业，就有各式各样轮回差别的相貌，叫「六想成轮」。在众生的有情世界当中，我们「因动有声」，这第一个“动”，就是我们最初清净本性的一念的无明妄动，妄动以后就创造了音声，因为音声是以“动”来当作它的相状。有音声的牵引我们这一念妄心，就有所谓的色境，色境就出现了，再由色境熏习妄心就有香尘产生，香尘又再熏习我们的妄心就有触境，我们对于触的这种贪爱味着就有所谓味境，由味的种种造作就产生我们的内法尘。这地方讲到六尘的生起是由音声，而带动色香触味法。
六乱妄想成业性故，十二区分由此轮转，是故世间声香味触，穷十二变，为一旋复。

在整个六尘的造作过程当中，首先是依止六种颠倒错乱的妄想，众生依止六根去攀缘六尘就创造了六识，因为根尘识的交互作用就引生了六种差别的颠倒妄想，（众生起惑的相貌）。由妄想的坚固成业性故，就造了各式各样的业力，由业力就招感了十二类生的差别、生死轮回的果报（惑业苦）。

在有情世界当中，声香味触(广泛的指六尘)，众生贪着六尘的差别，所以穷尽十二种变化来当中一种旋复。“旋复” 循环，周而复始的循环。
「穷十二变，为一旋复」
这地方古德的注解，是分成二种意思来解释，而这二种意思都是扣着六尘的因缘。

从众生的因地来说：众生在因地当中，他对六尘贪爱的相貌是不同的，譬如有些众生他接触六尘的时候，他听到音声他所起的是一种想，他产生很多、很多的妄想，想就会产生卵，因为卵因想生，想是轻飘的；众生在因地当中他对六尘的贪爱，是一种情爱成分，贪因情有，他就变成一种胎生。从因地当中就说明了，众生在因地对六尘的贪爱是有十二种差别的，就构成十二种循环。

从果地上说：众生在果报当中所显现的六尘也是有所不同的，比方说卵生的动物他所出的音声，跟胎生的动物所发出的音声也是有所不同。六尘表现在十二类生当中，他的果报相也是有十二种的变化。

这地方就正式说明，众生在因地在六尘有十二种的贪爱，有十二种的造作，最后就有十二种六尘出现，这就是所谓的「穷十二变，为一旋复」。也就是说，他整个生死轮回的增上缘，还是以六尘来当作根本。
招感成果
乘此轮转颠倒相故，是有世界卵生、胎生、湿生、化生、有色、无色、有想、无想、若非有色、若非无色、若非有想、若非无想。
“此”指的六尘。

众生因为贪爱外在六尘的差别，就有各式各样的轮转，因果相续的作用，起惑造业受苦这样的

轮转，就产生了十二类的颠倒之相。哪十二类呢？卵生、胎生、湿生、乃至于若非有想、若非无想，十二种的差别。（后面经文佛陀会详细说明）

这地方的意思是说：我们在因地当中，当然我们因地都有惑业苦，但是惑业苦它有十二种差别，区分是从六尘来区分，比方说我们讲饮食，饮食在六尘当中俱足了色、香、味、触四尘。比方说，喜欢早上吃东西的，那就是天人的六尘，它容易招感天人的六尘；中午吃东西是佛陀的六尘；黄昏去受用饮食的是畜生的六尘；贪爱晚上色香味触的是鬼神道的六尘。同样的六尘因为众生贪爱的不同、造业不同，它区分成十二种的差别果报出来，它是这个意思，当然因地上是看它的造业。果地它的六尘显现的相貌也是各式各样，我们从果报上来说，六尘当中最有代表性的是音声，六尘的第一个缘起是音声。你看在面相学，从面相学当中判定一个人的福报力、他的性格，他最近的运势怎麼样，最直接的方式就是听他的音声，一个人的音声可以看到它很多、很多的事情。

整个缘起是由一念妄动以后先有音声，再有色尘、香尘乃至于法尘等等。所以我们从因地当中他所贪爱的六尘，我们就可以论断他未来果报的六尘，从果报的六尘当中，我们也可以知道他因地的六尘是怎麼回事，「穷十二变，为一旋复」。有因就有果，有这个果又会带动另外一种因，如是的辗转的循环。

这是讲到众生有情世界的颠倒之相。

正所谓迷时转涅盘依生死。则有地狱分段生死。乃至菩萨变易生死。悟时转生死依涅盘。则有名字涅盘。乃至究竟涅盘

辛二、约果释相

正式根据众生差别之果，来解释众生十二类生的生起相貌。前面比较偏重在起惑造业（因地），这地方把因果放在一起。

（分二：壬一、别明。壬二、总结）

壬一、别明（分十二：癸一、卵生相。癸二、胎生相。癸三、湿生相。癸四、化生相。癸五、有色相。癸六、无色相。癸七、有想相。癸八、无想相。癸九、非有色相。癸十、非无色相。癸十一、非有想相。癸十二、非无想相）

癸一、卵生相

卵因想生，这个众生过去生当中接触六尘，他的烦恼的生起是依止想而生起的。

阿难！由因世界虚妄轮回，动颠倒故，和合气成八万四千飞沉乱想，如是故有卵羯逻蓝流转国土，鱼鸟龟蛇，其类充塞。

卵生的众生虚妄颠倒之相，以下的十二段经文都分成惑业苦。

惑，是从「阿难！由因世界虚妄轮回，动颠倒故」，这是众生的迷惑情况。

在有情世界，卵生的众生在轮回当中，它的烦恼是一种虚妄，他经常会打很多、很多不切实际的妄想，他希望有各式各样的妄想，所以他的颠倒相是“动”，以动向为颠倒。“动”，就是他心中有很多虚妄的想像，当然这些虚妄的想像往往是不切实际的，他经常想像到空中能够各式各样的飞翔，在海底有各式各样的活动。所以他在六尘当中的烦恼生起是由想来带动。（这是讲它的迷惑之相）

造业「和合气成八万四千飞沉乱想」他行形的业力。

烦恼跟外在六尘心境的和合，他以“气”当作它造业的推动力。气有刚柔二种气，卵生的众生，它们彼此男女的交媾是用音声，用气的音声来吸引对方。刚柔之气的交合就产生八万四千各式各样这种飞扬或者升沉的乱想，如果气比较刚的那它就是飞扬，它以后变成鸟类的众生，鸟类众生是在空中飞扬；如果它气是比较柔和的，那麼它就下沉到水里面，变成鱼类乌龟之类的。飞扬跟下沉这二种业力的差别，这个地方讲到业，以阴阳刚柔之气来造业。

果报「如是故有卵羯逻蓝流转国土，鱼鸟龟蛇，其类充塞。」

由烦恼跟业力的和合就有卵羯逻蓝(软肉，柔软的肉)，这一类的众生是没有骨头的，完全是肉，流转在有情世界的国土当中，就有鱼鸟龟蛇这四类的众生充塞在世界当中。

它整个虚妄的因果，它的因地相是“想”，由想带动它“气”的造业，最后就有所谓的“飞沉”的果报。如果是属于飞扬的，就在空中活动，下沉的就在水中活动，当然这就是他对六尘执着、造业的不同，就有这样的差别。

癸二、胎生相

胎因“情”有，这一众生他的情爱，他的情执是特别重的，以情执来带动他的烦恼相。

由因世界杂染轮回，欲颠倒故，和合滋成八万四千横竖乱想，如是故有胎遏蒲昙流转国土，人畜龙仙，其类充塞。

胎生：胎生相的烦恼是怎麼生起呢？

他在有情的当中，他的相貌是一种杂染的轮回。“杂染”是指这一类的众生心中有很坚固的贪染的情爱，所以他的相貌是“欲”，欲颠倒，心中以情爱为他的颠倒。这个人他为什麼会造杀盗淫妄业？胎生的众生他在造业，就是他心有某种的情爱，来当作他造业的根本，由情爱的推动（迷惑相）。

造业「和合滋成八万四千横竖乱想」

“滋”就是父精母血，因为彼此的贪爱而产生结合，叫作“滋”，由父精母血的结合就构成横竖乱想。“横竖”就是说明它邪正的差别，“竖”是比较正派，虽然情爱，但是它是有一定道理跟原则的，他就招感人类跟仙类；如果他的情爱是完全情绪化的，没有什麽章法，那就变成“横”，邪恶的情爱，就会变成畜生类、龙类之类的。它的造业也是有横竖二种差别。

感果，「如是故有胎遏(ㄜ)蒲(ㄆㄨ)昙流转国土，人畜龙仙，其类充塞。」“遏蒲昙”，硬肉，肉里面有骨头。流转在国土当中，有人、畜生、龙类、仙道这四类的众生，充塞在有情当中。

前面的卵生，它是“想”，是比较轻飘，它在活动的时候是在空中飞扬、在水中轻飘。但是“情”是比较沉重的，所以它不能离开地上，它一定要在地上活动，“情”是沉重的。

癸三、湿生相

湿以合感。他对某一种东西的贪爱，而产生和合，和合以后就受生，它没有经过入胎。

由因世界执着轮回，趣颠倒故，和合煖成八万四千翻覆乱想，如是故有湿相蔽尸流转国土，含蠢蠕动，其类充塞。

这一类众生的轮回，是以执着而产生轮回。那它执着是什麽呢？这地方的众生，他执着的六尘有二种相貌：一、它执着太阳光产生温暖的相状。二、它执着水分所散发那种湿气的相状。它以水火二相来当作它生命的执着，执着的结果就产生一种趣颠倒，它对这样的水火二相，它会产生一种「趋炎附势」，趋向它的一种力量。这是说明它迷惑的相状，“趣”，趋炎附势的意思。

造业相：「和合煖成八万四千翻覆乱想」，它就是依止“煖”，太阳光的煖气，还有水分的湿气，水火二相的和合就创造它生灭的造业力，翻覆乱想；“翻覆”这个人没有一定的章法，惟利是图，哪一个地方有水气、有煖气，它就往哪个地方跑，翻覆不定。

果报相：「如是故有湿相蔽尸流转国土，含蠢蠕动，其类充塞。」

“湿相”，它的湿热之相蔽尸(软肉的意思，这一类的众生它没有经过入胎，直接是湿生)，含蠢蠕动，其类充塞。“含蠢”一个下覆的众生，蚯蚓在地上活动；“蠕动”是属于上翻。上翻跟下覆，是地上爬虫类的动物，在那边爬来爬去叫“蠕动”，有一类是在地下，蚯蚓。总而言之，牠们所追求的就是一种温煖的相状跟潮湿的相状，以水火二相当作它轮回的根本。

癸四、化生相

由因世界变易轮回，假颠倒故，和合触成八万四千新故乱想，如是故有化相羯南流转国土，转蜕(ㄊㄨㄟ)飞行，其类充塞。

它迷惑就是“变易”，它轮回的相貌就是以“变易”这二个字来形容。

这一类众生对六尘牠喜欢变化改异，牠不喜欢固定，牠喜欢变来变去的。那牠是怎麽变呢？「假颠倒」，牠喜欢假托一个旧的身体，又去引生另外一个身体，所以牠一期生命当中，牠的身体一定要经过变化，比方说虫，牠以前是在地上活动，牠长大以后变成蝴蝶，变成在空中飞行。所以牠的生死相貌是轮回的，是假托旧有的去创造一个新有的，牠的整个轮回相貌是一种假颠倒。

「和合触成八万四千新故乱想」

它的造业是以“触”。什麽叫触？触类而变，它接触到一个新的事物，牠的相状就会产生改变，所以牠内心是“新故”，喜新厌旧，喜新厌旧就是牠造业的相貌。

果报「如是故有化相羯南流转国土，转蜕飞行，其类充塞。」

变化的硬肉流转国土，转蜕（转变）飞行。怎样转变呢？有二种情况：一、转飞而行，牠小时候会飞，长大以后变成在地上爬。二、转行而飞，牠小时候是在地上爬，长大以后变成蝴蝶了，变成飞的。总而言之，牠一生当中，牠一定要有所变化，有所假托，牠就是有这样的一种执着颠倒，牠就变成化生的众生，「化以离应」--离开旧的，去追求新的。

癸五、有色相

有色相的“色”，它执着身上的光明，对光明相特别执着，在六尘中对光明相特别的喜欢好乐，所以变成他轮回主要的相貌。

由因世界留碍轮回，障颠倒故，和合着成八万四千精耀乱想，如是故有色相羯南流转国土，休咎精明，其类充塞。

起惑因缘：「由因世界留碍轮回，障颠倒故」，“留碍”就是它为了追求光明的相状，就开始产生身体障碍，身体的障碍是因为追求光明，障颠倒故，因为它对光明有执着引生内心的障碍，而且特别的固执，对光明的执着是特别的固执，障颠倒故。“障”就是很难去开通的。

造业相：「和合着成八万四千精耀乱想」，“着”，贪着；它贪着二种，一方面它贪着天上日月的光明，一方面贪着它自身的光明，它自身本身放出光明，所以有八万四千精耀乱想，“精耀”，它经常会假借日月星辰的光明，来转成自己的光明。

果报：「如是故有色相羯南流转国土，休咎精明，其类充塞。」

有光明相状的羯南(硬肉)流转国土当中，休咎精明，其类充塞。这类的众生，比方说萤火虫等等，牠们能够“休咎”，牠能够预知吉凶，“休”吉，“咎”祸
...们能够对吉凶的预兆而且精明，牠们一生当中就是如何让身上的光明不断的增长广大，追求精明的光明之相。这是这一类众生的颠倒相貌，「有色相」。

癸六、无色相。

这一类的众生它特别厌恶有相的东西，执着“顽空”，对顽空之相特别好乐，所以它的生命当中追求「灭色归空」。比方说四空天、虚空之神、风神都是属于这一类的，以无色来当作它六尘的追求。

由因世界销散轮回，惑颠倒故，和合暗成八万四千阴隐乱想，如是故有无色羯南流转国土，空散销沉，其类充塞。

“销散”，它整个生命的追求，是依止心中厌恶色法、销散色相而归于虚空，当作它轮回的相貌，所以它的颠倒是一种惑颠倒，因为它对于虚空的顽空之相特别的迷惑，特别的爱着，叫作「惑颠倒」。

「和合暗成八万四千阴隐乱想」

它心境和合造的业是“暗”，它对虚空这种暗钝之相、迷暗之相来当作它造业的根本。它造业的相貌「阴隐乱想」，“阴”就是它执着昏昧顽空之相，“隐”就是因为执着虚空，就把自己的色身慢慢慢慢的隐没而不显现。

如是故有无色羯南流转国土，空散销沉，其类充塞。

“无色”，表示它没有色相的表现。但是这地方有问题，无色怎麼会有羯南呢？怎麼会有硬肉的相状？这地方的「羯南」是针对它的定果色，它没有业果色，它有定果色。流转国土当中，它的果报相就是「空散销沉」。它因为执着昏昧的顽空，就销散色法，这种众生充塞了世界。这是无色界的众生。

癸七、有想相

“有想”，这一类的众生它心中充满种种的幻想，但是它没有身体的实质，但就是那一念种种的幻想。

由因世界罔象轮回，影颠倒故，和合忆成八万四千潜结乱想，如是故有想相羯南流转国土，神鬼精灵，其类充塞。

（惑）它的整个轮回相貌是「罔象轮回」，生命当中追求若有若无的虚无之相，来当作它的一个轮回的相貌，所以它的颠倒是「影颠倒」，它往往以如幻如化的影像来当作真实的功德，所以它好乐灵通、感应这种特殊的胜境，追求虚妄的影像，来当作它的颠倒。

（业）和合忆成八万四千潜结乱想

它的心境和合造业的推动力就是“忆”，心中经常存有一种爱念的忆想，心中存有很多、很多的影像，对这个影像有所追求，有所爱念，所以它就产生一种潜结的乱想，有很多、很多潜藏的内心深处的幻想，而爱乐种种的灵通感应。依止这种灵通感应来依托物质而生。比方说土地公，土地尊神祂就是好乐灵通，所以你只要能够塑造一个相状，祂就以那个相状来当作祂的身体，这个身体的相状坏了以后，你又创造另外一个神像，祂又以另外一个神像为身体，祂就是有各式各样隐藏的幻想，来当作祂的一个灵通乱想，当作祂的一个业力的推动。

「如是故有想相羯南」，流转在国土当中，它们的众生有神鬼精灵；“神”如城隍庙里面的神、土地神等等，“精灵”有山精、海精还有动物的精灵，这些都是特别喜欢灵通感应，随便依附一个树木，一块石头，或者凋像，它就可以当作它的身体。这就是「有想」的果报。

癸八、无想相

无想跟前面有想刚好相反，它有色身的色质，但是它自己没有什麼特别的思想，以色质为根本。

由因世界愚钝轮回，痴颠倒故，和合顽成八万四千枯藁乱想，如是故有无想羯南流转国土，精神化为土木金石，其类充塞。

它轮回的内心特别的愚痴暗钝，它平常什麼都不想想，它整个迷惑的根本是“痴”，它把愚痴无想当作它的一个真实的功德，内心当中经常保持一种愚痴的相状、暗钝的相状、无想的相状，以这样子来当作它迷惑颠倒的根本。

和合顽成八万四千枯藁乱想

它造业的推动力就是“顽”，冥顽无知，它整个因缘就是枯藁乱想，它的内心就像死灰藁木如此的昏昧跟固执，你看那枯木它就是非常的暗钝。

如是故有无想羯南流转国土，精神化为土木金石，其类充塞。

这一类的众生主要就是无想，以这样的无想流转在有情国土当中，它依止有分别思想的精神，但是因为它好乐愚痴暗钝无想，所以它经常从精神当中，转化成一种无想的土木金石，其类充

塞。
　　什麽叫精神化为土木金石？

我们一念的五蕴心当然是有想，但是它因为特殊的因缘转成无想，比方说，古德的注解说望夫石，她的先生到很远的地方作生意，他很久没有回来，她每天就在海边等待期望她的先生回来，期望久了以后她的心就暗钝，就化成一个石头，就是望夫石。比方说，有一种有钱人，他特别爱他的黄金，他收集很多的黄金，他死了以后，他对黄金的那种执着特别的愚痴好乐，他就变成一种恋尸鬼，整天就守在黄金当中，以黄金为他生命的根本。他心中就是保持一种愚痴暗钝的思想，他就这样守住黄金，这叫「精神化为土木金石」这一类的无想众生。
　　癸九、非有色相

“非有色”意思是说，它本身没有色相，所以它必须依靠其它的众生来形成自己的色相。比方说，水母本身没有身体，那就是那一份的迷昧之心。它没有身体怎麽办呢？在水中海里面有泡沫，泡沫累积久了，水母就以泡沫为它的身体，这就是「非有色相」。

由因世界相待轮回，伪颠倒故，和合染成八万四千因依乱想，如是故有非有色相成色羯南流转国土，诸水母等以虾为目，其类充塞。

它的整个轮回相貌就是“相待”，彼此互相的支助，我帮助你，你也帮助我，双方得到利益叫「相待轮回」，所以它的颠倒相是“伪”，虚伪而不真实。
　　造业的相貌：和合染成八万四千因依乱想

“染”，就是它特别贪爱去依靠他人的东西来过活，它自己没东西。“染”，它特别喜欢去依靠，比方水母就特别喜欢依靠大海里面的泡沫。各式各样的依靠，所以它就有“因依”乱想，“因”依托它物，“依”转为己物，把他人的东西转成你自己身体的东西，就是「因依乱想」。
　　如是故有非有色相成色羯南流转国土，诸水母等以虾为目，其类充塞。

所以它就有非有色相的羯南流转国土，比方说水母，因为水母本身没有色相，它以大海里面的水泡为自己的身体。

这地方有问题，因为大海的水泡没有眼睛那怎麽办呢？没有眼睛牠就不能独立运作，所以牠就必须要靠大海里面的小虾，小虾米就游到水母的身体里面去来当作牠的眼睛，这两个众生就互相依靠。水母依止虾而有眼睛，虾因为水母也能够找到吃的东西，两个就互相的依靠，这个就是「非有色相」，两个人互相的依靠支助来构成一个轮回的力量。
　　净业学园 100讲次 讲义220面
　　癸十、非无色相

这一科是说明因果而示相，也就是说我们看到众生的轮回，主要是从六尘当中来判断，众生对于色声香味触法六尘有各式各样的烦恼，造了各式各样的业力，所以有各式各样的果报出现，都是以六尘为根本，从六尘当中可以判定他的烦恼相跟造业相，也可以从六尘当中知道他的结果。所以这六尘是穷十二变为一个循环。现在我们讲到十二类生的第十种：
　　癸十、非无色相。

这个众生它自己没有固定的色相，那它要怎麽办呢？它必须假借他人的呼唤跟招引，才能够引生它的神识而出现色相，它本身没有固定的色相，但你一旦去呼唤它、去招引它，它的色相才会出现。

由因世界相引轮回，性颠倒故，和合咒成八万四千呼召乱想，由是故有非无色相无色羯南流转国土，咒诅厌生，其类充塞。

这一类众生它的迷惑颠倒相貌是“相引轮回”，它必须要有人去招呼它、去引导它。比方说，军中长官的命令，长官一个口令他一个动作，要是没命令他就不能有动作。这一类的众生亦复如是，必须有人去招呼它、去引导它，它才会有这样的相貌出来，所以它的颠倒是“性”颠倒，它必须要随顺他人的符咒来引导自己的灵性，你看中国道教那符咒的鬼神，鬼神本身它也没有什麽作用，但是他符咒一画，他心中产生一个咒愿，那个鬼神它又有力量出来了，这就是“性”颠倒，它必须随顺他人符咒的引导，才能够产生自己心灵的力量出来，叫“性”颠倒。
　　和合咒成八万四千呼召乱想

它造业的动力来自于咒语，你看鬼神它必须完全听命于咒语的引导，他才能够产生一种造业的力量，所以它造业的特色是呼召乱想，完全依止他人的呼唤跟引导来造业，自己没有什麽个人的看法。，
　　由是故有非无色相无色羯南流转国土，咒诅厌生，其类充塞。

“非无色相”就是说它以前没有什麽色相，一呼召以后就有色相，无色羯南流转国土。它的相貌有哪些呢？咒诅厌生，它要有咒语的力量，念咒语的人内心要产生一种誓愿，有一个誓愿力还有咒语二种力量，就产生一个生命的现象出现。比方说，古时候印度有一种起尸鬼，有新死的人，把它抓过来用咒语还有咒愿，这个起尸鬼就可以附在尸体上面起来造种种的业，帮咒愿的人做种种的业。这种它的生命现象是它必需假借他人的咒愿招呼，它才能产生造业的力量，

这就是“非无色相”，它本身没有色相，但是你一招呼它，它就出现各式各样的色相。

癸十一、非有想相。

“非有想相”是它本身有一个“想”，因为外在力量，又产生另外一个强而有力的想，把它的想改变，改变它过去的想。比方说细腰蜂，黑色的细腰蜂有时候在房间飞来飞去，细腰蜂牠本身不会生儿子的。那牠怎麼传宗接代呢？牠就到树上抓青山虫，青色的小虫，抓过来以后牠用泥土把牠包在里面，然后细腰蜂就不断的兴愿，你就是我、你就是我、你就是我的儿子，不断对牠释放这样的讯息。青山虫本身不想做细腰蜂的儿子，是你把我强迫抓过来的啊！但是这细腰蜂不断的念：「是我、是我！」以后，这青山虫的身心世界改变了，不管外表的色身，内在的思想就不断的变化，最后就完全变成细腰蜂的儿子，跟牠长得一模一样，共同的思想、共同的个性，这是“非有想相”。它本身本来不想有这个想相，但是依止他人强力的咒愿的想，始令他产生一个新的想出来，这就是 “非有想相”。

由因世界合妄轮回，罔颠倒故，和合异成八万四千回互乱想，如是故有非有想相成想羯南流转国土。彼蒲卢等异质相成，其类充塞。

“合妄”就是它过去生，二个彼此曾经互相执着过，我贪爱你，你也贪爱我，和合的彼此妄想的执着，罔颠倒故，这种执着相是迷罔的，好像有又好像没有，说它没有又好像有，叫「罔颠倒故」。

和合异成八万四千回互乱想

它的业力为什麼叫“异”呢？它不同的体质，你看那细腰蜂牠小时候是青山虫，牠的体质跟细腰蜂是完全不同，那麼牠长大以后变成回互，它可以回异为同，把不同体质的青山虫透过自己心中的咒愿力，把它转成自己相同体质的细腰蜂，叫「回互」，回不相同的体质而转成相同的体质。

如是故有非有想相成想羯南，就形成一个新的想来流转国土。彼蒲卢等（蒲卢就是细腰蜂）异质相成，彼此是在一个不同体质的情况之下，因为心中的咒愿而转成相同的体质。这就是「非有想相」，他本身没有这个想法，但是因为过去的因缘，别人给他一个强烈的想法，他接受以后就完全转成一个新的相貌。

癸十二、非无想相

“非无想相”它本来也是没有想，没有思想的，因为父母的恩爱之心不断的咒愿它，以恩爱心来咒愿它，结果它就产生一个思想。不过它这个思想是很特别的，是一种仇恨父母的思想。它本身是一个无情，本来没有想，但是父母亲把它抱过来以后，不断给它一个恩爱的心，欸！它转成一个有思想的东西，而这思想是什麼呢？是一个仇恨父母的思想，就是“非无想相”。

由因世界怨害轮回，杀颠倒故，和合怪成八万四千食父母想，如是故有非无想相无想羯南流转国土，如土枭等，附块为儿，及破镜鸟，以毒树果抱为其子，子成，父母皆遭其食，其类充塞。

这种轮回的相貌是以怨害为根本，它过去当中经常是对某种人怀有很深的怨害之心，所以才来轮回的，它轮回的颠倒是以杀害对方为体性，它生命的本质就是来杀害对方，为这个而产生颠倒。

（造业）和合怪成八万四千食父母想

它的造业相貌就是一种“怪”，非常怪异，也就是不合人情、不合常理。为什麼这样讲呢？因为父母是世上最亲爱的人，从小给他种种的恩爱，给他种种的扶养，而他长大以后第一件事情--把父母亲吃掉。这一件事情是很奇怪的，因为母子是一种天伦，他既然长大以后把对他有扶养之恩的父母亲吃掉，这特别的怪异。他有八万四千食父母想，去噉食他父母亲的颠倒想法。这是它的造业情况。

（果报）如是故有非无想相无想羯南流转国土，如土枭等，附块为儿，及破镜鸟，以毒树果抱为其子，子成，父母皆遭其食，其类充塞。

如是故有非无想相无想羯南流转国土，比方说土枭(猫头鹰)，猫头鹰只有母的没有公的。那牠怎麼传宗接代呢？牠只好附块为儿，牠把地上的土块把它抱回树上，每天用爱心用身体抱着它给它温暖，时间久了以后，这个土块就出现跟牠长得一模一样，猫头鹰的众生出现。又比方说破镜鸟，破镜鸟完全只有公的，那当然也不能传宗接代。那怎麼办呢？以毒树果抱为其子，牠去找一个有毒的树，树有毒当然水果也有毒，牠把水果抱回来，也是一样每天抱着它，给它种种的爱心，欸！这个水果就转成了破镜鸟。

奇怪的是，这个儿子长大以后，第一件事情都是把牠的父亲母亲吃掉，这种众生，其类充塞。

古德说：黄帝当初就下命令说这种鸟，土枭、破镜鸟是特别严重伤害人之常伦，就下令所有的祭祀都一定要用这种鸟来祭祀，想要断绝它的相续。但是因为众生的业力相续，到现在还是其类充塞，你怎麼断得了！因为他有这个果报，他有这个业力，有这个业力就是有这个烦恼。这就是「非无想相」

壬二、总结

是名众生十二种类。

以上就是众生十二类惑业苦的相状。
这种相状是从什麽地方来？

简单的讲就是我们一念心性的随缘不变之体当中，个人的烦恼业力而循业发现，就是我们前面说的一念的妄动。当然这个“动”有各式各样，你接触六尘，你产生一个什麽样的想法，卵因想生，胎因情有...各式各样的想法，就有各式各样的烦恼，造各式各样的业，最后各式各样的结果出来，个人的一念随缘不变当中而循业发现的。

这地方的经文主要讲的就是「六尘」，从六尘当中可以判断它的因，判断它的果。不过这地方是针对个人，如果从历史上来看，众生的共业也是有这个道理。比方说，我们中国二大圣贤，孔夫子跟孟子，孔夫子跟孟子他们的主张基本上是一致的，在春秋战国时代，以孔子的标准认为那时候是礼崩乐坏。
礼崩乐坏原因在哪里呢？

孔孟学说的思想是认为不在制度的问题，而是人类失掉仁爱之心，做父亲的不爱儿子，做儿子的也不爱父亲，做君王的不爱臣子，臣子也不爱君王，所以弄到最后彼此互相的斗争，所以这世间上礼崩乐坏。

所以，孔孟之道主要的思想就是提出一个『仁者爱人』，做父亲的去爱子女，子女也爱父亲，彼此间互相的仁爱，这世间上才能够祥和，大家才能够安乐。孔孟之道他们二个思想都是提倡仁爱，但是他们二个表达仁爱态度不一样，你看那六尘就不一样。

孔夫子在表达仁爱是含蓄的，诸位你读读论语你就知道，孔夫子在周游列国，在实践理想，在游说诸国的时候，他的色声香味触法散发出来的是温和谦让。你看孔夫子在跟诸侯讲话的时候，是拐弯抹角的点到为止，让君主自己去心神领会，你要领会不出来那也就算了，他就自己离开，他的态度是温和的谦让的。但是你看孟子的态度就完全不同，孟子在表达仁爱的时候是刚直张扬的，他就直接了当的指出君王的错误。

所以你看，我们读论语如沐春风，可以感受到孔夫子的温和谦让，读孟子如闻战鼓，孟子讲话他是直接了当的，他不跟你罗唆。为什麽这二个人会生长在不同的时候？是众生的共业。孔夫子是生长在春秋，孟子生长在战国，时势造英雄，众生的共业招感不同的善知识。

春秋当然也有战争，但是诸位看看春秋的战争，大部分都是为了仁义而战，为了维持正义而战，不管他怎麽样，他还是要去拿一个正义来当他的名称，所以他打到胜负出现以后，好！我打败你了，对方投降了就好了，就不再打下去了。在打仗之前，彼此间还要沟通一下，派个使者看看有没有缓冲的馀地，真的不行了，就打一战，打到胜负出来就停止了。所以春秋打仗是点到为止的，到了战国那完全不同，春秋是为了正义而战，历史学家的批判是这样，战国是为了夺城而战，是为了夺取对方的城池而战，夺一个城池以后，几乎是把这个城池里面的人杀到几乎一个不存。所以战国时代的战争一打下去，几个月可以说是血流漂杵。所以你看众生的共业，他那个时候的人温和，招感的善知识就比较温和。你看战国时代，同样是善知识，但是他出现是一个孟子的相貌。

所以你看六尘，色声香味触法，的确有它的因缘果报。你看看我们台湾的佛教界，现在也开始产生变化了，各大道场的老一代慢慢慢慢往生了，取而代之的都是第二代。诸位你要慢慢观察，第二代跟第一代的作风完全不一样了、完全不一样！表现出来的“色、声、香、味、触”完全不一样！乃至心中的想法，“法尘”也不一样。

这个表示什麽，诸位知道吗？你学《愣严经》你就知道，就是佛教界这些众生的共业在改变，共业改变了，善知识就改变，跟新一代的作风完全不同，六尘开始在大变化。
这地方就说明什麽意思？

外在的世界是从你内心世界表现出来，《愣严经》有一个很好的地方，它会告诉你，你从什麽地方来？我们现在一直不能解决问题，就是我们不知道问题出在哪里。为什麽这个人会自杀？为什麽这个世间会这麽多犯罪事情？我们永远不知道这是怎麽回事。

所有的事情是你的内心一念妄动，你有这个烦恼业力它就「循业发现」。我们所有的事情，外在的世界，是你内在的世界变现出来的，《愣严经》就是告诉你这个观念。

你一个修行者，你还不知道你是怎麽回事，痛苦从什麽地方来，你就很难改变你自己，你说你治病，你都不知道你的病根在哪里，你怎麽治呢？
所以这个地方就讲到十二类生，就是从我们内心烦恼业力而各自的循业发现而来的。
这地方讲到众生的「迷真起妄」，所产生十二类的颠倒相貌。
净界法师：楞严经十卷（十七）
戊二、、明灭妄名真立六十圣位转依号

前面是讲凡夫的六道轮回颠倒相貌，这以下是菩萨的功德相，「灭妄名真」，菩萨依止智慧的观照，包括正念真如的理观还有种种波罗蜜的事修；理观跟事修建立的六十个圣位，转“依”号。
六十个圣位是怎麽算的？

《愣严经》在判教它的六十个圣位是：一、三渐次（三个），其中还有一个乾慧地，共4个，中间十信、十住、十回向、十地，它又把“妙觉”，等觉又多一个妙觉也放进去，构成六十个圣位。它的圣位是这样子来的，总共有六十个圣位的转依自号，转烦恼而依止菩提，转生死而依止涅盘，二种转依自号。

（渐次三位　二 乾慧一位　三 十信十位　四 十住十位　五 十行十位　六 十向十位　七 四加四位　八 十地十位　九 等觉一位　十 妙觉一位 ）

（分三：己一、总明三渐次为能转之行。己二、别明诸位次为所转之号。

己三、合结诸位次由三行而成）

己一、总明三渐次为能转之行

先拢总的说明，三渐次是整个能转依的妙行，它真实是能够产生转烦恼成菩提、转生死为涅盘这种因地的修学。

（分二：庚一、结前生后。庚二、标列正明）

庚一、结前生后

结束前面凡夫的迷真起妄，生起后文菩萨的灭妄名真。

（分二：辛一、结前生类互具。辛二、生后对治法门）

辛一、结前生类互具　结束前面的十二类生其实是互含互摄的

正明互具　阿难！如是众生，一一类中，亦各各具十二颠倒，犹如捏目，乱华发生。

迷真成妄　颠倒妙圆真净明心，具足如斯虚妄乱想。

佛陀招呼了一声阿难尊者说：

「如是众生」指的是前面的十二类众生，在每一类的众生当中，又俱足了十二种颠倒。譬如卵生的也俱足其它的胎生、湿生、化生…各式各样的，每一个众生它的内心当中也俱足了其它的十二种颠倒。

这种情况，佛陀讲出一个譬喻：犹如捏目，乱华发生。

虚空本来是清净的没有华，但是有一个人用手去捏他的眼睛的时候，他就从眼睛当中自己看到自己的华，比方说，我们现在有十几个人在教室里面看虚空，你看虚空没有华，那每一个人捏自己的眼睛，你捏你的眼睛，他捏他的眼睛，你看到你的华，他看到他的华，个人在清净的虚空当中，个人看到自己的华相出来。

那你会说，这个华是从什麽地方来呢？从每一个人错乱的眼睛表现出来。

（合法）颠倒妙圆真净明心，具足如斯虚妄乱想。

「妙圆真净明心」指的虚空，我们众生本俱圆满清净光明的一念心性，本来是没有这种十二类颠倒，但是众生一念颠倒产生了烦恼跟罪业以后，就具足这十二种的虚妄颠倒乱想的果报出来。

这地方主要是讲「互含互摄」，比方说我们现在是胎生，但不是说你今生是胎生，你来生就是胎生，不是这个意思，不是说你做人，你死了以后还是做人；你是一只蚂蚁，你死了以后还是蚂蚁，不是这个意思。你是一个人，你今生表现一种胎生的惑业苦，但是你也俱足其它的惑业苦，只是它隐藏不现。假设你今天当中起了某种烦恼，造了某种业跟十二类生某一生很像的时候，来生就表现出来

…今生是个蚂蚁，但是牠在蚂蚁当中，牠能够产生一个人类的烦恼相、人类的造业相，牠来生就变成人。所以它每一类生当中又具足了十二类生，就是我们前面说的「穷十二变为一循环」，它的十二类生是不断的变化循环的。

这就是〔天台宗〕的理具跟事造，它的事造法界是以某一个法界，但是它的每一个法界当中，在理性上又具足了其它的十二类生。

这地方是结束前面的十二类生，是互含互摄的。

辛二、生后对治法门　生起后文的对治法门。

十二类生的惑业苦应该怎麽对治呢？

法 说　汝今修证佛三摩提，于是本因元所乱想，立三渐次，方得除灭。

譬 喻　如净器中除去毒蜜，以诸汤水并杂灰香，洗涤其器，后贮甘露。

法说：你现在要修证成佛的《首愣严王三昧》，于是本因元所乱想，“本因”就是我们众生最初的一念妄动，一切颠倒之因叫「本因」。因为一念妄动就产生各式各样烦恼跟罪业的乱想出来，所以应该要安立「三渐次」，方得除灭。

譬喻：359就好像在清净的器具当中有毒蜜。那怎麽办呢？先把毒蜜倒掉。倒掉以后你还有残馀的毒蜜怎麽办呢？用热的汤水还有香灰（现在的洗洁精），来洗涤那个器具，然后才能储藏甘露。

首先去掉毒蜜就是先「严持净戒」，严持四根本净戒；再用热汤，“热汤”，以本经来说就是智慧的观照；“杂灰香”其它的种种诸行，比方说诵咒…等等，乃至种种波罗蜜的修学。杂香灰来洗涤残留的毒，再储存佛陀的无上菩提跟大般涅盘二种的功德。

本经它的重点在「破妄显真」，就是你一定要先把妄想，那一念妄动所带动的妄想，慢慢慢慢

的熄灭，找到你清净本性来当作你菩萨道的根本。以《愣严经》跟《法华经》说，凡夫如果是一个储存毒蜜的器具，其实《愣严经》要做的重点就是二个事情：除掉毒蜜，然后把毒蜜洗乾净。

本经对于怎麽去储存甘露，怎麽去修波罗蜜讲得就不详细，它主要就是在破妄这一块，怎麽样熄灭众生的惑业苦、怎麽去储存甘露、怎麽去储存波罗蜜，怎麽发菩提心修六波罗蜜，那这个就是《法华经、华严经》就讲得详细。所以《愣严经》可以说是《法华经、华严经》的一个基础，一个是把杯子洗乾净，一个是储存甘露，这二个内容是不太一样的。

庚二、标列正明

正式说明三渐次的名称，也正式说明它其中的涵义。

（分二：辛一、标列。辛二、正明）

分二：辛一、标列

云何名三种渐次？

一者修习，除其助因。 二者真修，刳其正性。 三者、增进，违其现业。

一、「修习」除其助因。可以说是整个修行的基础，一种善法的熏习，来去除助因；“助因”什麽意思呢？生死轮回的一个助缘。

二、「真修」刳其正性。刳除我们生死的正式的体性；“正性”指的是杀盗淫妄，断杀盗淫妄，因为杀盗淫妄它正是一个生死的根本。前面只是一个助因，这是一个生死的根本，叫「正性」。

三、增进，违其现业。开始对治众生身口意向外攀缘的这种生死轮回之业。

360要以蔼益大师的说法，前面二个除助因跟刳正性，是偏重在事修的助行；「除助因」是断除五辛的生死的助因；「刳正性」严持四种清净净戒。这二个都是属于助行，正式的修学的理观是在「违现业」，正式的正念真如，对治我们的向外攀缘。这三个是可以慢慢的熄灭我们前面的十二类生的种种的惑业苦的颠倒，这叫「三渐次」。

「三渐次」它第一个「除助因」，比较偏重在道前基础，要以〔密宗〕来说它是先远离恶因缘，因为你食五辛它会产生邪恶的因缘，第一个、你内心产生贪欲的烦恼跟瞋恚的烦恼。第二个、你容易招感那些不好的鬼神，外在的邪恶因缘跟内心的邪恶因缘，这个就是「除助因」，这是道前基础。

其实正式的修学，到了「刳正性」，就正式了断除杀盗淫妄的行为，再断除杀盗淫妄的心念，这是第二个「刳正性」。到第三个就是「正念真如」，观一切法无生，来破我们的攀缘心，这三个。以蔼益大师说，它整个修学就是这三个重点，《愣严经》就是这三个重点。

净业学园101讲次 讲义222面

辛二、正明

361我们这一科是讲到「明灭妄名真立六十圣位转依号」，这一科在本经的修学当中，佛陀很强调一个字，那就是「转」。“转”这个是它的内涵，有二个：一个是「能转」，一个是「所转」。「能转」的就是我们心中要栽培的一种修行的力量，就是我们上一堂课简单说的「三渐次」。整个戒定慧的内涵是能转；「所转」就是我们内心的三障，烦恼障、业障、报障。在整个「所转」当中又分成二个内涵，一个因地的转，一个是果地的转，我们是先求因地的转然后慢慢的才有果地的转变。

在本经所描述的「三渐次」当中，我们可以知道其实整个修行，烦恼障跟业障的因地，我们是先转业力；它整个「三渐次」，第一次的“除助因、刳正性”这二个就是在转业力。就是你修行当中，第一个、你对你的身口意三业的业力你要先转变，我们讲「深信业果，断恶修善」。

所以在整个「三渐次」当中，首先我们先持戒清净，来对治我们的罪业，这时候就把业障转成了解脱德。其次更进一步，转烦恼障，贪瞋痴烦恼的活动，就是第三个渐次的违现业，违现业其实就是修《首愣严王三昧》的圆顿止观。

当然本经在对治烦恼，它不是像前面我们所说的四念处，从它的贪瞋烦恼的作用去对治，它是从它的体性去观照。所以你看你贪烦恼活动的时候，在本经的处理方式就是「回光返照，你从什麽地方来？」我们要去观照烦恼是从什麽地方而来，它不是从色身而来，它也不是从内心而来。所以烦恼它是怎麽样呢？它是没有一个真实体性的，我们讲「觅心了不可得。」完全是我们一念的妄想捏造出来的，我们自己捏造一个烦恼，然后就跟着烦恼走，是这样子的！

因为我们内心当中「何期自性，本自清净。」是本来没有烦恼的，所以当我们回光返照的时候，我们就把整个烦恼的根切断了。切断的时候，当然烦恼还会活动，但是这个人烦恼慢慢澹薄了，他慢慢慢慢开始回光返照，心常觉照，不随妄转。所以这个时候烦恼障就转成了般若德，先转业力再转烦恼，最后把我们的报障，生死五蕴的痛苦的果报转成法身德。所以它整个后面的修行的位次就是依止「三渐次」，转三障而成三德。当然它的次第先求断恶修善，第二个再求返妄归真，它是二个次第。

辛二、正明

正式说明「三渐次」的内涵；前面是简单的标列，这地方是正明。

（分三：壬一、除助因。壬二、刳正性。壬三、违现业）

壬一、除助因
“除”，去除。什麽叫助因呢？

造作我们生死罪业的一个助缘，它本身是不能造罪，但是它会引生我们造罪，它是一个造罪的助缘，这一部分我们要去除。
徵 起　　云何助因？
什麽是我们造作罪业的一个助因呢？
答 释
断除五辛
阿难！如是世界十二类生，不能自全，依四食住，所谓段食、触食、思食、识食，是故佛说一切众生皆依食住。阿难！一切众生，食甘故生，食毒故死，是诸众生求三摩提，当断世间五种辛菜。
为什麽要除助因？

在整个三界的十二类生当中，每一个众生的特色是不能够独立自在的生活，没有一个例外，在三界的众生他都必须要依止饮食而住。

362「一切众生皆依食住」，这个观念是佛陀出世以后提出来的，他提出的因缘是当初有一种自饿外道，外道他就是修苦行，吃得很少。
佛陀就诃责说：一切众生都必须要饮食才能够相续。
外道说：这个道理很简单，每一个人都知道，还需要你说吗？
佛陀反问外道：那你知道饮食有几种吗？外道就不清楚了。
佛陀就正式说明，一切众生有四种的饮食，所谓段食、触食、思食、识食。
段食：“段”这个字是变坏的意思；
蔼益大师说以变坏为相。也就是说，这个饮食它吃到我们身体当中，它必须要经过一个转变，它必须要被咬坏、转变，才能滋养我们的色身，经过一种消化的过程，段食主要的是欲界的畜生跟人道以段食。

触食：“触”就是触境，譬如鬼神祂要去接触饮食，吸取它的一种精气，把它的气吸走，鬼神就能够滋养祂的色身。所以你看我们供过鬼神的东西很容易腐败，因为它的精气被吸走了，当然我们看不出来。所以鬼神是触食，以接触食物吸取它的精气来滋养祂的色身。

思食：“思”，蔼益大师讲它以希望为相。我们一个心中经常往光明面去想，乐观的人他的身体特别康健，他除了我们的饮食以外，他多了一个思食。“食”有滋养色身的意思。你一天到晚悲观，你就缺乏思食，你经常思惟负面的，比方说我们上次讲过，在饥荒的时代，小孩看到挂在花板上的沙，他把它当做是米，他心中对它存有希望，它能够七天当中不会死亡。又比如说曹操带兵，他到的那个地方找不到井水，曹操说：没关系在不远的地方有梅子林，那梅子又大又酸。大家开始对未来充满了希望，他的口渴的力量就降低很多。那事实上梅子没有现前啊！是希望的，他以希望来滋养它的色身。思食主要的对象是色界天人，色界的天人他入了禅定以后，他以「三昧乐」，以禅悦为食，这种是思食。

识食：“识”执持为相，比方说地狱的众生，无色界的众生，他们都是也没有段食、也没有触食、也没有思食，主要靠第八识；“识”就是第八识。只要第八识没有离开色身，这个色身就不会败坏，第八识来执持色身使令生命相续。
所以佛陀说：一切众生都必须要依止四种食而住。
这一段佛陀是什麽意思呢？
你生命的变化跟饮食是有关系的，你吃什麽东西跟你的身心世界有关系。
阿难！一切众生，食甘故生，食毒故死，是诸众生求三摩提，当断世间五种辛菜。

所以我们的生命，你吃到一个有滋养色身，你的生命相续；你吃到有毒害的东西，你生命就会断绝。

从这道理当中就知道，你今天要在内心成就一种「三摩提」，一种「止观」的力量，你就要断除对修习止观有障碍的五种辛菜（一大蒜。二葱。三韭。四薤（小蒜）。五兴渠（印度有））。

我们内心的变化跟你的饮食有关系，从一个身安道隆的角度，你一定要断除五种辛菜，因为你吃五种辛菜你会产生一种躁动。
363发婬增恚 是五种辛，熟食发婬，生啖增恚
这五种辛菜，如果你把它煮熟来吃，会引生我们心中的贪欲，假设你生吃增长瞋恚。
五辛对我们整个法身慧命会有毒害的作用。

这地方是讲到我们吃五辛会引生内心邪恶的力量；第二个它会引生外在邪恶的力量，它会产生内外邪恶的力量。
天远鬼近
如是世界食辛之人，纵能宣说十二部经，十方天仙嫌其臭秽，咸皆远离；诸饿鬼等，因彼食次，舐(尸)其唇吻，常与鬼住，福德日销，长无利益。

外在邪恶力量：这个人经常食五辛，纵然他能够宣说大乘的经典；本来讲大乘经典应该要诸天

、诸仙护法神都应该来护持才对，但是因为他食五辛的关系，他口中有那种五辛臭秽的味道，诸天诸仙因为这种臭秽，就不肯过来护持，善神没有过来护持，这问题就严重了！
　　诸饿鬼等，因彼食次，舐其唇吻，常与鬼住。

反过来，那种比较属于邪恶的鬼道众生，他们最喜欢这种五辛的臭秽，因为他们是一种等级比较下劣的，所以当这个人吃完五辛以后，他就去舐其唇吻，“舐”，是用舌头去卷取食物，去卷取他嘴巴剩馀的五辛的味道。所以食五辛之人是经常跟鬼道众生同住，所以慢慢的福德日销，就很难增长自己的功德。

我们说：「近朱则赤，近墨则黑」。你跟那些下等的鬼道众生在一起，当然你的福德就慢慢的削减。更可怕的是下一段...
　　无护遭魔
是食辛人修三摩地，菩萨天仙、十方善神不来守护；大力魔王得其方便，现作佛身，来为说法，非毁禁戒，赞婬怒痴。

食五辛之人他既然得不到诸大菩萨、诸天跟仙人、乃至于十方善神的守护，这时大力鬼王就得其方便。大力鬼王比较严重的就是色界的摩醯首罗天，或者欲界的波旬，他看到这个人会演说大乘经典，就要破坏他的功德。
　　怎麽破坏呢？
　　变现作佛陀之身，来为他说邪恶之法。
　　说什麽邪恶之法呢？
　　非毁禁戒，赞婬怒痴。

先破坏他的戒行，再破坏他的知见。他说不必要持戒，所谓的大雅不拘小节，说：大乘菩萨修习功德，我们不必修声闻戒（这是毁破戒律）。第二个赞叹贪瞋痴就是戒定慧，你行贪瞋痴就是在修戒定慧。
　　这地方我们要说明：

我们在观一切法空的时候，我们一再强调，大乘菩萨观我空法空的时候是不坏假相。我们在观一切法「即空」，下面一定要讲「即假」；你观一切法空，你不能毁坏因缘果报的差别，这就是「即假」，然后即中。

所以大力魔王就来说一些断灭空的思想，来破坏他的戒行，破坏他的正见。所以这个人到最后...
　　命终堕狱　命终自为魔王眷属，受魔福尽，堕无间狱。

这个人因为食五辛的关系，经常跟鬼道众生在一起，就受到鬼道众生的误导，以后就变成魔王的眷属，中品的是魔民，下品的是魔女。就把他今生所修的功德转成有漏的魔业，福报享尽以后就直堕无间地狱
　　结示劝修　阿难！修菩提者，永断五辛，是则名为第一增进修行渐次。
　　佛陀告诉我们修《首愣严王三昧》的要永断五辛，来保护我们内外的善根。

如果你看「止观」的书，不管『大乘止观、小止观』都会讲到一个观念...当然我们一般人修福报，那你就什麽都没关系，整天跑来跑去的躁动；但是你开始要培养心中一种正念的观照的时候，你就要开始注意你所吃的东西。
　　为什麽这样讲呢？吃东西跟修行有什麽关系呢？

在经论当中讲一个观念说：「根明净故，识明净」。你六根、你的色身要特别明了寂静，你释放出来的内心也特别宁静；你六根很躁动，你吃的东西，你吃了油炸的或吃得非常的辣、非常的甜，你的色身感到很暗钝，你的心识也会暗钝。因为你的心要依止根，我们的明了心是不能单独活动，你要依止根才能产生明了作用，那你依止的根它躁动，你的心也躁动，这是有关系的。

在本经当中讲到饮食，佛陀很明显的讲到「修止观」，三个东西不能吃，前后都讲到：一、不能吃众生肉，二、不能饮酒，三、不能食五辛。这三个你吃下去，对我们的善根都会产生破坏，这就是「除助因」。它本身不是造罪的因，但是它却有助长造罪的因缘，这是要注意的！
　　壬二、刳(ㄎㄨ)正性

“刳”，去除的意思；“正性”，它正是我们业果相续的根本，一切恶法的根本就是正性。这地方的正性当然主要就是杀盗淫妄。
　　徵起　　云何正性？
　　什麽叫作正性呢？
　　答释
　　戒为定本　阿难！如是众生入三摩地，要先严持清净戒律。

佛陀首先先总标：你想要进入大乘的三摩地，你要以持戒清净来当作根本，持戒是止观的根本。
　　本经的「持戒」，应该怎麽持？
　　永断婬心，不餐酒肉，以火净食，无啖生气。

断淫杀心　阿难！是修行人，若不断婬及与杀生，出三界者，无有是处！
当观婬欲，犹如毒蛇，如见怨贼。

第一件事情，永断婬心，在本经当中对于杀盗婬妄，它对于二个戒是很重视的：第一个是婬戒，第二个是杀戒。这二个对生死轮回都是很强大的力量，杀跟婬当中又以婬作根本，所以要先永断婬欲之心（怎麽断后面会说明）。不餐酒肉，你不要吃酒，因为酒会使令我们心性猖狂，酒会乱性，酒吃下去以后你的心就很躁动、放逸；吃肉会产生命债，来生就要偿还肉债。以火净食，持戒的第三点就是你不能够吃生的东西，要用火把菜煮熟了。无啖生气，你不能够去吃有生长功能的东西，比方说水果里面的子，这是不能吃的，它有生长功能、它有生气。为什麽？增长慈悲。
这地方提出四点：永断婬心、不餐酒肉、以火净食、无啖生气。
阿难！是修行人，若不断婬及与杀生，出三界者，无有是处！

你有志于要出离三界，杀生跟婬欲这二个是最严重，这当中又以婬欲最为根本，从一个生死轮回来说，从自利的角度最为根本。
那应该怎麽办呢？
当观婬欲，犹如毒蛇，如见怨贼。

我们在对治婬欲的第一件事情，要思惟婬欲给我们的过患，它就像毒蛇，要来毒害我们的法身慧命，就像怨贼一样，夺取我们心中的功德法财。

我们在行菩萨道的时候，你要做二件事情：第一、你要努力积集你波罗蜜的功德，因为波罗蜜让我们身心得到安乐。第二、你对于已经成就的功德要加以保护。你看有些人他很会赚钱，但是他钱留不住，他的钱完全漏失掉了。
为什麽呢？从经典上说：这个人他不知道断除婬欲。

第二个要断除瞋恚。所有对我们功德最破坏的二件事就是：第一个、婬欲的心，第二个、瞋心。一个就像盗贼一样，瞋心就像大火一样。所以我们不大会赚钱，但是起码我们赚到了钱就要把它守护住，第一个婬欲，第二个瞋心。
应该怎麽做，前面讲它持戒的内涵，持戒的方法次第看下一段…
先持声闻四弃八弃，执身不动，后行菩萨清净律仪，执心不起。　　执身不动　禁戒成就，则于世间，永无相生相杀之业。
偷劫不行，无相负累，亦于世间不还宿债。

在本经当中佛陀讲到持戒的次第：先持声闻戒，比丘的四重、比丘尼的八重，使令我们身口七支能够执身不动。「执身不动」它的动力点主要的是业果思惟。我们刚开始持戒是害怕罪业会带给我们痛苦，所以「执身不动」，我不敢犯戒。为什麽呢？犯戒会破坏我的功德。进一步就是从菩萨戒的心地戒当中「执心不起」，菩萨戒的每一个戒它有止观的力量。你看我们过去讲『菩萨戒』，若诸菩萨安住菩萨律仪，一定是怎麽样？受菩萨戒你先成就菩萨种性。菩萨种性有二个内涵：一、菩提心，二、空正见。所以『菩萨戒』它每一个戒法都有止观的力量，「执心不起」，他念念当中回光返照，正念真如，开始不随妄转。当然刚开始先从事相上的持戒，再求心地上的持戒。

当我们大小乘的净戒成就以后，这时候在世间当中，就没有相生相杀的业报；婬心断就没有相生，瞋心断就没有相杀，乃至于偷盗跟妄语都不现前，就没有负债跟欺诳的问题，那我们也就不用在世间当中，再来世间偿还过去的业障。
杀盗婬妄，基本上是直接影响到我们的业果相续，你有业的产生来世的果报。
业报清净
是清净人，修三摩地，父母肉身，不须天眼，自然观见十方世界，覩佛闻法，亲奉圣旨，得大神通，游十方界，宿命清净，得无艰险。
持戒的功德：

如是持戒身口意清净之人，这个地方包括了执身不动，也包括了执心不起。在持戒清净的基础之下修三摩地，你就依止你父母所生之身，也就是说，你不必经过来生的转世，也不需要天眼，你就能够得到相似的五种神通：一、自然观见十方世界，这是相似的天眼，它这地方的天眼不是果报的天眼，也不是禅定的天眼，是持戒清净修学大乘三昧，所引生的一种相似的天眼。覩佛闻法，这是相似的天耳。闻法当中我们就能够亲自的去承奉佛陀大乘的旨意。得大神通，这是相似的他心通。游十方界，游行在十方世界，是相似的神足通。宿命清净，这是相似的宿命通，能够了知过去我们多生多劫的事情，而无有障碍。得无艰险，这地方的“艰险”是指的我们生生世世不再堕落到三恶道当中。是则名为第二增进修行渐次。
结示劝修　是则名为第二增进修行渐次。

364这个「刳正性」主要当然是持戒清净，持戒清净在这地方讲到二种功德：第一个成就相似的五通，第二个不堕恶道。

「不堕恶道」，菩萨在什麽情况是不堕恶道？在『瑜伽师地论』上说：菩萨到了内心成就一种菩提心坚固的时候他不堕恶道。也就是说，菩萨的菩提心它会产生一种增上惭愧。虽然这个菩萨烦恼没有完全断尽，但是他内心当中对于这种善法产生强大的好乐，对恶法产生强烈的厌恶，「崇重贤善，轻拒暴恶」。

这种菩萨他是怎麽样呢？
虽作恶业，速疾能悔；若堕恶趣，终不久留。

他即便一时造了恶业，因为他对恶业非常的厌恶，他马上能够忏悔，即便他因为某种恶业到了恶道去。我们讲弹球地狱，他马上弹出来，虽堕恶趣，终不久留，因为他的菩提心特别坚固，这种增上惭愧的力量。当然这跟持戒是有关系的，持戒是帮助我们菩提心。
这是讲到「刳正性」，刳正性包括执身不动，也包括执心不起。
壬三、违现业

“违”，不随顺的意思。前面二个，一个是断五辛，一个是持戒。这地方就讲到修习「止观」。以止观的力量来来违背我们生死的业力。生死的业力是说，我们依止六根去攀缘六尘产生六识，六识是起惑颠倒的根源。所以你看《愣严经》，它在破六根、六尘的时候，它主要就是不能让六识生起来；《唯识学》修学止观是根尘碰撞以后，先把“识”创造出来，然后再来对治。《唯识学》它是渐次止观，它是在第二义谛的时候对治。《愣严经》它根本不允许你生起六识，它根尘一碰撞的时候，它那正念真如的力量马上要渗进去，它不能让六识生起来，它后面会讲到「根境不偶」。

蕅益大师说：前面的除助因跟刳正性，主要是持戒清净，是一种助行。这地方的「违现业」，正是一个圆通的正行、修习圆通。
徵起　　云何现业？
什麽是我们生死的业力呢？
答释
脱离根尘 阿难！如是清净持禁戒人，心无贪婬，于外六尘，不多流逸。
因不流逸，旋元自归，尘既不缘，根无所偶，反流全一，六用
不行。
如是清净持禁戒人，心无贪婬

这一段是承前面刳正性而来。也就是说，前面受持大小乘清净戒行的人，他内心当中慢慢慢慢对于男女贪爱的意念慢慢的澹薄，因为他的「执身不动，执心不起」，就算是偶尔有一些邪念生起，马上能够责心忏来加以对治。所以他对外在的六尘没有太多的活动跟放逸，他对于六尘的攀缘相对的减少很多了。
到这个地方，古德的解释还是属于持戒的范围，这地方还是持戒的范围。
因不流逸，旋元自归　（正式的修止观）

在持戒清净不对外攀缘的基础之下，开始修习圆顿止观，旋转我们六根的功能，而归于六根的根性。

蕅益大师说：这段经文就是前面的「初于闻中入流亡所。」我们六根的作用是见闻嗅尝觉知，我们在用它的时候你不能随着它的作用而转，你要在作用当中回光返照，去正念真如，观察它六根之根性，就是我们常说的「你从什麽地方来？」为什麽我们会见呢？为什麽我们会听闻呢？那个功能从哪里而来？

所以当我们开始回光返照六根功能的时候，「尘既不缘，根无所偶」，这时候我们对六尘的攀缘就减少了，能对的六根就没有一个攀缘的对象，最后「反流全一」，这时候那个“流”，流是六根的作用。我们以前是依止“一心”而产生六根，现在就回过来把六根的功能而回归到一心，最后「六用不行」。观念在这个地方，“六用”指的是什麽？六识不再活动了。

所以有人说《愣严经》是破六识，舍识用根，它直接用根照了，它不允许识活动。因为它在六根当中，它就把六根门头控制得很好，它六根一动的时候它是回光返照。所以它脱离了六尘，也脱离六识，最后把根的功能带到它的根性去了。
这一段是讲到「旋元自归」，把六根的功能恢复它最原始的一个本来的相貌。

这一段是讲到修止观的方法，这以下讲出它的功德，有三种功德：第一个成就广大神通，第二成就无漏的智慧，第三成就三德密藏，最后成就圣道
依正庄严 十方国土，皎然清净，譬如瑠璃，内悬明月。
身心快然，妙圆平等，获大安隐。

我们刚开始把六根慢慢慢慢的旋元自归以后，我们会产生六根的功能变得更加的广大，因为六根它不再攀缘眼前的六尘，这时候它六根的功能更广大，它能够显现十方国土，它一念心当中随它的心念能够显现十方的清净国土，?皎然清净，了了分明，没有任何的障碍。这种情况好像一种清净的琉璃，在里面悬着明月一样，内外透明，琉璃本来就是透明的，里面放着一个明月，这就表示我们成就一种广大的神通。
身心快然，妙圆平等，获大安隐。
这地方是成就无漏的智慧。

身心快然，古德解释说什麽叫快然？因为他能够真实的了解到大乘的不二法门，他在整个六根的回光返照当中，他真实的体会到「幻化色身即法身，无明实性即佛性」。我们当下的六根它迷惑颠倒的时候是造业的根本；觉悟的时候，你看它产生广大，同样是六根嘛！但是你向外攀缘，你的功能反而更少，你回光返照，你的功能强大。所以他内心当中非常的快乐，他找到了

回家的路。妙圆平等，内心产生广大的安稳性。
　　这地方是讲到，它能够从平等的不二法门当中产生广大的安稳，这是讲无漏智慧的生起。
　　诸佛现前 一切如来密圆净妙，皆现其中。
　　这时十方诸佛如来“密”；这地方的“密”，
蕅益大师讲是法身德；“圆”是般若德；“净”是解脱德，等于是「三德密藏」。三德密藏微妙不可思议，就在一念的清净心中当下显现。

所以我们讲六根，你看你开始向外攀缘的时候，你的生命就变得非常的狭隘，六根一回光返照，收摄回来的时候，广大的神通三德密藏就显现出来。同样是六根，一个向外，一个向内。
　　成就圣位 是人即获无生法忍，从是渐修，随所发行，安立圣位。

这个人当下就能够成就无生法忍，他对无生的真理能够安住不失，乃至于依止这样的基础慢慢的渐渐的修学，随所修的戒定慧的浅深，而各自去成就他圣位的差别。（戒定慧越深圣位就越深。）
　　结示劝修　是则名为第三增进修行渐次。

前面的除助因，刳正性，我们还可以看得到他还是一个生死凡夫，虽然成就神通还是凡夫。但是到了“违现业”的时候，他是转凡成圣了，「是人即获无生法忍」，因为他六根的功能转回到他六根的根性去了。
　　净业学园102讲次 讲义224面

365我们讲到「三渐次」，三渐次蕅益大师是认为，你整个修学的过程从凡夫到成佛，其实主要的内涵就这三个内涵，你要调饮食、调睡眠，做修道的基础，远离邪恶的因缘。其次，你要持戒清净，远离身口的过失。第三个就修圆顿止观。所以蕅益大师他的判定是认为前面二个渐次是一个助行，第三个违现业这个渐次是真实的真修，念念之间回光返照，在六根当中「旋元自归」，把六根的功能慢慢找到它最初根源，最后是成就无生法忍。
　　「无生法忍」我们也解释一下：

在古德的注解当中也提到，这个“忍”不是忍辱的忍，这个“忍”是智慧的意思；「忍」开出来有五种忍，五种浅深差别的智慧：

一、伏忍。伏忍指的是别教三贤位的菩萨，他能够依止对真如的信心，调伏烦恼使令不起，这叫「伏忍」。

二、信忍。初地到三地以上的菩萨，他对真如佛性产生真实不退转的信心，叫作「信忍」。

三、顺忍。四地到六地的菩萨，他念念之间能够随顺真如佛性，念念观照真如的佛性叫「顺忍」。

四、无生忍。无生法忍，七地到九地的菩萨，了知诸法悉皆无生，一切生灭的因缘，当下就是无生，我们说，达妄本空知真本有。

五、寂灭忍。十地到等觉妙觉，这时候他惑业断尽，身心寂静，清净无为。寂灭忍十地以上乃至于成佛。

所以我们讲「无生法忍」是七地到九地，了知诸佛悉皆无生。这地方是讲到能转的三渐次。
　　己二、别明诸位次为所转之号

“诸位次”前面讲到六十个位次，这个地方我们要简别一下，这六十个位次前面三个「三渐次」，它不是修行的位次，它是方法，所以事实上是五十七个阶位。但是佛陀在后面会讲到五十五个菩提路。为什麽会变成五十五个呢？因为“乾慧地”它只是因，所以它不算，“妙觉”它是果，它也不算；中间的话才是真正菩提的路，必须把“乾慧地”跟“妙觉”删掉，剩下五十五个菩提路。
　　（分四：庚一、观行转依号。庚二、相似转依号。
　　庚三、分证转依号。庚四、究竟转依号）
　　庚一、观行转依号
　　366蕅益大师的意思就是说：为什麽从观行位开始叫「转依号」，之前的都不算呢？

因理即佛是众生，名字即佛虽然大开圆解，但是他内心的观行没有正式的生起，还不能调伏五住烦恼。所以从观行位开始才正式的，念念之间观照真如，调伏五住的烦恼，所以他才有资格叫「转依号」。这地方的六即佛都是约圆教来说的，诸位要知道都是约圆教。
　　依德之名
阿难！是善男子，欲爱乾枯，根境不偶，现前残质，不复续生，执心虚明，纯是智慧，慧性明圆，蓥(一ㄥ)十方界，乾有其慧，名乾慧地。
　　我们先看「乾慧地」修行的因地：

蕅益大师解释「善男子」，就是他修学三渐次以后。为什麽叫“善”呢？内心调柔而正直，一方面正直一方调柔，一方面调柔一方面正直。他的功德有第一个：「欲爱乾枯」，这地方是指着他前面的除助因跟刳正性，也是经过持戒清净以后，对于贪欲的烦恼已经调伏而不生起，这

地方主要是约着持戒来说的。「根境不偶」，根境不偶就是正式的违现业，修习圆顿止观使令六根不再攀缘六尘。

「现前残质，不复续生」，所以他整个今生的生命，在残馀的生命当中，他以经不再造作生死的业力，把今生过完就算了，他今生当中都是在积集资粮，他不再去造作生死的业力。所以他这个人他的功德相：「执心虚明，纯是智慧」。他以“虚明”的智慧来执持他的内心；“虚明”指的是他我空法空的智慧，叫「虚明」。所以蔼益大师说：虚明者，了知一切法皆如来藏，内心虚通明朗无有障碍。

但是这地方的「虚明」我们要解释一下：它这个「虚明」主要的是一种胜解的力量，对我空法空的真理没有真实的证入，只是产生一种坚定的理解。所以内心当中「纯是智慧」，表示这个人烦恼已经得到某种程度的调伏，平常当中起烦恼活动的范围很少，大部分的时间都是智慧现前。

慧性明圆，蓥十方界

他的观照的智慧，能够很清楚光明圆满现前，而且照了整个十方的身心世界，没有真实的自我，也没有真实的法可得。367乾有其慧，名「乾慧地」。

智慧为什麽加一个“乾”字?

出其所以　欲习初乾，未与如来法流水接。

“乾”有二层意思：一、对治烦恼来说，这个人烦恼已经被他调伏了，欲爱的水已经完全被他的烦恼火烧乾了，这个人平常没有什麽贪爱烦恼，很轻薄，所以叫作「乾」，从破恶的角度叫作「乾」。从生善的角度也叫作「乾」，因为他也还没跟如来真如的法性之流正式的相接。他的内心状态是烦恼已经被他调伏，但是他真如的法性还没有真实的生起；杯子里面装了很多脏水，脏的水已经倒掉了，但是乾净的法水还没有正式的倒进来，所以叫「乾慧地」，他依止他的智慧，把烦恼的水烧乾，但是真如法性的水还没有正式的进来。

所以在古德的注解说：这个人调伏烦恼是怎麽回事呢？欲爱初乾。海公说：这个人是大石压草，观慧的力量把烦恼缚住，只是使令种子不起现行，种子没有断，所以他还是一个生死凡夫。

所以五品观行位，它这地方是生死凡夫，不过值得我们注意的就是「根境不偶」这四个字是个关键。我们从一个公桉来看这四个字的意思：

六祖大师有一个弟子叫神会禅师，因为六祖大师往生以后是「南顿北渐」，北方是神秀大师的渐教禅，南方是惠能大师的顿教禅。惠能大师往生以后，真实把惠能大师的法发扬光大的是神会禅师。这个人他十三岁就亲近六祖大师，非常聪明，悟性很高，六祖大师对他非常器重。有一天，六祖大师在打坐的时候，神会禅师就过去做他的侍者，大师打完坐要出定的时候，神会禅师就问六祖大师一句话：师父！你在打坐的时候，「是见还是不见？」打坐时候的“见”当然是六根的功能，你到底是有用六根去见闻嗅尝觉知，还是完全不用六根?

六祖大师就用手拍了一下神会禅师的头说：我打你，你是痛还是不痛?

神会禅师悟性很高，说：我是亦痛亦不痛。

六祖大师也回答：我是亦见亦不见。

这地方就是「根境不偶」。“亦见”是我们的六根是有在活动的，你眼睛也是要去看，耳朵还是要去听。我们讲「六根不行」，好像是整个六根都关掉，不是这个意思！你平常当中眼睛还是去看，耳朵还是去听，第一个叫作「亦见」；「亦不见」见相当下离相，观照力要现前。所以见当中旁边多一个光明的智慧出来，开始回光返照，正念真如。

他是在见相当下离相，观一切法本自无生，「诸法从本来，常住寂灭相」，他的心是不动的，一念不生，但是他对整个外境是了了分明，这叫「根境不偶」。

在《愣严经》它是绝对不允许六识生起来，你可以用六根，但是你不能够「仁者心动」，你不能动，这就是所谓的「亦见亦不见」。你完全没有见，那你这个人就完全没有作用了，全断灭了。那你见了以后心随妄转，那就产生六识又带动了惑业苦，那就完了！造生死业。所以「根境不偶」是整个修行圆顿止观的思想。

他根据「根境不偶」的思想，慢慢的把欲爱的水烧乾了，但是他法性的水还没有正式的生起，叫「乾慧地」，这是第一个位次。

庚二、相似转依号。

前面观行位是形容他观照的智慧念念的现前调伏烦恼。这地方的“相似”是什麽意思？这个人对真如佛性已经有相似的理解，这第一个意思。第二、他俱足圣人的一种相似的相貌，因为这地方他都是已经断惑了，起码断见惑以上。他有圣人相似的相貌，他对真理有相似的理解，这叫「相似」。因为他虽然没有破界外的无明，但是他三界里面的见思已经慢慢慢慢被他断除了，所以叫「相似」。他位教是圆教当中的十信。

「信」就是对真如理，念念的能够随顺忍可。在〔天台宗〕的判教，把这个位子判作六根清净位，六根里面见思烦恼的垃圾都打扫乾净了。

信　心

即以此心，中中流入，圆妙开敷，从真妙圆，重发真妙，妙信常住，一切妄想灭尽无馀，中道纯真，名信心住。

「即以此心」，这地方的“心”，指的是前面的乾慧地的那一念观照的智慧之心。前面观照的心它不断的加强，「中中流入」，他继续的用功，每一个念头、每一个念头，念念之间能够生起即空、即假、即中的智慧，念念的观照真如，生起中道的智慧，它会产生一个功德相，叫作「圆妙开敷」。

前面的观行位，他对真如理的理性还没有真实的契证，然后到这个地方「圆妙」，“圆妙”就是讲真如佛性，他是圆满而不可思议。真如佛性在十信位初信的时候，他的中道智慧慢慢的增长，他慢慢的契入真如佛性，就像「开敷」，就像莲华一样一层一层的渐开，一层一层的深入。

从真妙圆，重发真妙

妙圆就是前面的圆妙，从这真实的妙圆真理当中，开发他一个心真妙的佛性。

「重发真妙」就是前面的「开敷」；「从真妙圆」就是前面的圆妙。他对真理的了解一天一天的深入，一天一天的深刻。最后「妙信常住」，对于佛法僧三宝，还有对真如这四个法，产生真实不可破坏的信心。

一切妄想灭尽无馀，中道纯真，名信心住。

“妄想”指的是他界的见惑，三界的见惑被他灭尽无馀，中道纯真的智慧念念的现前，叫作「信心住」。

「信心住」也就是他已经断除三界的见惑，在小乘的阶位当中已经算是初果的阶位。

「信心住」在『摄大乘论』当中说：一个人到了信心住，他的三大阿僧只劫就正式算结。这菩萨内心俱足三种功德力：第一、清净力，他菩萨对真如佛性产生真实的信解，信解大乘实相，「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别。」他内心有这种清净的信解力量。第二、坚固力，他对于整个佛道的追求，对众生的度化坚固不可退转，产生坚固的菩提心。第三、增上力，他不断的继续的修学止观，使令内心止观的力量不断的增上。

这是十信位，初信的菩萨的三种功德，清净力、坚固力、增上力。

念　心

真信明了，一切圆通，阴处界三，不能为碍，如是乃至过去未来无数劫中，舍身受身，一切习气，皆现在前，是善男子，皆能忆念，得无遗忘，名念心住。

「真信明了」，这是承前面初信的功德，他对中道实相的信心可以说是俱足成就；「一切圆通」，对身心世界空假中三观的智慧已经是圆满通达，他对整个当下的五蕴、十二入、十八界它整个根尘识交互作用当中，他整个根尘识的作用已经不会障碍他坚固的菩提心。如是乃至对无始劫过去未来无始劫当中，他舍掉一个旧的身接受新身，他对内心的烦恼习气，都能分明的现前在一念心性当中；对于整个过去现在未来的烦恼习气，这个善男子都能够忆念而没有忘失。

这段是什麼意思？

他的观照力已经超越整个时间相，我们讲这是过去的烦恼、这是现在、未来的烦恼，他能够知道实是古今不离当下的一念，他对整个烦恼的调伏是念念的现前。我们讲法法消归自性，叫「念心住」，也就是说，他整个智慧的观照力更加的深入了，更加的圆通。

精 进 心　妙圆纯真，真精发化，无始习气，通一精明，唯以精明进趣真净，名精进心。

「妙圆纯真」是指的前面的信心跟念心，他对于中道实相的智慧，虽然产生信解，但是前面二位还没有真实的纯真，智慧力比较薄弱，还有带一点信仰的成分，到了三信位，他的智慧相对来说比较纯真。所以依止纯真的智慧能够发化无始习气，它慢慢的去融化他三界的思惑，对三界贪瞋的烦恼慢慢的调伏，通一精明，他能够很清楚的了解到一切的烦恼都是一念的妄动熏染而有，当下是无生的。所以他以这种精纯的智慧，念念来观照而进趣真如佛性，叫作「精进心」。

「精进心」是有不退的意思，就是他的止观的力量，精而不杂，进而不退，他这时候止观的力量不断的在进步当中，不断的在精纯当中而且开始在调伏烦恼。

慧　心　心精现前，纯以智慧，名慧心住。

「心精现前」指前面的精进心，承前面而来。他的精纯的智慧念念的现前，而且能够把心中的智慧，把贪瞋痴转化成智慧，名「慧心住」，转烦恼为菩提。

我们看前面的信心跟念心这二个智慧，主要是要改变思想，改变见惑，到了真实调伏烦恼，是在精进心跟慧心这二个，烦恼融化成智慧。到这个地方都是属于智慧所收摄，后面的定心、不退心、护法心跟回向心，他就产生禅定了。

定　心　执持智明，周徧寂湛，寂妙常凝，名定心住。

“执持”，菩萨开始加修禅定，前面的定可能是欲界定或未到地定，这时候他加强禅定的力量来执持前面这个精纯的智慧，使令这个智慧因为禅定寂静力量的摄持，使令这个智慧更加的周徧圆满、更加的寂静。「寂妙常凝」，前面的周徧寂湛是讲禅定帮助智慧，这地方讲智慧也帮助禅定，智慧摄持禅定，使令禅定更加的坚固，名定心住。

古德说前面的四信，基本上是慧多定少，到了第五信以后，他才慢慢的把不足的定力慢慢的补强。

不 退 心　定光发明，明性深入，唯进无退，名不退心。

“定”指的是菩萨的禅定，“光”指智慧。这个菩萨禅定智慧这二个均等的发明，所以他能够止观的均等，明性深入，对于真如佛性慢慢的深入，而且他惟进无退，名不退心。

这地方蔼益大师说：他的“不退”主要是他能够「善修道品」，他把前面戒定的道品又加强，他不像前面的四信，偏重在止观调伏烦恼，他把持戒跟禅定这二部份加强，所以他更加的不退。

护 法 心　心进安然，保持不失，十方如来气分交接，名护法心。

「心进」的心是定慧二心，定慧二心念念之间，它慢慢的进趣真如而且是安然；这地方“安然”就是任运的成就。前面的定慧均等不是那麼的自在，这时候他的定慧能够任运的现前，他禅定当中有智慧，智慧当中有禅定，而且保持不失，对止观的二种功德任运的保持不失。所以可以跟十方如来真如佛性的气分互相的交接，名护法心。

他的「护法心」护的是什麼？护的是真如之法，也就是说，随着他定力的转深，他对真如佛性的护念，更加能够任运自在的现前，叫心进安然，保持不失。

前面的菩萨他要保护真如佛性不忘失比较困难，因为定力薄弱；他禅定转深以后，他念念之间就可以把真如佛性在他的妄想心中，慢慢慢慢的相续的保持不失。

回 向 心

觉明保持，能以妙力回佛慈光，向佛安住，犹如双镜，光明相对，其中妙影，重重相入，名回向心。

「觉明保持」这一段是承前面的护法心而来的；“觉明”，以定来摄持智慧的菩萨，他能够使令「止跟观」二种功德，能够保持不失。进一步他能以「妙力」，“妙力”指的是定慧二力，他可以禅定跟智慧二种功德力，回佛慈光，向佛安住；他能够回转他佛的慈光，而向自己内心来安住，向自己的心光安住，他佛而回自佛。这种情况就好像二面镜子，他佛跟心佛，佛光跟心光这二个镜子光明相对，彼此互相的对照，二个之间的影子互相的摄入，菩萨的心入佛的心，佛的心也入菩萨的心，名回向心。

「回向心」蔼益大师说：他从自他不二当中建立了回向，从心佛众生三无差别的观照当中，回转他佛的功德而趋向于自佛。这地方的回向是回向「真如法性」，把一切三宝的功德回向一念的真如佛性，把外在的三宝回归到内在的三宝，叫回向心。

戒　心　心光密回，获佛常凝无上妙净，安住无为，得无遗失，名戒心住。

「心光密回」自己的心光跟佛光，冥冥当中彼此感应道交。为什麼叫“密”呢？他的感应道交，他自己的心光跟佛光彼此间的互相摄入，互相感应的时候，是别人所不知道的，所以叫作「密」。在心光跟佛光彼此感应当中，得到十方诸佛的加持。什麼加持呢？常凝不动，清净微妙的大乘的戒体，他得到诸佛菩萨所受大乘三聚净戒的戒体。这戒体指的是本元自性清净，所以他能够安住在真如无为的戒体当中，得无遗失，对于整个持戒的功德没有一念的妄失，他的念头不落于有为，名戒心住。

如果以真如为戒体的，那一念的妄动就算犯戒，因为你违背了戒体，真如本来就没有妄动。前面的初四信叫作「智慧」，第五到第八是「禅定」，这个地方是讲持戒，大乘的戒体生起了。

愿　心　住戒自在，能游十方，所去随愿，名愿心住。

「住戒自在」他安住在大乘的戒体能够任运的现前，而且他依止戒定慧的功德，身心世界游于十方国土，所去随愿，他到哪一个国土去，他心中有任何的上求佛道，下化众生的愿望，都能够自在的成就，叫作愿心住。

368他整个十信，整个转凡成圣当中我们可以知道，菩萨的功德先成就智慧。你看“四信”，他完全是观照自己的心念，从五到八的时候他再加修禅定，以定力来帮助智慧，最后成就大乘的无作戒体，最后成就他菩萨的广大愿望，他的十信是这样。

整个十信当中，蔼益大师作一个总结说：初信到七信，是先观真谛之理，到七信的时候断了四惑（我痴、我见、我慢、我爱）；所以在初信到七信，是念念观照随缘不变的真谛之理，到八九十的时候是观俗谛理，破尘沙惑修假观，再观不变随缘的妙用。

所以他整个修学当中，主要是先成就真谛，再成就俗谛。

庚三、分证转依号。

前面的相似，其实他没有真正的证入真如佛性，虽然观照力很强，断除了见思烦恼，但是他只是相似的证入，没有真正的证入，有那个相貌，但是没有真实的证入。要一直到分证，真实的分破一品的无明，分证一分法身。这时候他转依，转相似的阶位而依止分证的阶位，叫「转依」。

（分五：辛一、明十住。辛二、明十行。辛三、明十向。辛四、明十地。辛五、明等觉）

辛一、明十住

“住”对实相理真实安住，破无明证法身，住于真如佛性当中。

369发 心 住

阿难！是善男子，以真方便发此十心，心精发晖，十用涉入，圆成一心，名发心住。

「善男子」指的是十信位的菩萨，以真方便，他大开圆解以后他称性起修，以空假中三种智慧的方便成就了十信的功德。进一步，心精发晖，因为他前面的智慧又加上禅定，又加上菩萨三聚净戒当帮助，所以使令他的「心精」，他空假中三观的智慧，发晖增长广大；「十用涉入」依止十信所成就戒定慧的功德，涉入于初住的本位。

前面的十信是修智慧、修禅定、修菩萨的戒法，这时候用十信里面所累积戒定慧的功德，慢慢的涉入初住的本位，而圆满成就一心真如，名发心住。

发什麽心呢？发起一念的清净心，也就是说他整个无明黑暗当中，他出现了一丝的光明，正式的破一品的无明，就是发心住。

「心精发晖」指的是空假中三观，他以空观来破见思惑成就般若德，以假观来破尘沙惑成就解脱德，中观破无明惑成就法身德；空假中三观转三障而为三德。

我们看看整个菩萨的阶位，菩萨道的整个修行，最重要的就是你的智慧观照。

为什麽这样讲呢？

因为修行是你自己要修行的，没有一个人可以代替你修行。说实在你一个人要跳火坑，谁都救不了你，佛陀在你的旁边也没有用。你看佛在世的时候他的弟子，你跟佛出家都堕三恶道，佛陀也没办法。

你整个修行是你自己愿意修行，我自己愿意断恶，我自己愿意修善，我自己愿意度众生。那你为什麽愿意这样做呢？

你来自于觉悟，你内心觉悟了以后，你主动的去断恶修善，主动的去修学圣道。一个人要改变，只有你自己可以改变，别人不能帮你改变。

当然这个智慧的观照，我们前面讲的三渐次二段，第一个你要先从业果觉悟，你要很清楚的知道造恶决定招感痛苦的果报，造善决定招感安乐的果报，要从业果的觉悟来持戒。很多人持戒他不知道为什麽持戒，他都是在事相上做，你要从觉悟的心去产生持戒，这个持戒才有解脱的力量。你根本就不知道你在持什麽戒嘛！

你为什麽持戒？

因为我要离苦得乐，我要断恶修善。所以你看它每一个法都跟智慧观照，它是用智慧来推动戒定。我们要相信世间上真的是有因果，你造恶招感痛苦的果报，造善招感安乐的果报，所以从深信业果而产生断恶修善，这是第一个，觉悟因果的道理。

第二个你觉悟真妄的道理，你要相信「达妄本空，知真本有」，你根本就没有烦恼。你心中一动才有烦恼，从没有烦恼当中观一切法无生，破除我们无始的颠倒妄想，这第二个。

先觉悟业果再觉悟真如之理，以这个觉悟来带动你的持戒，带动你的禅定，带动你所有的波罗蜜，菩萨的阶位是这样安排的。

净业学园103讲次 讲义226面

辛一、明十住

370这一大科讲是到修习《首愣严王三昧》修行的位次，在《愣严经》的修学过程，我们要记住一个重要的思想，那就是「称性起修，全修在性」。「称性起修」是约因地，「全修在性」是约着果地上来说。《愣严经》的因地它是“称性”，称，有随顺的意思，随顺我们现前一念心性来发起菩提心。

说：你为什麽修学佛法呢？

我今发心，不为自求人天福报，声闻缘觉乃至权乘诸位菩萨，唯依最上乘发菩提心，愿与法界众生，一时同得阿耨多罗三藐三菩提。

所以当我们在发心的时候是缘外境，比方说，你缘人天的安乐果报，缘二乘涅盘的寂静，乃至于缘权教波罗蜜的功德。在本经的判定都不叫「称性」，因为这都是外在的因缘。

在《愣严经》的圆顿止观的发心只有一个理由，说：你为什麽修学佛法？因为我要顺从我的本性，我的本性它本来就具足般若德、解脱德、法身德，我本来就应该把它开显出来。

所以在《愣严经》的思想，修学佛法是正常的。说：你为什麽造杀盗淫妄呢？这是一念颠倒，这是不正常。

所以在《愣严经》的称性当中就是说，其实你去断恶修善度众生，这是随顺你本心，你本来就应该这样做的，你只是假借外在的因缘来开显你自性的功德，这叫「称性」，随顺我们众生本

具的一念心性，而发起一念的菩提心。

发心以后就开始在产生修，「称性起修」，“修”在本经当中主要是修空假中三观。在十住、十行、十回向，它的主修是“空观”，它的重点在于转烦恼障为般若德，成就真如之体；“十行”当中它的重点在修假观，转业障为解脱德，成就真如之妙用；到了“十回向”的时候那是成就中观，空假不二，顺入中道，转报障为法身德。

它一开始是称性而起修，最后的结果还是在开显你自性功德，在《首愣严王三昧》的观念，它完全安住一念心性，跟外境没有关系，它是托彼外境，显我自性，是这样的思想。无不从此法界流，最后无不回归此法界，它才能够成就《首愣严王》，永远保持「不迷、不取、不动」，特别的坚固而不可破坏，是这个意思。“十住”的意思是依实相理，如实的安住。

阿难！是善男子，以真方便发此十心，心精发晖，十用涉入，圆成一心，名发心住。

善男子指的是十信位已满的菩萨，他在十信的过程当中是以真实的方便。因为在《愣严经》的修学他是要大开圆解，先能够达妄本空，知真本有以后，依止一念心性，而称性起修，所以它叫作真实当方便。经过了十信的阶位以后，这时候心精发晖，这地方是指在十信满心的时候，他内心的智慧就慢慢的增长广大，发晖就增长广大，到最后十用涉入。他把整个十信戒定慧的功德，会归到一心真如当中，而发起的一念清净心。

371什麽叫作「十用涉入，圆成一心」？

前面的十信，蔼益大师的判教叫做相似位，相似转依号。这个人他称性起修，你说他是也有那麽一点像，但他又不完全是，因为他还没有破无明，所以他要假借对佛法的闻思，假借外在因缘的摄受，他才能够法法消归自性，他只要一妄动又心随境转。

所以十信位基本上是没有真正的安住真如，他还要假借很多很多的因缘的熏修。但是到了十住就不同了，他「十用涉入」，“入”就是入了内心的世界，而显现了一心真如。在发心住的时候，其实称性起修那一念心性，那第一道光明是在这个时候发动起来，叫「发心住」。当然这个发心他是经过十信戒定慧的熏修。

治 地 住　心中发明，如净瑠璃，内现精金，以前妙心，履以成地，名治地住。

前面的发心住，内心产生一道一心真如的光明出现，到了治地的时候，他当下那一念真如的心中，发明另一道的空假中的智慧。前面是以如如智，而初证如如理；现在又如如理当中又产生另一道的智慧。当然这智慧更深入了，这种智慧就像清净的瑠璃宝，里面有一个放光的黄金；“瑠璃宝”指的是一心真如，一心真如当中，它又产生了另一道的光明的黄金（三观的智慧）。这个智慧干什麽呢？是做什麽样的呢？

以前妙心，履以成地

「以前妙心」前面初住的那一念空假中的妙心，然后去履见真如之地。

372蔼益大师说：初住是佛性最初的显现，二住是把佛性的量再扩大，到这个地方叫真修次第。以前妙心，履以成地。前面的初住好像降落伞刚刚落到大地上，是一个点状的东西，这时候它在地上开始活动，把它的活动范围慢慢的扩大。当然你要能够在真如理扩大，你得靠智慧，如如智要观如如理，它产生另一个深层的空假中的智慧，在真如理谛慢慢的活动，使令他所证的真理慢慢的扩大、慢慢的扩大，叫作「治地住」。

圆瑛老和尚讲出一个譬喻说：就像盖房子…十住还没有开始修波罗蜜，十行开始修波罗蜜，十地是做内心的调整，他证得法身以后，他并没有马上付出行动。他在盖房子之前先平整大地，就是在修大乘的波罗蜜之前，先平治一心真如的大地，来当作未来十行的一个基础，叫「治地住」。

修 行 住　心地涉知，俱得明了，游履十方，得无留碍，名修行住。

这地方讲“心跟地”，前面的发心住，他是产生一道清净的智慧，这是指的能证的智慧来说，空假中能证的智慧。“地”是所证的真如理，前面第二住“治地住”的地。

“修行住”这把前面“发心住”那一道智慧的光明跟所证的真如理，二个彼此互相的涉入，使令理跟智既能够通达明了，如如理而生起如如智，如如智返观照如如理，理智相互运作，慢慢慢慢的熟悉了，通达明了了。

所以这菩萨的心中，能够游履十方，得无留碍；“十方”指的是三世，过去现在未来。他能够探讨过去心、现在心、未来心，整个三世的心中对于上求佛道，下化众生的行动都没有障碍，叫「修行住」。他能够把理跟智的相互的运作能够通达明了。

生 贵 住　行与佛同，受佛气分，如中阴身，自求父母，阴信冥通，入如来种，名生贵住。

“行”指的是菩萨的上求佛道下化众生的妙行。前面的修行住都还是在心地上用功，到生贵住的时候，他慢慢慢慢有一些简单利他的行动，而这行动他表现出来的跟佛陀的本质就有点相似。也就是说，受佛气分，他能够领受佛陀真如的气分，得到少分的气分。你看他不管是在佛堂拜佛、不管平常的度化众生，有那麽一点上求佛道，下化众生，悲智双运的那种气分。

讲一个譬喻：如中阴身，自求父母。

中阴身他在七七四十九天当中，他去寻求自己有缘的父母，去寻找他共业的父母。

意思就是说：这个菩萨的内心跟诸佛的内心是阴信冥通，入如来种。菩萨的那一念菩提心，悲智双运的菩提心，冥冥当中跟诸佛的菩提心是相契相合，虽然没有佛陀那麽圆满，但是却有佛陀那个气分出现，叫「生贵住」。他这时候正式生于佛家，在佛陀的母胎中正式的受生，已经是入胎在佛家了。

在圆瑛老和尚注解当中他讲，从发心住到治地住、修行住、生贵住这四个地叫作入胎，入于圣胎，他开始在佛陀的家族当中入胎了，所以他所成就的是一种「实智」，偏重在我空、法空的智慧这一部分。

具 足 住　既游道胎，亲奉觉胤，如胎已成，人相不缺，名方便具足住。

入胎以后，他那个明了的心，就能够游历于诸佛的道胎当中。菩萨一念的菩提心游历于二空真如的佛性当中，慢慢慢慢增长自己的善巧方便，而且亲奉觉胤；他已经能够亲自把自己当作佛陀的真子，他内心有承当力，「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别。」他对佛陀的整个家业，已经有承当的那一份的勇气，认为自己是迟早要能够继承佛陀的家业，亲奉觉胤，已经自认为是佛陀的真子。

讲一个譬喻：如胎已成，人相不缺

就像一个人他在胎当中，胎的五根眼、耳、鼻、舌、身五根已经具足了，五脏六腑已经具足无缺。表示他其实已经具足佛陀实智跟权智的智慧，只是缺乏历练，但是那个相貌格局已经有那麽一点味道出来了；看起来像个人，虽然胎还在母胎当中，什麽事都不能做，但是你远远看过去像个人，因为他眼精、耳朵、鼻子、嘴巴、身体都像个人，人相不缺。当然他没有产生人的行为，但是已经有那个相状，胎相成就，叫「方便具足住」。

他在前面的四住当中成就我空、法空的智慧，三空自调，善巧方便，度化众生的善巧他也慢慢的跟诸佛学习，具足广度众生的善巧方便，慢慢慢慢的具足。

正 心 住　容貌如佛，心相亦同，名正心住。

「容貌如佛」是在形容前面的具足住。这个菩萨他在方便具足住的时候，他是胎相已成，人相不缺，外表看起来跟佛长的是一个样子，当然长得比佛还小，也没佛陀的作用，但是外表看起来跟佛差不多。进一步，「心相亦同」，前面是讲外表，这地方是讲内心；他内心当中，实智权智也慢慢慢慢的具足，叫「正心住」。空观假观的智慧，慢慢在一念心中，慢慢的增长广大。

不 退 住　身心合成，日益增长，名不退住。

什麽叫“身”呢？表现在外的，能够见闻觉知叫「身」，比喻菩萨方便善巧的智慧。菩萨在广度众生的时候，他所施摄的方便，你可以看得到的。「心」就是菩萨自己内心调伏烦恼的智慧，我空法空的智慧，这一部分我们看不到叫「心」。

权智跟实智已经逐渐的成就，而且日益的增长广大，叫「不退住」，道心已经不退了，菩提心不容易退转。当然这时候还没出胎，菩萨还在修行进修当中，但是他的内心权智跟实智，已经跟诸佛有慢慢一点相似了，最重要他的菩提心不退转。

童 真 住　十身灵相，一时具足，名童真住。

「童真住」就是前面的身心合成，他的色身跟内心在母胎当中，念念的吸收母亲的滋养而增长广大。菩萨不断的亲近十方诸佛，一方面增长自己的空观来调伏自己，一方面增长自己的假观来成就自己的方便。

这时候他已经有佛陀的十身，《华严经》讲如来是具足十身：一、菩提身，二、愿身，三、化身，四、力身，五、庄严身，六、威势身，七、意生身，八、福身，九、法身，十、智身。

菩提身、法身、智身这三个属于内身，佛陀自受用，别人不能跟佛陀分享，我们不能见闻觉知的；其馀的七身叫外身，是我们可以受用的。这叫「童贞住」，他在母胎当中还是很天真，虽然空观假观具足，但是没有经过历练，很天真；虽然天真，但是佛陀的十种身他都具足了。

法王子住　形成出胎，亲为佛子，名法王子住。

前面的五六七八，在古德的判教当中...海仁老法师认为五六七八，他叫做长养圣胎，一二三四叫做入胎；这地方就是慢慢的慢慢的亲近十方诸佛，学习广摄方便来长养圣胎，增加自己的权智，权巧方便的智慧。到了法王子住这个菩萨出胎了、毕业了，形成出胎。他在母胎当中十月的怀胎，他对佛陀的实智权智二种功德已经具足了，亲为佛子。他已经真实的从佛陀的家族当中诞生，而成为佛陀的一份子，我们讲「从佛口生，从法化生，得佛少分」，这个人已经正式出胎了，名为「法王子住」。

灌 顶 住　表以成人，如国大王，以诸国事分委太子，彼刹利王，世子长
成，陈列灌顶，名灌顶住。

菩萨从家族出胎以后，他要经过一段时间的成长，慢慢慢慢的到二十岁，这个人已经长大成人了，可以独立了，这时国王就要把家业付给他。比方说，一国的大王，“大王”指的是掌管四大部洲的金轮王。金轮王的儿子叫太子，刹利王的儿子叫世子。如果是一个金轮王，他就把他

的诸多国事，把它其中一部分委托他的太子；如果是刹利国王（管理一个国家），他就把他的长子，他也一样把一国里面几个小部分的区域，委托给他的长子。他必须要灌顶，用四大海水来灌其顶，叫「灌顶住」。

这时候长大成人，他要正式的继承佛陀的家业，开始要走入人群度化众生。

所以说，前面的十信，他主要是信解，仰信真如佛性，在凡不减，在圣不增，这叫「相似」。到分证的时候...我们看菩萨刚开始证入佛性的时候，他并没有马上采取度化众生的行动，他也是入胎、长养圣胎，然后出胎，到最后长大成人到了灌顶。

这地方他都是破无明证法身，在《唯识》的经论对于十住菩萨，有一个偈颂来形容他内心的相貌：

「发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠」

《唯识》初心的欢喜地，就是圆教的初住。一个刚开始证入法身破无明的菩萨，他的特点就是他有一些俱生的烦恼，他有与生俱来任运生起的我法二执。比方说，须菩提尊者他是大阿罗汉，大阿罗汉的断德是等同别教八地菩萨，圆教是八住。以断德来说，我们不讲他的善巧方便，不讲他的智德、恩德这二部份，先讲断德。但是你看须菩提尊者，他在走入人群的时候，他是舍贫从富，他喜欢摄受那些福报大的人，在社会上有地位的居士。你不能够说他攀缘，因为他一个阿罗汉，他根本就没有三界的贪爱烦恼，他连色界的禅定都不贪爱，何况是欲界这种有苦恼有过失的安乐呢？但是他就是特别喜欢摄受富贵人家。

又比方说，大迦叶尊者，他的特点舍富从贫，他就是很喜欢摄受那些贫穷下贱的弱势团体。他也是大阿罗汉，二个人都跟平等法性不相应，俱生犹自现缠眠。都还有一些微细的我执法执的烦恼在活动。

十住等于是在调整微细的我法二执这一部分，但是慢慢的亲近十方诸佛以后，当然菩萨就会进步。

辛二、明十行

“行”就是菩萨经过十住的整个止观的修学，增长自己的实智跟权智以后，慢慢的破无明，慢慢的增长内心的法身，开始产生十波罗蜜的妙行。而这个十波罗蜜，完全是从利他安立的。菩萨的行波罗蜜跟我们在行波罗蜜完全不一样，当然我们的境界是差一段距离，不过这个“十行”我们迟早要经过的。所以我们先随喜功德，先将善种子种下去，佛法是先有种子再有开花结果的，我们先用随喜的心来看十行菩萨的功德，未来我们就可以开花结果。

欢 喜 行　阿难！是善男子，成佛子已，具足无量如来妙德，十方随顺，名欢喜行。

373欢喜行主要的特点是成就「施波罗蜜」。

善男子指的是十住位已经圆满的菩萨，他已经在佛陀的家族中诞生，而且已经成就灌顶，已经长大成人了，不能老是待在家里面，佛陀开始付给他一些事情做。这时候他的心中已经俱足无量如来的妙德，他的实智权智二种的功德都慢慢的俱足，所以他能够十方随顺；他能够随顺十方众生差别的根机，来观机逗教，来做种种的财施、法施、无畏施，叫作「欢喜行」。

“欢喜”是在形容诸行，菩萨在布施的过程当中，他内心是欢喜的，因为他要有众生，他才能够历练。十行以后那可不是普通的菩萨，他经过前面安住，他对真如已经是很坚固的安入，他深深的相信我们一念心中俱足法身、般若、解脱，他缺乏的就是历练，假借众生的因缘来开显我内心的功德。所以他看到众生的时候他起欢喜，因为他没有众生他怎麼去开发他的功德？没办法开发他的功德。因为他前面的十住都是在亲近十方诸佛，在做自我的调整。到十行的时候他开始下化众生，来到五浊恶世苦恼众生的世界开始历练。

历练的时候，他的心情是怎麼样呢？

十方随顺起大欢喜，众生是怎麼样的根机，他就用什麼样的方法来度化他，而且度化过程中起大欢喜。

饶 益 行　善能利益一切众生，名饶益行。

这地方是讲菩萨的「戒波罗蜜」。

菩萨在度化众生的时候，他是安住在菩萨的三聚净戒，摄律仪戒、摄善法戒、摄众生戒。他能够平等利益一切种种的众生，不管是有善根、没有善根的一切众生，他都能够多多少少饶益他。

为什麼菩萨能够给他饶益呢？因为菩萨在度众生的时候，依止三聚净戒，所以他俱足一种威德力，所以他对众生多少都能够有所饶益。

前面的欢喜是菩萨内心欢喜，这地方是讲菩萨对众生多所饶益。

无瞋恨行　自觉觉他，得无违拒，名无瞋恨行。

这地方是讲菩萨的「忍波罗蜜」。

“自觉”，菩萨的内心正念真如，自己能够安住在二空的真如理，叫「自觉」；“觉他”就是菩萨的善巧方便外观根机，向外能够观察众生差别的根机，所以他对众生有各式各样顺逆的因缘，他都能够无所违拒，而安忍不动。

古德的注解上说：无瞋恨行这个菩萨，乃至于他在度化众生的时候起大悲心，众生对他有所辱骂，甚至于用行动去伤害他，他都能够安忍不动，因为他的心随顺真如。
我们为什麽会动呢？

因为我们对真如有所抗拒。从《愣严经》的思想，我们起烦恼只有一个理由，我们讲「不守自性」，我们对真如佛性抗拒，你抗拒真如你就被外境所转。

所以这个菩萨他念念之间，他会把一切的顺逆因缘都当作是自己历练的对象「称性起修，全修在性」。众生对他的伤害都是在消他的业障，他把法法都销归到一念心中，不见外面有什麽众生可度，也没有所谓的功德可成，完全都是在假借外境，修练他内心当中的般若、法身、解脱三德。所以他念念顺从真如，也没有所谓的抗拒、瞋恨。
无 尽 行　种类出生，穷未来际，三世平等，十方通达，名无尽行。
这地方是讲「精进波罗蜜」

「种类出生」，菩萨在整个苦恼众生之中，他能够随顺众生十二类生的差别随类示现，他要度人道众生，他肯定要现人相；他要度化狗众生，他就显现狗王，或者是猴王等等。空间当中他是种类出生，在时间上是穷未来际，菩萨是不休息。「三世平等，十方通达」，时间上是平等皆能够成就，在空间当中，十方世界都能够通达无碍 ，名无尽行。

菩萨他那一念心对积集资粮、度化众生是时空无尽。他不会说，我度化众生度了二十年三十年就退休，没有这种事，他是时空无尽的。因为他顺从真如，真如当然没有过去现在未来，他无尽行，称性而起的悲愿。
离痴乱行　一切合同，种种法门得无差误，名离痴乱行。
这地方是讲「禅波罗蜜」

一切合同，菩萨在度化众生的过程当中...他要是依体起用的时候那是法法不同，你看忏公师父，他度化众生也是各式各样，对于有善根的众生他特别严格，你要是出家以后，他对你的态度就不同了，你要是在家居士他对你特别好，初学者他是种种的善巧方便，但是你一旦入门以后，他标准就提高了。

菩萨度化众生是各式各样，他依体起用的时候，当菩萨假观现前的时候，他是无量差别；但是他摄用归体的时候，他回归到一心真如的时候，法法销归自性的时候，那是一种无差别的意境，一切合同。忏公师父他回到佛堂一打坐时，正念真如的时候，那是一切合同；摄用归体把心带回家的时候，那又是一个平等的法界。
在平等当中又种种法门得无差误。

前面是讲菩萨的摄用归体，这地方是讲菩萨的依体起用。当一念心性开始观机逗教的时候，这个众生应该是用慈悲摄受、应该是金刚怒目，他的表达方式不会有差错，该怎麽做他还怎麽做，不会有差错，离痴乱行，不会有愚痴错乱的情况发生，菩萨的禅定转深了。
善 现 行　则于同中显现群异，一一异相各各见同，名善现行。
「般若波罗蜜」
「则于同中显现群异」，菩萨度化众是理不碍事，“同”就是前面说的合同。

他在一念平等心当中，他能够显种种差别的相状。你看那菩萨早上现慈悲相，他晚上会现怒目金刚相，现各式各样的相。一念平等当中现差别相，理不碍事；他可以现种种差别相当中，他的内心又能够平等不二，事不碍理。

则于同中显现群异，叫理不碍事；一一异相各各见同，叫事不碍理，叫「善现行」。菩萨的空观假观的智慧在心中的操作非常的熟悉，理事无碍。他能够同中现异，异中见同，叫「善现行」。菩萨在理跟事之间，他能够善巧的显现。
无 着 行　如是乃至十方虚空满足微尘，一一尘中现十方界，现尘现界，不
相留碍，名无着行。
「方便波罗蜜」

“如是”是承前面善现行的功德，前面的菩萨理事无碍，真俗圆融。从理事无碍当中慢慢慢慢能够达到事事无碍，乃至进步到十方虚空满足微尘；他能够把一个广大虚空，能够容纳在一个小微尘当中，大中能够现小。而且在一一微尘当中又能够现十方世界，小中又能够现大。现尘现界，能现跟所现；如果是小中现大，那能现的就是尘，所现的就是界；如果是大中现小，能现的就是界，所现的就是尘。总而言之，能现所现彼此间不会互相的破坏。不会互相的破坏就是说，他小中现大，它大的相、小的相不会破坏，但是还是显现，不会坏小相大相的假相，名无着行。
从前面的善现行是理事无碍，无着行是事事无碍，小大无碍。
尊 重 行　种种现前，咸是第一波罗密多，名尊重行。
「愿波罗密」

这个地方的“种种现前”是指前面的善现行跟无着行。善现行的特点是理事无碍，无着行的功德是事事无碍；尊重行就是他能够把前面的理事无碍跟事事无碍的二种的功德妙行，随修一法都合乎第一波罗蜜多，他都能够把它会归到一念成佛之道的菩提道行，法法会归到一念的上求

佛道，下化众生的道行，叫「尊重行」。
为什麽叫尊重？

因为这个菩萨他的菩提道心，经过前面的理事无碍，他该现什麽相，他就现什麽相，现什麽相他的心还是平等。所以他的心是不住生死，不住涅盘，合乎中道第一义谛，特别的可尊可重。他对上求佛道，下化众生的菩提道心，菩提心当中摄持了理事无碍的功德，也摄持事事无碍的功德，这个菩提心是特别值得我们尊重，叫「尊重行」。

愿波罗蜜多，这时候他的菩提愿，已经不是普通的愿，是种种现前，他随时可以现理事无碍，随时可以现事事无碍的功德，愿波罗蜜的菩提心特别的殊胜，叫「尊重行」。
善 法 行　如是圆融，能成十方诸佛轨则，名善法行。
「力波罗蜜多」

《唯识学》讲力波罗蜜多，菩萨的“力”有二种：一个是禅定力，一个是抉择力。但是《唯识》的『成唯识论』的解释，“力”是偏重禅定这一部分。就是你在修止观的时候，遇到障碍你要坚持，那种行力的坚持。但是在这个地方的“力”，它偏重在智慧抉择力，而且是属于善巧的智慧。
净业学园104讲次 讲义228面
374善 法 行

在蕅益大师的科判当中的判教，他把圆教十信位叫做「相似」，也就是说，他在顺从真如的过程当中，他是要假借很多的因缘来帮助他。到了十住、十行、十回向，蕅益大师把它判作分证，他实际上整个脚已经安住在真如的实际理谛上，实际的活动。所以到了十住以上的境界，其实每一个地方都入了〔天台宗〕的不思议境。所以我们在学习过程当中，我们的心态就是随喜赞叹。
如是圆融，能成十方诸佛轨则，名善法行。
「力波罗蜜多」
“力”是包括禅定力跟抉择力。但这个地方偏重在抉择力。

如是圆融，菩萨经过前面的修学，他能够达到理事无碍、事事无碍的这样的一种圆融无碍的境界。他能够在度化众生当中，他每一个法门都能够成就十方诸佛在利他的轨则。「善法」是他能够俱足利他的善巧方便，不会有任何差错。

比方说，我们看孔夫子在利他的时候，有一次孔夫子要到一个小国家去，那个国家发生了内乱，叛军不喜欢孔夫子过去找那个国君，就把孔夫子跟他的学生们围起来，然后要求孔夫子说：不准到那个国家去，我就放你走，你要到那个国家去，我就将你困住。孔子说：好啊！那就不要去，很简单。答应他以后，这个叛军的军队就退了，退了以后，那时候子路为孔子驾车，说：那我们要到哪里去呢？

孔夫子说：照我们原来的计画去。子路是一个很憨直的人，他说：我们答应人家的事，可以后悔吗？

孔夫子说：我们这不叫答应，他拿着刀来强迫我答应，这不能叫答应，这构不成答应。他还是到那个国家去，所以你看他在判定事情的时候，到底有没有违背信用，他还有更高的监定。

又比方说，有一次子路看到有一个小孩子掉到河里去了，他勇敢把他救起来，这个小孩的家人很感谢子路，就送了一只牛给子路。子路很谦虚，救人是应该做的事情，夫子教诫我们行善是应该的，就把牛退回去了。孔夫子听到以后就诃责子路，他说：以后会有更多人溺毙河中，就是因为你把这个牛退回去。后来子路听了以后，不得已接受这头牛。
为什麽呢？

因为你今天去救一个人，人家用牛来回馈你，这样子得到大家的鼓励，鼓励大家做善事。虽然牛只是小的回馈，但是对众生有启发有鼓励的作用。

所以你看在利他当中，「善法行」就是这一个菩萨他在做每一件事情，他的抉择，那个见地，都能够成就十方诸佛利他的轨则，他做什麽事，佛陀来做也是一样，没有差错。他的抉择力特别的精准，该怎麽做，做到什麽程度，他那个分寸的拿捏非常的精准。当然他经过理事无碍，事事无碍的境界以后，他能够成就十方诸佛，他每一言一行都合乎十方诸佛度生的轨范。
真 实 行　——皆是清净无漏一真无为，性本然故，名真实行。

诸位学到这个地方，你一听到真实，就知道是指什麽东西，《愣严经》里面所有的因缘所生法都是虚妄的，假借因缘而生的都是虚妄的，只有一念心性是真实的，就是本具的，你本来就有的东西就是真实的，后来才有的都叫虚妄。

真实行是把前面的九位做一个会归。说“——”，——指的是前面九个阶位当中，每一个阶位的功德都是随顺于清净无漏，都是随顺于一真无为。

「清净无漏」古德注解说是成就真如佛性，随缘不变之体，叫「清净无漏」；「一真无为」是真如不变随缘的妙用。也就是说，到真实行的时候，他每一个自利也好，利他也好，都是随顺

于不变，随顺于随缘，体用不二的思想，而且这样的思想是「性本然故」。

到了十行的菩萨他很清楚知道，每一个功德都是他本来具足的，非从修得，只是假借修行的过程而加以显现，他念念之间法法销归自性，不见一法离心而别有。他每一个身口意的行为，念念之间都是「性本然故」，他就是在做一件事情，顺从他的本性，本性是如此，叫「真实行」。就是称性起修，全修在性，随顺真实的佛性而产生的行动。

前面的十住是偏重在自利这一部分，十行的时候就开始偏重利他，当然他的利他当中，圆满自己的菩萨的功德。

我讲一个小故事，把十行作总结，故事出自于坐花志果：

有一个叫阳羡生，阳羡是一个地方的名称，他是阳羡这个地方的众生，叫阳羡生。这个人他生长在一个富贵的家庭，家里面非常的富有，而且很聪明而好学。他在很小的时候就考取了功名，将近二十岁的时候要到县城去考贡生。他就跟几个读书的好朋友一起相约到了县城去，到县城以后，离考试的时间还有七天，大家住在旅馆当中到处走走。走着走着，就走到一个算命的先生的地方，听说这个算命先生很准。算命先生就一一的为他们算命，说你今年会考第几名，他考第几名，到了阳羡生的时候，他一看，“哎哟”！你这个人很聪明，很会读书哦！可惜啊…就没讲下去了。

阳羡生说：没关系，有什麽事你就讲。他说：你这个脸有晦暗之气已经形成了，你三天之内一定要死于非命。他说：你从什麽地方来？他说：我从阳羡。你现在回去，三天之内还赶得到，你赶快回去。因为古人死都要死在家乡，落叶归根。

这时候阳羡生心里面想，我到底是回去好还是不要回去呢？回到旅馆的时候，他的同参道友说：你不要相信他的话，我们就这样住下去，没事的！后来阳羡生就选择没有回去。没有回去，第一天过去了，第二天过去到第三天的黄昏的时候，他觉得心特别的烦闷，就到外面去散步，走着走着，就看到一户人家，里面有女众的哭声，哭得很凄惨。他就是敲门，敲门以后一个妇人来应门，他问：你为什麽哭得这麽凄惨呢？妇人说：我先生做生意失败，欠人家一笔钱，那个人告官府去，我先生被官府抓去了，三天之内如果不把债还清，官府就会判把我跟我的子女全部卖给人家来抵债，从今以后，我跟我的子女就要永远骨肉分离了，所以我就很伤心。

阳羡生一看就起了慈悲心，问她：那你先生欠人家多少钱呢？欠人家五十两银子。

阳羡生说：哦！就回去了。回去以后，他就把他的包包打开来一看，“哦”！还有七十多两。他想，我是将死之人，我留这些钱没有用，所以就生起一个利他的大悲心，就拿了七十两银子，就到这贫穷的人家里面，把七十两交给这个妇人。他说：你把五十两把你先生赎回来，二十两给你们做个小生意。妇人就很感激，就跟他磕头感谢。阳羡生就走了，回来的时候心情特别好，刚刚那种烦闷的心情消失掉了，然后晚上就一觉好眠。睡到天刚亮的时候，欸！就有人敲门，他就去开门，原来就是昨天那个他帮助的那个妇人，他的先生也被放回来了，二个人就过来感谢他。阳羡生就请他们坐、喝茶，坐着坐着，突然间，“啪”！他住的旅馆墙壁突然倒塌，刚好压到他睡觉的床铺上，他要不起来开门的话，他肯定压死在那个地方，所以他这死劫就逃过去了。天亮以后，他就找那个算命先生，算命先生远远一看说：你不要讲了，你那个晦暗之相消失了，你肯定做了一个大阴德，脸上有祥光现前。后来他果然贡生考得很好，后来做到了翰林。

坐花志果的那个主人说：一念的慈悲心现前，破恶增善，趋吉避凶。

我们看阳羡生他的心他本来是要帮助别人，他没有考虑到自己，他连想到自己都没有。结果反而是，无不从此法界流，欸！它反弹回来，无不还归此法界。果然是自己得到最大的利益，把自己广大的障碍破掉了。

375也就是说，我们布施为什麽会有福报？这个福报是从什麽地方来？诸位有没有想到这个问题？

从《愣严经》称性起修的角度，我们的心本来就有福报，但是你一定要透过布施的因缘它才会现前，其实福报还是你自己给你自己。说：为什麽我们今天杀生会短命呢？短命是谁给我们的，它从什麽地方来？你自己给你自己短命，循业发现，你造杀生的时候，那杀业去熏习你的真如，我们讲「无不从此法界流，最后无不还归此法界」，杀生的业去触动你的短命多病的功能，结果你自己去受用你自己自性的痛苦。

《愣严经》讲「法法销归自性」，外在的造作只是一个助缘。总而言之，从真实行的角度来说，你每一个法都是「性本然故」，自性本来如此，你释放一个善的念头出去，你启发一种功德的功能；你释放一个过失的行为出去，你自己受伤。

为什麽呢？性本然故，你自作自受。

所以这个地方我们要去体会，痛苦是我们自己给自己痛苦，不是别人给我们痛苦；快乐也是自己给自己快乐，因为我们的自性本来就具足功德，本来具足痛苦。不过从本经来说，痛苦是虚妄的，快乐是真实。所以你看我们为什麽临命终的时候十念可以往生，因为你念佛是随顺于真实的功德，过去的罪是虚妄的，真能破妄。所以我们要对真实有信心，对真实的功德有信心。

这地方讲到「十行」，菩萨透过十波罗蜜的妙行来圆满自己的功德，假借众生的因缘来圆满他

的功德。
辛三、明十向

什麽叫回向？回向于中道的实相。古德说：其实「十住」是偏重于空性的智慧，「十行」偏重在假观的慈悲，都没有顺从中道。所以「十回向」透过三种回向，回向众生，回向佛道，回向真如，透过这三种回向，使令他每一个行为，都能够顺从于中道实相，叫作回向。
（分二：壬一、正明十向。壬二、别明加行）
壬一、正明十向
离相回向　阿难！是善男子，满足神通，成佛事已，纯洁精真，远诸留患，
当度众生，灭诸度相，回无为心，向涅盘路，名救护一切众生，
离众生相回向。

阿难！是善男子；这地方指的是十行已满的菩萨。「满足神通」指前面第六的善现行、第七的无着行、第八的尊重行，这三种行他能够一切合同，而现种种差别，一切差别当中又能够各各见同。所以他能够在整个事事无碍法界当中，来成就无量的神通。这种神通不是一般禅定所发的神通，是真如所显现的神通。所以他能够「成佛事已」，成就利他的佛事；「成佛事已」指的是菩萨的善巧，偏指第九的善法行跟第十的真实行。这一段等于是把前面的十行做一个总结。
纯洁精真，远诸留患　　（从这一个地方开始讲第一个回向。）

初回向心的菩萨，纯洁精真，他内心安住在真如佛性当中，称性而修习种种的波罗蜜，而且在度化众生的过程，能够远离种种执着的过失。
什麽叫过失呢？当度众生，灭诸度相。

初回向的菩萨在度化众生的时候，他能够消灭种种度化众生相的执着，他能够回无为心而向涅盘路。他能够把有为的行动而入无为之心，渐渐趋向大般涅盘之路，救护一切众生，而离众生相回向。

比方我们要度众生的时候，我们会有一个众生相，我相、人相、众生相。什麽是众生相呢？我们会对众生表现出来的假相执着，你跟他有缘，你对他好一点，你跟他没缘，就保持距离。我们一般凡夫的相貌是这样子，众生所表现的身口意的相状，对我们产生一定的干扰。但是初回向的菩萨他不会有这种干扰，他透过一种回向的力量，回向中道，他能够离众生相回向。
不坏回向　坏其可坏，远离诸离，名不坏回向。
前面的离相是远离即相跟离相的颠倒，这地方是远离有为跟无为的颠倒。

「坏其可坏」，“坏”是破坏，破坏可破坏的东西。可破坏的东西是一切有为法，菩萨在度众生的时候，远离一些生灭的因缘，而且能够「远离诸离」，他能够远离能度的我相，所度的众生相及中间的度生之法，名不坏回向。

这个菩萨的回向，他不但能够远离有为的诸法，也远离无为的诸法。前面是偏重在离一切众生相，但是他又能够不坏于度众生的妙行，远离有为，远离无为，该行动的时候行动，该保持默然的时候保持默然，他在有为当中跟无为当中的分寸拿捏得非常正确。

在圆瑛老法师的说法当中。他认为「离相回向跟不坏回向」，在三种回向当中是属于回向众生，「回自向他」，透过回向众生当中，使令自己远离着相的颠倒，跟有为无为的颠倒。所以在这第一跟第二的所观境都是众生，三四五六七他是回向佛道，他整个所观境是佛道，「回因向果」
等佛回向　本觉湛然，觉齐佛觉，名等一切佛回向。

「本觉」就是这个菩萨用始觉空假中三观的智慧来照了本觉的理性，而这时候本觉理性清楚分明的显现，而且他所现的本觉理性跟诸佛所觉的理性是齐等的，在本质上是齐等的，当然量不圆满，本质上是齐等，名等一切佛回向。

「等一切佛回向」是指什麽呢？其实他每一个回向都是在消灭对立的意思，因为中道就是不二法门。而这个地方消灭的对立是什麽呢？消灭能观的智跟所证的理，始觉跟本觉之间的对立。也就是说，它这个「觉齐佛觉」，其实就在讲始本不二，等一切佛回向。因为佛陀也是始觉跟本觉是平等不二，他也能够做到这一点。
至处回向　精真发明，地如佛地，名至一切处回向。
「精真」指的是菩萨在因地当中，所生起观照的智慧，念念之间开发明了，增长广大。

「精真发明」是讲因地的发心，依止不生灭心所生起的智慧；“地”是果地，菩萨在果地当中...因地他是称性起修，无不从此法界流，因地中散发出种种的波罗蜜；在果地当中，无不还归此法界，他还是回到他所证悟的觉性当中，名至一切处。

菩萨能透过因果不二的道理，普遍的至一切处广做佛事。「至一切处回向」是消灭菩萨对因地、对果地的执取，因果不二，因果同时。
无尽回向　世界如来，互相涉入，得无罣碍，名无尽功德藏回向。
前面讲因果不二，这地方讲依正互融，依报跟正报。
在佛道当中，我们知道到了第三四五六七以后，所观境都是佛的功德，「佛道」。

佛的功德有二种：第一个依报的世界，第二个是正报的身心。

“世界”指的是依报，“如来”是正报。他能够对于佛地功德依正二报，彼此间互相的互含互涉；比方说，「以一毫端，现宝王刹」，他能够在身体上的一根毫毛当中，现广大的宝王刹，依报能涉入正报，又能够「坐微尘里，转大法轮」，在微小的依报当中，显现佛身来转大法轮，正报又能够涉入依报。

在第五个无尽回向的菩萨，对诸佛所成就的依正二报，能够互相涉入完全没有障碍，叫「无尽功德回向」，他能够安住在一为无量，无量为一的事事无碍的法界。他随所修一法，都能够成就佛的无量功德，因为他已经能够做到依报跟正报，互相的含涉，无有罣碍的境界。

平等回向　于同佛地，地中各各生清净因，依因发挥，取涅盘道，名随顺平等善根回向。

这个回向的特点，是讲到性德跟修德不二，「性修不二」

「于同佛地」，菩萨心中既然能够成就无尽藏的功德，他对于所证悟的性德是等同诸佛；性德是等同诸佛，当然量不圆满。

地中各各生清净因

在整个性德的心中，他又够生起各各差别的菩提心的因。菩萨的菩提心是各各不同，虽然称性起修，比方说，菩萨的菩提心当然是缘四弘誓愿，有的是偏重在缘众生法界，这是大悲，悲增上菩萨，有些是缘佛道法界，智增上菩萨。所以菩萨的因地，这个「清净因」就是菩萨的菩提心，慈悲的不同，这是约修德。

所以「依因发挥，取涅盘道」，各各依止他因地的菩提心，来发挥而趋向涅盘之道，名随顺平等善根回向。

也就是说，菩萨因地的善根虽然各各不同，但是他所趋向的理性，所圆满的性德却是平等的。这个菩萨已经可以把性德跟修德把它作回向，让它能够平等不二。

等观回向　真根既成，十方众生皆我本性，性圆成就，不失众生，名随顺等观一切众生回向。

这地方是强调自他不二，自己的心跟众生的心是不二。

“真根”是指前面平等回向的清净因，地中各各生清净因，就是他的菩提心。他的菩提心当中有性德也有修德，有修德也有性德，在一念菩提心当中，性修不二，叫「真根既成」，他的菩提心成就。

所以他能够「十方众生皆我本性」，他能够等观一切的众生，皆不离开我一念心性当中之所显现。所以他能够「性圆成就，不失众生」，他心性一方面能够圆满成就，一方面能够不失众生，不忘失大悲心。

他这个菩萨一方面能够照顾到性德的圆满，一方面不离开他修波罗蜜，他在面对菩萨的时候，随顺等观一切众生回向。

依止自他不二的平等大悲心，他等观一切众生，一切众生都是一念心性所流露、之所显现，他的回向是自他等观，把自己的身心世界跟他人的身心世界，这种对立的颠倒把它消灭掉。

真如回向　即一切法，离一切相，唯即与离，二无所着，名真如相回向。

真如回向，就是在消灭真如的体跟真如用的对立，真如的体是不变，用是随缘。

「即一切法」指的是真如随缘的妙用，他能够随缘显现一切的妙法，该怎麽做该怎麽度化众生，他就怎麽做。「离一切相」指的是真如的不变之体。

唯即与离，二无所着

“即”，即一切法，真如的作用跟离一切相真如之体，体用都能够平等而无所执着，叫真如相回向。也就是说，他能够满足真如之体，也能满足真如之用。

我们前面说过，在十住它偏重在满足真如之体，十行偏重在成就真如之用，到了真如回向的时候，它把体用之间的对立消灭了。

376解脱回向　真得所如，十方无碍，名无缚解脱回向。

这地方是讲真谛跟俗谛的平等不二。「真得所如」，这地方是讲菩萨所证的真谛，菩萨内心当中以我空法空的智慧，证入真实的实相境界，同时又能够依止他的假观，十方无碍，到十方世界显现种种的妙用，名无缚解脱回向。没有缚也没有解脱。

有一个禅师参访一个祖师说：我心中有很多的障碍。祖师说：谁绑住你呢？欸！没有人绑住我。既然没有系缚也就没有所谓解脱。

在《愣严经》里面，是认为我们本来就没有烦恼，也没有障碍。所以他一直在对治那个一念妄动。《愣严经》讲我们人只有一个问题，你没有顺从真如，你对真如产生抗拒。

其实没有人绑住你，你干嘛求解脱呢？

是这个意思，所以叫无缚无解脱回向。
无量回向　性德圆成，法界量灭，名法界无量回向。

这地方的“性”指的是体跟用，体用的圆融；“性”，真如之体，“德”，真如之用，二个圆满成就。因此「法界量灭」，外在的法界慢慢的减少了。也就是说，这个菩萨对外在事相的执取慢慢的减少了，他对于法法销归自性这一部分做得更加殊胜，名法界无量回向。随捻一法，都是真如法界的全体大用，他对法界量的执取慢慢消灭了。

第一跟第二所观境是众生，依止众生而趋向于中道；三、四、五、六、七，是回向于佛道；八、九、十回向于真如。

「回向」，圆瑛老法师把它解释是「发愿」，就跟发愿一样，只不过发愿是在前面，回向是在后面。事情做完以后，我们的心还会动，所以在最后再调整一下，透过于回向众生、回向佛道、回向真如这三种的回向，我们把心态再把它拉回到我们一念心性。

你本来是称性起修，但是在修的过程当中，我们很习惯又仁者心动，又开始抗拒真如。这时候怎麼办？回向众生、回向佛道、回向真如，在这时候再做个调整，这是事后的调整，再把心态拉回来，拉回到一念心性，这就是「十回向」，透过这十个过程使令我们的功德，回向众生、回向佛道、回向真如，而满足于一念心性。
十住、十行、十回向，都是分证，分破无明，分证法身的菩萨。
净业学园105讲次　讲义229面
壬二、别明加行

377这一大科是讲到，明正助行所成伏断圆三德位。也就是讲到整个《首愣严王三昧》修行的位次。事实上圆教的菩萨，他的菩提道的过程主要的是依止二种根本，一个是「菩提心」，一个是「空正见」。

菩萨刚开始修学佛法的时候，是真为生死而发了菩提心，我们首先思惟我们自己，在生死轮回的痛苦而发起出离的道心，进一步我们观察一切的有情也在轮回当中，而生起救拔的大悲心，由大悲心如理的作意而生起四弘誓愿，就形成所谓的菩提心。但是这个菩提心基本上要「空正见」的加以保护，才能够增长广大。「空正见」我们从本经的学习，我们可以知道菩萨在运用空观的时候他是二个方向的：

（一）、内空，他向内观察我们这一念心性是即空、即假、假中；空观照了我们心性不变之体，它是清净本然周徧法界；假观是照了我们心性随缘的作用，它具足无量无边的德能。
所以它菩提心云何应住？你一定依止不生灭心而住。
你看六祖大师去参访五祖的时候，五祖说：你为什麼来出家修学呢？
他说：我不为别的，只为作佛。

所以从圆教的思想，你出家的目地，你修行的目地，乃至于要弘护正法续佛慧命，这个都是心外求法，这个只能说是权教菩萨的发心。因为菩提心不能建立在一个外在的因缘，因为外在的事相因缘是变化。比方说，阿难尊者看到佛陀的相好而出家。佛陀的相好是变化的，它会消失掉。

所以我们的菩提心生起，为什麼要修学佛法，只有一个目的，就是我要开显我自性的功德，我要成就佛道。
菩提心的意思就是说，我们为什麼要去上求佛道，下化众生？

我们是假借这样的因缘，来开显我们自性的功德，法法销归自性，是这样的思想。菩萨不见外在有一法可得，离心没有其它的法门，所以他整个称性起修就是菩提心依止一念心性而住。这是第一个思想--「内空」。

（二）、其次，菩提心向外去接触五蕴、六入、十二处、十八界的时候，他也是要修「外空」，观一切所缘境也是空假中三观。为什麼呢？因为要破障。

我们内心当中有三种障碍，烦恼障、业障、报障；以空观破烦恼障，以假观破业障，以中观破报障。

所以当我们讲空观的时候，我们讲「菩提心跟空正见」，其实这「空正见」是包括假观跟中观在里面，菩萨观一切法空，他是不坏诸法的假名、假相、假用。

所以菩提心第一个、依止内在的心性而住，第二、他开始依体起用的时候，用空假观三观破除障碍，而成就三德密藏。前面所说的十信、十住、十行、十回向，他的整个菩萨道的操作都这个道理，「称性起修」。所有的修行，回过来还在开显我们自性的功德，菩萨不见有一法可得，都是一种历事练心，如此而已！你要掌握这个思想，你去看前面修学位次就很清楚。
这地方讲到四加行的修行位次。
壬二、别明加行
总　标　　阿难！是善男子，尽是清净四十一心，次成四种妙圆加行。

佛陀招呼阿难说：“是善男子”，这地方指的是已经成就十回向圆满的菩萨，他已经穷尽了清净无漏的四十一个阶位，这四十一心包括了乾慧地、十信、十行、十住、十回向。其次，他必须要再成就四种妙圆的加行。「妙圆加行」，为什麽讲“加行”呢?

蕅益大师说：因为你要进入初地之前，你要面临一个障地的无明，障碍初地的无明，这个无明特别的坚固，所以你必须要加功用行才可以加以破坏。
为什麽叫“妙圆”呢?

蕅益大师说：虽然藏通别三教都有四加行，但是因为前面的三教都是依止生灭心、都是有所得。前面三教的发心不管发出离心也好，发菩提心也好，他的心都是建立在外在的世缘，或者缘众生法界而发心，或者缘佛法界而发心，总而言之，都是以外境为住，所以不能叫作妙圆。

这地方的圆教是法法销归自心，念念顺从中道的实相，所以叫作「妙圆」。这当中有四个阶位。
别 明
煖地 即以佛觉用为己心，若出未出，犹如钻火欲然其木，名为煖地。
「煖地」刚开始用佛觉，来当作自己因地的发心。
「佛觉」指的是什麽?

就是这个初地，他这时候已经十回向圆满了，而即将要进入初地，所以他把初地的本觉理性来当作自己的所观境。我们讲「称性起修」，当然依止的是现前一念心性，但是每一个人心性的内涵是不同的，你看初地也是称性起修，二地也是称性起修，那他们二个的性德会一样吗?

蕅益大师说：也可以说一样，也可以说不一样。六而常即，二个都一样，道理是一样。但是浅深，即而常六，初地的心性当然跟你二地的心性不同。

十回向他当然也是称性起修，但是他所开显的性德跟初地的性德当然不一样，但他要进步啊!那怎麽办呢?他以初地的本觉理性，来当作自己因地的所观境，不断的去思惟观察，用空假中三观来开显初地的佛觉。

经过一段的时间用功以后，「若出未出」，初地的本觉理性，将出而未出。讲一个譬喻，比方说我们钻木要去取火，经过一段时间的旋转，木头将燃未燃，火即将出来，但是还没有出来，但是已经有温度，有一个温暖的相状出现。也就是说，虽然初地的智慧之火，还没有开显出来，但是温度已经形成了，这叫作「煖地」。表示这菩萨相续的用功，某种程度已经有少分的相应。
六而常即者。 谓众生即佛。
而渐次分之,则有六种阶级。一理即。二名字即。三观行即。四相似即。
五分证即。六究竟即。
凡夫到成佛,须有六个阶段,而佛性是一样的,所以就是「六而常即」。
顶地 又以己心成佛所履，若依非依，如登高山，身入虚空，下有微碍
，名为顶地。

圆瑛老法师的注解当中，他讲这个譬喻讲得很好，他说：「煖地就是佛即是心，顶地是心即是佛。」

煖地是以佛德，把初地的佛德向内心中求，向内观照自己即空、即假、即中，他不断的深入，所以他把初地的功德慢慢的开显出来，就像钻木取火，不断往心中真如的木头去钻。所以「佛即是心」，佛德从心中去钻求；而顶地，「心即是佛」，他的心已经慢慢慢慢的出现少分佛的功德，「心即是佛」。
又以已心成佛所履，若依非依

“己心”指的是十回向的菩萨，他空假中三观的智慧，慢慢慢慢成就初地的本觉理性之所履；“履”，践踏的意思。也就是说，它慢慢慢慢已经是安住在初地的本觉理性，有少分的安住，但是安住又不完全安住，「若依非依」，有一部分安住，但是又有一部分没有完全安住。讲一个譬喻，如登高山，身入虚空，下有微碍。一个人登高山，他很想要进入最高最高的山顶，乃至进入虚空，他的身体大部分已经进入虚空，但是双脚的脚跟还没办法离开大地。也就是说，他即将进入虚空，但双脚没有离开大地，也就是说，他即将成就初地的智慧，但是他又没有完全离开十回向的部分，叫作「顶地」。若依非依，对整个初地的功德有一部分依止，但是又有一点障碍，「心即是佛」。
忍地 心佛二同，善得中道，如忍事人，非怀非出，名为忍地。

圆瑛法师解释就很好，他说：「即心即佛」，心佛不二。第一个“心”，当然是他第一个四加行的观照力，“佛”指的他的所观境，整个初地的本觉理性。他用它的空假中的智慧，不断的去观照这一念心，即空即假即中，慢慢的深入，慢慢慢慢心佛二同，善得中道。他能够慢慢的体验到即心即佛，即佛即心，心佛不二的道理。这种情况讲一个譬喻：
如忍事人，非怀非出

他心中知道一个很重要的事情，他对这件事情已经了了分明，但是这件事情太重要了，不能向别人宣说，他很想要去宣说，但是又不知道用什麽语言来表达，「非怀非出」，他知道，但是

没办法表达出来，名为「忍地」，即心即佛。
世第一地 数量销灭，迷觉中道二无所目，名世第一地。

「世第一地」，圆瑛老法师说：「非心非佛」。心也不可得，佛也不可得。这个思想看前面第一句话就清楚，说「数量销灭」，什麽叫“数量”？简单讲就是他有所得心叫数量。

蔼益大师他说：在煖地的时候，「即以佛觉，用为己心」，他心中还存有己心的数量，还存有一个能观智可得，他依止能观智。到顶地的时候，「以己心，成佛所履」，他还存有一个“佛履”，还有一个所观境，还有一个所观的初地觉性的执着。到第三忍地的时候，「心佛二同」，他还存着一个二同的执着。到了世第一的时候，心也不可得，佛也不可得，能所双亡，这时候「二无所目」，迷觉中道，迷也不可得，觉也不可得，这时入了世第一，「非心非佛」。世第一下一个刹那，就“啪”！进入了欢喜地，把初地的无明给破坏了，这时候他的心性又更深一层。

我们讲「称性起修」，比方说你刚开始学《愣严经》的时候，你也是讲这一句话「称性起修」，但是你现在讲「称性起修」，跟你初学的时候那肯定不一样，你对心性的深层更深一层。它的整个修行就是「无不从此法界流」。你依止一念的心性而去拜佛、去修忏、去念佛，最后这所有的修德，还是让你整个心性更加的智慧、更加的慈悲、更加的开阔。所以他是「无不从此法界流，无不还归此法界」，最后数量消灭，迷觉中道，名世第一。
辛四、明十地
“地”就是他的称性起修，整个心性就像大地，更加的普遍、更加的圆满。
欢 喜 地 阿难！是善男子，于大菩提善得通达，觉通如来，尽佛境界，名欢喜地。

这个善男子是经过四加行圆满的菩萨，他对佛果的大菩提已经能够善巧的而成就少分的通达，得到少分通达，而且他的始觉智慧，已经能够潜通如来的智慧，「尽佛境界」，他也能够穷尽佛陀大般涅盘的境界。这个「觉通如来」是约着智德，「尽佛境界」是约断德，名欢喜地。

378「欢喜地」，蔼益大师说：欢喜地的安立是在形容初地菩萨，他破了障地无明所显现的初地真如的时候，他内心的相貌。为什麽欢喜呢？有二层意思：

一、对自己的欢喜，诸佛所得我已得之。原来诸佛所得到的这种真如，我现在得到了，我现在跟十方诸佛同一鼻孔出气。「觉通如来」，二个生命体相通了，不像之前二个生命体不一样，就好像母子连心，小孩子跟母亲同一鼻孔出气，「觉通如来，尽佛境界」。他第一个欢喜：对自己内心的欢喜。经过这麽长的时间，减少饮食、减少睡眠，现在终于，诸佛所得，我已得之，对自己的欢喜。

二、众生本具，我已证之。为一切众生欢喜，原来每一个众生只要他努力，他也可以做到，所以「庆己庆人」，生大欢喜。
初地所得的真如是什麽真如，让他那麽欢喜呢？

在『成唯识论』说：要证得徧行真如，他完全破除异生性的障碍，而入了平等无差别的真如理性。

我们前面讲到，前面的菩萨到了十住，他就破无明，圆教十住破无明，但是初地菩萨的真如跟十住菩萨的真如有所不同。初地的真如叫作徧行真如，普徧的在一切境里面活动。在初地之前的真如，他不一定能够普徧一切的境缘，比方他有时候可能在静中，他能够称性起修，他心中不会动，永远保持不迷、不取、不动；但是他遇到逆缘刺激的时候，他可能就仁者心动，还是执着有外境可得。但到了初地就完全不同，他的真如是徧行真如，一切顺逆的因缘，他都能够称性起修，保持不迷、不取、不动，所以他生大欢喜，他已经是「觉通如来，尽佛境界」，佛陀也能够在一切境缘当中，把真如的功德显现出来，他也可以做到这一点。
离 垢 地 异性入同，同性亦灭，名离垢地。

「异性入同」，承前面的初地的功德来说，初地菩萨的特色，就是把三贤位的异生性把它转成初地的同生性，叫「徧行真如」。「同性亦灭」，这一段正式形容二地的功德，因为初地他刚开始进入了徧行真如，所以他对同生性还是有所执着。到二地的时候，同生性的执着也消除了，他已经任运自在了，叫离垢地。

「离垢地」它的真如在『成唯识论』上说，所证的叫「最胜真如」。什麽叫「最胜真如」？这个菩萨在整个菩萨戒当中已经是持戒圆满，对于整个身口意的三业，乃至于微细的过失，乃至于无意的过失，不是故意的过失都消除了。他身口意的造作，任运的不恼害一切众生，他的身业、口业、意业一发动出来，绝对不会让众生产生不欢喜，离垢地有这种功德。他那个真如的力量称性起修，他依止一念心性的菩提心发射出来的身口意，他不一定会让众生得到更大的利益，但起码他不会让众生恼害，不管是故意的、不管是无意的，都不恼害众生，叫离垢地。他的真如特别厉害，最胜真如。
发 光 地 净极明生，名发光地。

前面的离垢地是在形容菩萨他的戒波罗蜜的殊胜圆满，这个发光地以下到焰慧地，这二地都是在形容他的禅定的殊胜。

内心当中因为禅定的转深，所以清净到了极限，而生起了广大的智慧，就像镜子的污垢已经消除了，生起种种的光明。

发光地他所成就的真如叫「胜流真如」，他因为禅定的力量，他成就殊胜的陀罗尼，来破除心中微细的暗钝相。在三地之前的菩萨的真如，虽然他也称性起修，但是他所依止的一念心性，在三地之前都还有暗钝相，有时候忘失法义。到了三地的菩萨，他那个法义流入他的心中永远不会忘失，铭记不忘的念力特别的强大，叫发光地。

这地方我要解释前面一个观念，刚刚忘记解释在「异性入同」的地方，藕益大师提出了疑问，诸位也可以看看藕祖的注解，他有解释，这个观念很重要。

十住菩萨就破无明证法身，在圆教里面这样讲。为什麽在经典当中，还把三贤位的菩萨把他判它“异性”呢？他应该我等同入法性啊！十住菩萨他有资格跟佛陀说：我跟你共坐解脱船，安住在共同的法性，为什麽三贤位还叫异性呢？

藕益大师说：在圆教当中虽然称性起修，全修在性，但是我们要知道二层差别。从「六而常即」的角度可以说大家同入佛性，但是就着「即而常六」，那当然说有异同。我们也不妨安立前面是异，后面是同，毕竟藕益大师说：有浅深差别故也！有浅深的差别，你前面的三贤位也是称性起修，问题是你依止那个真如不普遍，不像初地以上那个是徧行真如，他可以在普遍一切人、一切事、一切境里面，产生不变随缘，随缘不变的真理，把它不变随缘的真理表现出来，但是在初地之前做不到。

所以从即而常六，说有异同；从六而常即，同入佛性。

焰 慧 地　明极觉满，名焰慧地。

这一段也是在形容菩萨的禅定功德圆满。

「明极觉满」，菩萨到这个地方，他的禅定，可以说他对整个四禅的功德，他的“入、住、出”，完全的自在，所以他心中的污垢完全的消除，他那种散乱的暗钝相完全消除，心中的智慧也逐渐的圆满，叫作焰慧地。

焰慧地所证得的真如叫「无摄受真如」，也就是说，他想称性起修，他那个“性”所依止的性德，那个真如，他已经不再摄受微细烦恼的现行，乃至于那种具生烦恼的活动，都被智慧的火焰给烧乾了，他不再摄受一切微细的烦恼，叫作焰慧地。因为他到焰慧地的时候，他的禅定的功德已经圆满了。

379难 胜 地　一切同异所不能至，名难胜地。

到难胜地的时候...这个地方我们可以看得出来，我们要有一个观念，我们在判定一个菩萨，你看他从初地到十地，他不是判定这个菩萨做了什麽事，不是！所以「一切贤圣，皆以无为法，而有差别。」就是称性起修，就是你依止的性德功力的浅深。不是说，初地菩萨做很多事叫初地，二地菩萨做得更多，不是这个意思。是他所依止的真如理，他的层次提升了，那他就入了更高的境界了。

到难胜地的时候，他所依的真如是什麽真如呢？

一切同异所不能至

“同”指的是初地到四地的智慧；“异”指的是三贤位的智慧。

也就是说，五地菩萨他所证的真如叫作「类无别真如」。

什麽叫「类无别」呢？

在『成唯识论』上说：真谛是离一切相，俗谛是即一切法，这二者的形相是互相违背的。但四（五）地菩萨却能够把真俗二谛圆融无碍，真俗双照极难胜故。这件事情是很难做到的，因为这二个的性质是完全背道而驰，一个是离一切相，一个是即一切法。但是这个四（五）地的菩萨，他却能够同时在一念心中，同时把这二个功德显现出来，叫难胜地。

现 前 地　无为真如性净明露，名现前地。

现前地是他内全安住在无所为的真如，他的体性可以说是清净光明，完全显露无遗，叫现前地。

现前地他所证的真如叫「无染净真如」。说：杀盗淫妄是杂染法，戒定慧是清净法。这个菩萨对染净诸法的执着已经完全的断除。也就是说，这个菩萨为了度化一种特殊的众生，他甚至于可以示现种种的病行来度化他；也就是说，这个菩萨他显现淫怒痴的时候，他从淫怒痴当中就可以增长他戒定慧的功德，他没有染净对立的差别，他的真如达到这种境界，「无染净真如」，叫作现前地。

『成唯识论』给它一句话，说什麽叫「现前」呢？

「染净平等，妙慧现前。」他那空假中的智慧一现前的时候，杂染法、清净法都是平等的，他有那种功德力，叫现前地。

远 行 地　尽真如际，名远行地。

远行地的智慧能够穷尽真如的边际，也就是说，他所证的真如可以说是竖穷三际，横徧十方，深广无涯，叫远行地。

远行地他的真如叫作「法无别真如」。“法”当然有杂染法，杂染法指的是生死的流转门，清净法是还灭的涅盘门。远行地的菩萨对生死涅盘二种法，都能够平等的观察，叫远行地。

远行地也有一层意思，就是「有功用行住最边沿」。到这个地方，他的有功用行已经圆满了，他如理作意的修学到这个地方已经达到了真如最后的边际，下一个地就入无功用行。

不 动 地　一真如心，名不动地。

到了不动地的时候，内心只有一真法界的真如之心，名不动地。

不动地他所证的真如叫「不增减真如」，这菩萨他已经没有增减的相状。比方说，我们偶尔去做一个闭关加行，我们感到我们内心的正念增加了；从闭关出来，到外面去走动以后，感到戒定慧又减少了。所以我们在八地之前的功德会有增减的差别相状，到了八地以后，他入无功用行，他的整个功德是任运的现前。他不管是动、不管是静，他的功德完全一样，他没有所谓的闭关修行、历事练心，他没有这种差别，对他来说都一样，动静一如，完全是无功用行。无功用行在『成唯识论』解释说，像这个船开到了大海，有功用行好像什麽呢？就像船跟陆地还有距离，还有地心引力，所以你要不往外移，你不用力划，它会被吸回来。到了八地菩萨，他入了大海的中心，你不用去划它，任运的，风的力量会把它往前带走。无功用行他根本就没有如理作意这件事情，他证得了不增减真如。

善 慧 地　发真如用，名善慧地。

阿难！是诸菩萨，从此已往，修习毕功，功德圆满，亦目此地名

修习位。

「发真如用」，前面的不动地是成就真如之体，善慧地是依止前面八地的真如之体，而发起真如随缘的妙用，叫善慧地。

善慧地所证的真如叫「智自在所依真如」。善慧地他已经成就四无碍的辩才，度化众生的那种智慧辩才无所障碍。

阿难！是诸菩萨，从此已往，修习毕功，功德圆满，亦目此地名修习位。

这个菩萨从初住一路走来到善慧地，他整个自利修学的功德，不管是有功用行、无功行的修习完全圆满，他的称性的功德完全圆满。也就是说，从初住到九地，它的自利功德圆满。

古德说：十地菩萨以后的菩萨他完全在利他，不管做什麽事情，都为别人在做。因为到善慧地以后，他的自利功德完全圆满。他不必说什麽上求佛道下化众生，他没有所谓上求佛道这件事情，他的生命只有一个宗旨，就是下化众生。

法 云 地　慈阴妙云覆涅盘海，名法云地。

从他自受用的功德，叫作「覆涅盘海」。这个菩萨的真如，我们讲称性起修，依止一心真如而生起种种波罗蜜的修行，他所依的真如就像天上的云。

天上的云有二层意思：一、从他自受用来说，他这个云特别的广大，能够覆盖整个大般涅盘的性海，他具足大般涅盘常乐我净的四种功德。二、从他受用利他的角度，他能够慈阴，慈悲的庇阴一切的众生。他这个「妙云」一方面覆盖涅盘海，一方面庇阴一切有情众生，名法云地。

法云地他所成就的真如叫「业自在等所依真如」。菩萨他整个身口意三业得大自在，他能够随时的普门示现，广度众生，为众生拔一切苦，给予一切乐，名法云地。

380在十地当中，蔼益大师做一个总结说：十地当中他所依止的真如，称性起修的性德，我们在理解的时候横竖二义：

从横的角度来说是，差即无差，一地一切地，一切地一地。十地所依止的真如都是不变随缘、随缘不变；都是无住生心、生心无住；即一切相、离一切法，都是这个道理。

从竖的角度，地地差别，地地深入。初地的真如、初地的随缘不变、不变随缘跟二地的不变随缘，那当然是浅深，地地差别，地地深入。

我们看菩萨的阶位，有一件事情值得我们去注意的。我们看前面十信位的时候，十信位的菩萨在下手的时候，他是先修智慧，然后再修禅定，最后再修戒波罗蜜，十信是这样子。但是在讲到功德圆满的时候，他是戒波罗蜜先圆满、然后禅波罗蜜圆满、智慧波罗蜜圆满；下手的时候是慧定戒，圆满的时候是戒定慧。他十地圆满的时候是戒波罗蜜在二地圆满，禅定波罗蜜在四地圆满，后面的几地就成就智慧，包括空观的智慧，假观的智慧。

辛五、明等觉

「等觉」这二个字有二层意思：一、他所证的觉性与佛相等，他的真如跟佛的真如是完全一样的，没有差别的。不像前面的十地，地地深入，地地的圆满。到了等觉菩萨，他称性起修那个“性德”，跟佛的性德是完全一样，叫等觉。

第二个意思、他望于妙觉，犹差一等。虽然二个人依的性德是完全一样，但是还是有差别，差佛陀一等。

到底差哪里呢？
如来逆流，如是菩萨顺行而至，觉际入交，名为等觉。

等觉菩萨的称性起修，佛陀也称性起修，二个性是一性无二性，但是二个方向不一样、方向不一样，本质一样。
佛陀称性起修的性德的方向：

如来的性德是逆流，佛陀称性起修，他那个性德发射出来的波罗蜜是“逆流”；是逆涅盘之流，而入于生死之流，佛陀是倒驾慈航，「月印千江，百界作佛」。

等觉菩萨的他的称性起修，它的性德是顺行而至，他刚好跟佛陀的方向完全相反，他是逆生死流而顺涅盘之流。

二个人的方向不同，但是二个人却在同一个地方产生了交集，「觉际入交」。佛陀的觉性跟等觉菩萨的觉性，二个人刚好一入一出，产生了交集。

蒲益大师讲出一个譬喻：比方说一个家，爸爸要出去，一脚在外面，一脚在里面，这个大儿子要进门，也是一脚在外面，一个脚在里面，二个人在门槛的地方产生了交集，这个就是等觉菩萨。说体相相同，一个是摄用归体，一个依体起用，这二个产生了差别，方向不同。佛陀他的真如的方向是要依体起用，等觉菩萨的真如是摄用归体，方向不同，但是二个人的真如是完全一样。等觉是所证觉体与佛相等。
庚四、究竟转依号　(妙觉)
阿难！从乾慧心，至等觉已，是觉始获金刚心中初乾慧地。如是重重单复十
二，方尽妙觉，成无上道。
这地方讲到成佛究竟圆满的相貌。从最初的乾慧地，乾慧地所修行的是三渐次…
净业学园106讲次 讲义230面
庚四、究竟转依号
这地方讲到究竟圆满的妙觉他的转依的功德，这转依的功德其实是有二层的差别：

第一层、是从乾慧地到等觉菩萨的阶位，这个菩萨称性起修以后，明白如来藏妙性圆三谛理，依止不变随缘，随缘不变的真如理而生起的三渐次，三渐次其实就是戒定慧。这时候，到达了乾慧地，「六根不偶，欲习初乾」，调伏三界的烦恼，乃至到了等觉菩萨，他成就了金刚喻定，金刚心中得到金刚喻定，这个等觉菩萨止观的力量特别坚固，像金刚一样，这时候他在金刚心中有生起一个乾慧地。
也就是说，我们在断无明烦恼的时候，是有重重单复十二种的差别，才能够穷尽妙觉。
为什麽叫重重单复，要二重呢？

第一重就是从乾慧地，经过十信、十住、十行、十回向，煖、顶、忍、世第一，到十地、等觉，乃至金刚心。他第一重是断无明的正使，无明烦恼的现行。第二重他入了金刚心以后，到了等觉菩萨的后心，入了金刚喻定以后，他还要再从前面再走一次，他要从金刚心中的乾慧地，金刚心的十信、十住、十行、十回向，煖、顶、忍、世第一，到金刚心中的十地、等觉，来断无明的习气种子。

他要经过二重，这个诸位懂了哦！第一重断无明的烦恼，第二重断无明的习气。就好像一个杯子，它装了酒，你把这酒倒掉以后，它里面还有一些气味，入了金刚心的时候，他要把前面乾慧地的习气再把它断掉，所以我们习气是最后断的。《唯识学》的观念也是这个观念，《唯识学》说：俱生的种子是不能断的，我们地地都是断它的现行，只有到最后「金刚道后异熟空」，这时候的种子，在金刚心中突然间顿断烦恼、所知障二种的种子。就是这个意思，它二重，第一重断烦恼的现行，第二重断烦恼的种子。
到这个地方等于是把整个修行的阶位讲完了！
己三、合结诸位次由三行而成
把前面修行的位次作总结。
（分：庚一、总以止观结。庚二、正以三行结。庚三、复以邪正结）
庚一、总以止观结

是种种地，皆以金刚观察如幻十种深喻，奢摩他中，用诸如来毗婆舍那，清净修证，渐次深入。
用整个圆顿止观来总结前面的阶位。

「是种种地」，这地方包括乾慧地到金刚后心。当然他所经过的过程不同，他所经历的地地的过程不同，所破的障浅深不同，但是他的修学方法其实圆教是完全一样。就好像蒲益大师常常讲一个譬喻说：你去钻一个很厚的墙壁，它的结构当然浅深不同，越外面越薄，越里面墙壁的结构越坚固，但是它能钻的钻头就是一个，就是一个钻头一路的钻进去。

在整个修行位次当中，依止的智慧是什麽？金刚观察。这个“金刚”就是依止不生灭心，所生起的空假中的三观。这三种观因为他依止不生灭心称性而起，所以不可破坏，就像金刚一样，这地方指的是能观的智慧。

他所面临的境缘是，如幻十种深喻；所观的境…当然菩萨的所观境有二种，一种是众生法界，

一个是佛法界，要上求佛道下化众生。这十种的譬喻。我们根据古德的注解，把它念一遍：「一幻，二阳焰，三水中月，四空中华，五谷响（山谷里面的回响），六乾达婆城（海市蜃楼），七梦，八影，九像，十化」。总而言之，他把众生法界跟佛法界都当作是梦幻泡影，如水中月，如空中华。依止奢摩他，一心三止：简单讲以一心真如为止，依止一念心性称性而起，以心性为止，生起毗婆舍那，而生起空假中三观，经过这样清净的修证。

什麽叫“修”呢？

蕅益大师说：称性起修名之为修，全修在性名之为证。如是渐次的深入，慢慢慢慢一层一层的假借外在的因缘，对治心中的障碍，开显内心的功德。层层的、慢慢的就像洋葱一样，一层一层的往内深入，最后成就妙觉、成就佛道。

381这地方值得我们注意的，圆教的修学，称性起修的思想就是「如幻三摩地」。你要知道什麽叫如幻三摩地，你就知道什麽叫称性起修。

我讲一个真实的故事，你好好体会，你就知道什麽叫「称性起修」。

这故事是发生在最近美国一个大学生的事情：

在美国柏克莱大学，有一个体操的选手，这个选手他的名子叫丹米尔曼。这个丹他很小的时候，他就经常看人家在表演体操，他就很喜欢体操。他小学的时候就参加体操队，他非常的有天份，而且他花了很长的时间，几乎平常不是上课睡觉，就是整天在体操的教室里面练习体操。因为他生命当中只有一个宗旨：就是得到奥运金牌。

他也因为体操的关系，就进入了柏克莱大学，他整天就是跟体操队的人在那个地方练习。经过一年的时间，在奥运之前都有一个会前赛，就是美国全大学盃的一个总比赛，谁得到冠军就代表美国参加奥运。当然这会前赛是最重要的，还有一年的时间就要比赛，大家都加紧的练习，他是全校教练最看好的体操选手。

后来他就在将近比赛的前一年，他发生了车祸，他骑摩托车跟一部汽车相撞，整个人飞起来，就把右腿给撞断了。撞断了以后，经过了复健快半年的时间，虽然慢慢慢也就恢复。但是他恢复以后，他又到体操队，在练体操的时候他就觉得力不从心，他已经没办法表现出他之前的水平出来。所以他的同伴也慢慢的远离他，教练也跟他讲说你没有希望了，你要永远退出体操队，另谋发展。

他觉得非常沮丧，因为他觉得他从小就立定要在体操当中有所表现，而得到奥运金牌。所以他晚上经常从恶梦中醒过来，那个车祸对他的杀伤力太大了，毁掉他整个生命的理想抱负，甚至于把他生存的斗志完全破坏。

有一天，他突然间从恶梦中醒过来以后，他就睡不着觉，他就到外面去散步，走着走着，看到一个夜间的加油站，有一个老人家在为别人加油，他就走过去，他问：你整天这样加油不会很累吗？老人说：不会啊！我在服务人群，很快乐！老人家加油完以后就跟这个年轻人丹聊说：我看你心情不太好。他说：对啊！我受伤以后，我一直不能表现我的水平，所以我很沮丧。老人家说：那你先放下吧！你现在也没事，你乾脆来跟我一起加油，为人家加油，我们也可以顺便聊一聊。这个年轻人因为他每一次跟老人家聊完以后，心情就很开朗，二个就做朋友了。

有一天，他要回去的时候，老人家说：你明天早上把登山鞋带来，我带你去一个非常美好的地方，你看了会很欢喜。这个年轻人因为今天心情很不好，他想说一个美好的地方，心情就很愉快。第二天早上就把登山鞋带过来，老人家就带他去登山，一路爬山有说有笑，爬了三个小时，爬到了山顶。

爬到山顶以后，年轻人说：你不是要带我看什麽美好的东西吗？

美好的东西就在你的当下。丹他就往地上一看，一块石头，他就把它拿起来说：这块石头吗？他就把它丢掉。

老人家说：你今天为什麽会挫折呢？你啊！太重视结果。他说：我跟你讲说带你到美好的地方，你看一路走来，我们二个人聊得很快乐，欣赏很多的风景，随着我们每一次的爬高，它的风景就不断的变化，结果你看到一个石头，你把它拿起来又丢掉。就像你去追求奥运金牌一样，你得到了金牌，你还是要失掉，就像石头一样，结果是会失掉的。；奥运金牌你这一次拿到，下一次就被取代，你还是要失掉的嘛！

他说：你既然喜欢体操，你就应该把体操当作你人生的历练，而不是去追求金牌，你的问题点就是你的得失心太重，你要用体操的因缘来训练你内心的专注力、忍辱力，当作你人生的一个理想抱负，不要去管外境怎麽样，把它当作一个人生自我的完善，用体操来启发你内心的完善。从每一个动作当中，你身心的柔软专注，来培养你内心的功德。

这个年轻人听了以后恍然大悟，他回去以后还是继续的练体操，但是心态完全不同。后来，经过半年以后，他那时候就不敢再跟大家一起练，都是别人下课，晚上以后他偷偷的跑到体操室去练。但是他这个时候已经不是要得到金牌，他把所有的得失完全放下，专注每一个动作，完全用这一念心去观注体操。

老人家说：用心去体会，不要用欲望来观察人生，要用那一念心来观察人生，欲望就是你的名

言分别。

你看我们前面《愣严经》一路讲来，六根、六尘、六识，产生一个识，识就在我们的心中一直在动、动动动，一直在引导我们。

他说：你要把要得到金牌的名言分别把它破坏掉，活在当下每一个动作。

结果，他开始练体操，他进步越来越快、越来越快，后来他过去很多很难做的动作，比方说，他从上要跳下来的时候，他要练习三个滚翻然后才着地，他现在可以做到。后来在正式比赛的时候，教练本来不让他参加，他说：教练你站在那边，我表演给你看。他一上去以后，所有的人都吓呆了，他的表现不但不会因为受伤，反而表现得比以前更好。后来他参加柏克莱大学的比赛，得到柏克莱大学的冠军，又代表柏克莱大学参加全美国大学，又得到全美国大学的冠军。

他的成功，很多体操队的选手去请教他，你是怎麽做到的？

他说：依你们的技术，你们每一个人都做得到。他说：你们的心态错误，你跟我过去一样，你不能用欲望的心来做事情。他说：我去训练体操就是要得到金牌，得到金牌我才能够感受到我人生，让我活得快乐啊！他说：你这观念错误，欲望会让你痛苦，而且是事情做不好。你一定要依止不生灭心，称性起修，不要用欲望来训练体操，要用你那个明了的心来做体操，「无不从此法界流」，用你的心去做体操，所有的体操还是在追求自我的完善。后来他这个观念启发了很多人。

就是你不要去管外境的成败得失，做你该做的事情，从人生当中启发你内心的功德。这个思想就是我们这段经文说的：「皆以金刚观察如幻十种深喻」：在一心真如的心中，生起「毗婆舍那的三观，清净修证，渐次深入」，道理是一样。

这是把前面的修行位次作总结，总而言之，都是依止一心真如，不要依止意识分别心。

庚二、正以三行结

阿难！如是皆以三增进故，善能成就五十五位真菩提路。

其实整个修学位次，当然有浅深的差别，但是能增进的就是三渐次，就是正行圆顿止观，助行就是持戒，还有《愣严神咒》。依止这样的三渐次，成就五十五位真菩提路。

我们前面讲五十七位，要把乾慧地扣掉，乾慧地它是路，但是它不是真；妙觉是真，而不是路，因为妙觉是结果不能讲路。把乾慧地跟妙觉去掉，就是五十五位真菩提路。

庚三、复以邪正结

作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。」

你能够照前面的金刚观察如幻十种深喻，这叫作正观。假设我们在修学菩萨道的时候，用有所得的意识分别心来起观，这样是邪观。你一开始邪，你后面一路走来就是邪。

《愣严经》修学只有一个思想，就是破你心中的名言分别。你该做什麽，你还做什麽，但是不要老是被你的妄想不断的牵动。这就是以不生灭心的根本思想。

在这一段当中，蕅益大师他的判定邪正，他提出三个看法，他说：以三事来判定邪正。

一、「安住」圆顿止观性修不二，名之为正。你在修行当中一定要性修不二，称性起修，全修在性；你所有的修学依止一念心性而生起，最后还是开显一念心性，以不生灭心来当本修因，这叫作正。

二、「过程」知由三渐次，正助并修，戒乘俱急，名之为正。在修学的过程当中，理观叫作乘，事修（持戒），这二个都很重要不可偏废，一方面理观，一方面事修，这个叫作正。

三、知六而常即，而不生退却；知即而常六，而不生憍慢，所以能够理事无碍，名之为正。在道理当中我们产生信心，在事相上，我们点点滴滴一天一天的进步。前面讲到渐次深入，我们只保证今天比昨天好，明天比今天好，事要渐修，名之为正。

三重的差别来判定邪正。

到这个地方，整个修行的位次讲圆满了。

乙四、结成经名以彰圆体圆宗圆用

佛陀到这时候，其实整个修学的内涵、修学的位次已经讲圆满了，但是佛陀都没把经题定下来，所以必须由大智慧的文殊师利菩萨来提经题。

经题当中它彰显了三个内涵：一、彰显本经的「体」，本经的题就是第一大科：如来藏妙真如性圆三谛理，是所依的理体，就是我们讲的不生灭心为体。二、圆宗，就第二科：“空假中”三观的正助双行，叫作「宗」。三、圆「用」，第三科讲到修行的位次，功德力用。

（分二：丙一、文殊问。丙二、如来答）

丙一、文殊问

尔时文殊师利法王子，在大众中，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：「当何名是经？我及众生云何奉持？」

文殊菩萨代表大乘的实智（真实的智慧），所以他这时候在大众法会中从座位而起，而白告佛陀，他说：「我们应当如何安立这部经的名称呢？蕅益大师说：问本经的题。二、我及众生云何奉持？这一段是问本经的宗趣跟它的功德力用。」

第一个问是问体，第二段是问宗跟用，等于是本经的体宗用。

丙二、如来答（分二：丁一、别答五名。丁二、总答奉持）

丁一、别答五名

依体立名　佛告文殊师利：「是经名大佛顶悉怛多般怛罗无上宝印，十方如来清净海眼。

这一段的经题是彰显本经所依的体，就是我们常说的「称性起修」。

菩萨的菩提心所产生的波罗蜜，都是依止不生灭心而起的。所以他这个地方是经名--《大佛顶》。这个《大佛顶》就是我们常说的现前一念心性，就是「不生灭心」，拣别我们在修行的时候，不能够根据六根去接触六尘，根尘碰撞而产生一个识，不能依止这个，不能产生意识分别。

所以你为什麽修行佛法？

只有一个理由：依大佛顶而修。你的心都不能依外在的因缘，从《愣严经》的角度，你说我为了不忍众生苦，不愿圣教衰而修学佛法，这个都不对的。这意识分别心嘛！六根去攀缘众生苦的境缘，产生一个慈悲的意识分别，这样子都是属于生灭心，这个菩提心是很危险的。所以我们整个修行所依的理体就是《大佛顶》，众生本具诸佛所证的现前一念明了的心性。

「悉怛多般怛罗」前面的《大佛顶》是约显教来说；密教就是「摩诃悉怛多般怛罗」。“摩诃”是大，“悉怛多”是白，“般怛罗”是伞盖。海公说：其实「大白伞盖」就是《大佛顶》，道理是一样，一个是密一个是显。

「无上宝印」，大佛顶性是无上之法。为什麽是“印”呢？因为所有要成佛的人都必须要经过这个过程，「以心印心」。如果你所依止的心不是这种心，那你根本就过不了关。「十方婆伽梵一路涅盘门」，前面我们讲过，十方诸佛要成佛，没有一个人意识分别心根据一时的冲动来学佛的，没有这回事情！都要明白众生本具的一念心性而起修的，这是一个无上宝印，这是「以心印心」的法门。

十方如来清净海眼。

前面是讲所依的理性，这地方是依止理性所产生的智慧。

依止不生灭心产生清净广大的智慧眼，依止不生灭心产生空假中三观，叫「清净海眼」。

这个标题偏重在「体」所依的体性。

依用立名　亦名救护亲因，度脱阿难及此会中性比丘尼，得菩提心，入徧知海。

这段的经题偏重在功德力用。这部经有什麽功德力用呢？「救拔亲因」。“亲因”蕅益大师说：就是亲因缘。救拔谁呢？一个是阿难尊者，一个摩登伽女，这二个出了状况，佛陀才宣说《愣严咒》，才宣说此经。

所以这部经主要的亲因缘...当然如果说讲得更远一点，末法众生都是救拔的对象。但是他当时直接的因缘，的确是因为阿难尊者跟摩登伽女的事情而宣说的。

阿难尊者他是一向多闻，未全道力，背很多道理，但是都活在意识分别心中；性比丘尼是淫心炽盛的淫女。这二个人一个是烦恼很重，一个是分别心很重，结果二个人因为这个教理以后，得菩提心，入徧知海。

前面是说它所救拔的根机，这以下讲他得到的利益，都能够发起菩提心，而成就正徧知。

“正”讲大乘的实智，空观的智慧；“徧知”是讲菩萨的假观。

依宗立名　亦名如来密因修证了义

（依宗立名）

「如来密因」就是前面的体，十方如来的秘密之心，非凡夫二乘跟权教菩萨所能了知的，叫作密因。「修证了义」正是讲到本经的宗，空假中的智慧，依止空假中才能够达到修证了义。“宗”就是它修学的方法。

体宗立名　亦名大方广妙莲华王十方佛母陀罗尼咒。

（体宗）

「大方广」就是《大佛顶》，众生本具诸佛所证的现前一念心性；「妙莲华」是讲譬喻，它是出污泥而不染。这二句话都是讲体和宗。

十方佛母陀罗尼咒

依体所产生的智慧是十方诸佛之母，十方诸佛都是依止称性起修的空假中三观而成就的，而且这样的一种智慧能够总一切法持无量义，叫陀罗尼咒。

因果立名　亦名灌顶章句，诸菩萨万行首愣严。

「灌顶章句」是讲它的出处，因为本经是出至于灌顶部所录出的，属于〔密教〕部，叫灌顶章句。「诸菩萨万行」是讲整个修行的因地，它有五十五位的真菩提路。它的果就是成就《首愣严》，坚固而究竟圆满的真如。

依止一念心性而修学，最后还是会归到一念心性的真如，叫《首愣严王三昧》。
这个地方等于是佛陀安立了五个经题，包括体宗用。
丁二、总答奉持
汝当奉持。」
蕅益大师把「奉持」这二句话讲得非常的妙。
什麽叫“奉持”？
他说：你不管做什麽，法法销归自性，这个就是「奉持」。

前一段时间我去正觉精舍听清公上人上课，我觉得他老人家上课那真的是称性起修，全修在性。如果你不知道什麽叫称性起修，全修在性，我建议你看看清公上人上课。他老人家上课，他不管你下面干什麽，他都不管，睡觉的睡觉……他都没关系，他讲得自得其乐。他讲课就是完全「称性起修」，从内心讲出种种的法义，这个法义还是开显他自心的功德。
所以「称性起修」的菩萨是什麽意思？

因为外在的因缘你控制不了，你该做什麽你还做什麽，是这个意思。所以称性起修的人，没有所谓的末法时代，没有这种事情！心性还有过去现在未来吗？佛陀在世的时候，我们这一念心就是这一种相貌，现在还是这个相貌啊！当然你要说，我是假借外境在修学，那的确是末法时代，那你感觉的出来，那真的是魔强法弱的时代。但是要法法销归自性，那就是事在人为，世界上没有所谓的正法、像法、末法。你那一念心能够转过来就是正法，你能够把你自己生起的妄想，把它不随妄转那就是正法；那你跟着你妄想在动就是末法，就在一念之间而已嘛！

「汝当奉持」就是说，就在你当下那一念当中，你的分别心生起的时候，你的观照力要现，不迷、不取、不动，你做你该做的事，该做什麽你还做什麽，这是「汝当奉持」。
乙五、借破戒恶法为问端而广示七趣差别。

其实前面的理观讲得很详细，其实后面这二大科，佛陀在讲事相的因缘，一个是破戒的恶法，第二是对治五阴魔境。

借破戒恶法为问端，这地方的破戒二法，在经典当中提到三个人，第一个宝莲香比丘尼，第二个琉璃大王，第三个善星比丘。他们整个破戒跟破戒的过程来当作问端，佛陀趁这个机会，广泛的说出三界的业因跟三界果报的种种差别。
一般我们讲六道轮回，这个地方讲七趣是包括仙道，把仙道也加上去。
（分二：丙一、申请。丙二、示答）
丙一、申请（分二：丁一、经家叙益。丁二、当机正请）
丁一、经家叙益

这一段是结集经典的人来叙述阿难尊者所得到的利益，不是阿难尊者自己说的，是结集经典的人把它描述出来。
叙所闻法　说是语已，即时阿难及诸大众，得蒙如来开示密印般怛罗义，兼
闻此经了义名目

「说是语已」佛陀讲出前面五种经题以后，讲到本经的体宗用以后，阿难尊者跟法会大众，得到如来的开示。开示什麽呢？「密印」，成佛最关键的一个无上宝印，就是你一定要找到你众生本具，诸佛所证的现前一念心性来当起修。

这个密印也就是我们所说的「摩诃悉怛多般怛罗」，大白伞盖的意思。得到这个“体”，而且得到本经了义的名目。
明所得益　顿悟禅那修进圣位增上妙理，心虑虚凝，断除三界修心六品微细
烦恼。

从这地方以后，他能够顿悟禅那。这个“禅那”前面是了解体，这地方讲到宗，依止不生灭心禅那（圆顿止观），修习空假中三观，而经历了五十七个阶位，从乾慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉，最后成就一个殊胜圆满的真如之理。知道这个道理以后，阿难尊者他的功德就讲出来了，「心虑虚凝」，阿难尊者在这个时候，就把妄想的心转成止观的心，断除三界当中修心六品微细烦恼。断除欲界当中的思惑，前六品的烦恼。这时候的阶位，从断德方面等同小乘的二果，欲界的思惑有八十八品，他断了六品。
丁二、当机正请（分二：戊一、赞谢。戊二、陈疑）
戊一、赞谢
阿难尊者一方面称赞如来的威德，一方面敬谢如来甚深的大恩。
即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬，而白佛言：「大威德世尊，慈音无遮，善开
众生微细沉惑，令我今日，身心快然得大饶益！

阿难尊者这个时候从座位而起，顶礼佛足，合掌恭敬，而白佛言，他说：「大威德世尊，“威”指的是赞叹佛陀自受用的功德，佛陀依止戒定慧而断除了烦恼，名之为威；“德”佛陀能够有种种的善巧方便来救拔众生，名之为德。

依止大慈悲的慈音，能够无遮，不简别众生的贫富贵贱，平等的善巧开导一切众生微细的烦恼，使令我今日能够身心快然得大饶益，身心世界非常的愉快，色身非常的安然，而得到广大的利益。

这地方的「身心快然，得大饶益」，蔼益大师说就是前面的顿悟禅那的意思是一样的。
这地方我们解释一下：
为什麽菩萨得到《大佛顶密因》以后，会「身心快然，得大饶益」呢？

我们一般人啊！心是向外攀缘。我们一个人向外攀缘的时候，你会发觉成佛是很困难的，非常困难！因为你心一动的时候，一念方动乌云遮，六根一发动去碰撞六尘，就把六识创造出来，整个我法二执一创造以后，整个世间上的事情就很复杂、弄得很复杂。所以我们觉得断烦恼很难，要成佛道也很困难。但是你研究本经以后，你开始回光返照正念真如，称性起修。你往内心去观察的时候，你观察何期自性本自清净，原来烦恼是如梦如幻，无量的功德也是我本具的。所以烦恼是可以断的，既然我本具的功德也可以开显的，所以他这个时候就产生了大乘的正信。

诸位你去看看『大乘起信论』，菩萨的起信，虽然刚开始仰仗佛法僧三宝这个助缘，但是他真正的起信是信根本。菩萨在修菩萨道的时候之所以不退转，完全就是仰信真如佛性，在凡不减，在圣不增。从自他不二当中产生的那种菩提心，才真正的是大乘的信心。

所以他到这个时候，虽然对阿难尊者来说，他的断德等同二果，但是他对自己的成佛之道产生了信心，所以「身心快然，得大饶益」是这个意思。

这一段蔼益大师说，这一大科「借破戒恶法为问端而广示七趣差别」，主要佛陀要强调持戒的重要。这一段的宗旨就是：「若无出世的妙戒，绝无出世的定慧」。因为前面一路走来，佛陀把空假中三观讲得很详细，但是对因缘的断恶修善、业果这一部分讲的少，所以这个地方佛陀作一个补充，强调理观不能障碍事修，事修也不障碍理观。但是这一段这一大科的经文强调持戒的重要。所以蔼益大师说，这一段经文有一点「扶律谈常」味道，就是《涅盘经》一方面谈真如佛性，一方面强调持戒的重要，有扶律谈常的意思在里面。
净业学园107讲次 讲义233面
戊二、陈疑

我们从前面的学习我们可以知道，当我们在修学《首愣严王三昧》的时候，要注意二个重点：一、你内心安住的问题，我们讲「云何应住」。菩萨道的发心，我们不能够住在外在的因缘，因为你外境是变化的，外境是用来历练的，但是不安住。所以整个菩提心你的所缘境不能缘事相而发心，而要依你的真如理性而发起菩提心。就好像我们今天跟敌人作战，你双脚的脚跟一定要先站稳，你脚跟没有站稳你什麽事都不能做，自己就先跌倒。本经很重要就是依止不生灭心，发自内心的那种上求佛道，下化众生。这是第一个以理性而住，以真如为住。

二、调伏的问题。382当我们发心以后，我们开始历缘对境来调伏内心的烦恼，这时候所依止的智慧就是空假中三观的智慧，使令我们能够不偏空不着有而顺入中道。

在整个历练的过程中，其实它是要有一个所缘境的，发心是从内心发心，但是在历事练心的时候，它是要二个所缘境的。这二个所缘境，第一个菩萨所缘的是「佛法界」，依止觉悟的心所显现的清净的功德庄严。这

一部分本经讲的不多，上一科我们讲到修学位次，菩萨的乾慧地，乃至十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉。本经有略略的带过，当然整个内涵没有像《法华经、华严经》讲佛法界那麽的殊胜，那麽的详细。这是菩萨第一个所缘境，就是「佛法界」。

第二个是「众生法界」，众生依止迷惑颠倒的心，所捏造出来的惑业苦，这一部分本经讲非常的清楚。佛陀很有耐性的、很详细的把众生依止无量的烦恼，造差别无量的业力，所显现的整个六道轮回的果报，从这一科开始就详细的分别了。

这当中我们从蔼益大师的开示，本科就是所谓的「借破戒二法为问端而广示七趣的差别」这科的安立，阿难尊者的请问，佛陀的回答。蔼益大师认为有二层意思，这大家再进入经文之前要先了解。

当我们在面对众生法界的惑业苦的时候，第一层意思，佛陀是要我们怖畏当来的果报，对果报先产生怖畏，特别是对三恶道的苦，本经讲得非常的详细。我们看到当来的果报我们现在就产生一种怖畏的心情，这第一点。第二、对恶因产生厌离，我们对果报产生怖畏，我们对烦恼的活动就会想要对治它、厌离它，我们就不喜欢烦恼。而这样出离的念头正是一个修行的动力，我们因为怖畏果报，所以我们才会厌离我们当下的烦恼，厌离当下的烦恼，我们才会用空假中三观的智慧去对治。

所以说，本科主要的宗趣有二个：第一、让我们怖畏当来的恶果，第二、让我们厌离当下的恶因。蔼益大师是把它分为这二个重点。
戊二、陈疑
这一段是当机者阿难尊者正式提出他心中的疑惑
（分三：己一、总疑真不容妄。己二、别疑地狱同别。己三、结请决定开示）
己一、总疑真不容妄（总相疑惑）

他的总相疑惑是什麽？「真」，我们现前一念真如之心，既然它的体性是清净本然周徧法界的

，它怎麽会有三界的杂染因果出现呢？这是阿难尊者第一个疑惑，既然是清净本然周徧法界，那麽这种众生的惑业苦，这种杂染的因果，又是怎麽出现的呢？

心体本真　世尊！若此妙明真净妙心，本来徧圆，如是乃至大地草木，蜎动含灵，本元真如，即是如来成佛真体。

世尊！既然这个妙，“妙”，体性不变，名之为妙；“明”，指的它作用随缘；“真”，是从来无妄，从来就没有所谓的颠倒虚妄的东西叫「真」；“净”，从来无染。

这一念心性是妙明真净，而且本来是周徧圆满的，没有任何欠缺的，这是约着佛性来说。

前面这一段是讲性德，这以下讲经过修练以后性德的圆满。性德跟修德结合起来的一个圆满的佛德。也就是说，当我们经过修行以后，成就佛道以后，所谓的「一转一切转」，这时候包括整个大地草木，外在的器世间，乃至于整个有情世间，一切的蜎动含灵。这些有情无情，当一个成佛的佛陀来看，都是真如佛性全体的显现，因为它的本质就是佛陀的清净本体所显现出来的。

我们常说：「有情无情，同圆种智」。当一个人成佛以后，他看到有情的蜎动含灵，无情的大地草木，通通都是万德庄严的境界。也就是说，不管是从佛性的因地来说，是「妙明真净」，从佛的果地来说，也都是「万德庄严」。因果都是清净的，而这过程怎麽就会有六道产生呢？

何有诸趣　佛体真实，云何复有地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天等道？

世尊！此道为复本来自有？为是众生妄习生起？

383「佛体真实」这句话是顺着前面的文来说。佛陀因地的佛性是真实清净的，佛果上的庄严也都是庄严圆满的。但是为什麽佛性到成佛的过程当中，就有这麽多的地狱、饿鬼、畜生，乃至于人天六道轮回的杂染因果呢？这些杂染因果是怎麽来的呢？

阿难尊者他提出二个假设，说这个是在我们佛性当中本来就有的？还是众生一念的妄动，一种虚妄习气的熏习而生起的？提出二个问题。

当然阿难尊者这个时候，他内心不知道哪一个是正确的，请佛陀来抉择回答。

这个地方，我们看圆瑛老法师注解，他也提出一个很好的问题，他说：前面事实上满慈子也提出类似的问题：「清净本然，云何忽生山河大地，诸有为相？」前面的满慈子提出这个问题，跟阿难尊者这二个问题是相同还是不同？

圆瑛老和尚他回答说：前面的问题是比较微细，以根本无明来说。因为他整个问题在于「性觉必明，妄为明觉」。他所问的是：既然心性是全体不变，怎麽会有这种有为的像状产生？这地方问的是根本的一念妄动，所以才有所谓的世界、众生、业果三种相续；这地方所问的偏重在第八识三细的烦恼，就是那个微细的烦恼。

这地方阿难尊者所问的，是一个枝末的烦恼，比较粗。就是从我们的第八识再继续的动下去，产生的第六意识的情想分别。后面讲到一种是爱情的力量，一种是理想的力量，我们内心有二种力量，一种是情爱的力量，一种是理想的力量，随着这二种力量在那地方互相的冲击。所以这个地方阿难尊者所问的，是偏重在第六意识的枝末烦恼，就是情想的差别，这地方大家要清楚有所不同。

己二、别疑地狱同别

前面是拢总的对六道轮回因果的产生，产生怀疑，这地方是各别的在六道中提出了对地狱。说地狱的同跟别。什麽叫同呢？大家共同来承受地狱的果报。换句话说，这个“同”指的是说地狱是有共同的处所，有一个地方叫做地狱，我们大家一起来受这个果报，叫做「同」。“别”就是各别各别的受报。也就是说事实上，没有一个地方叫地狱，你造了业你自己发现你的地狱，他发现他的地狱，其实地狱是没有固定处所的。提出同跟别的问题。

贪淫堕者　世尊！如宝莲香比丘尼，持菩萨戒，私行婬欲，妄言行婬非杀非偷，无有业报。发是语已，先于女根生大劫火，后于节节劫火烧然，堕无间狱。

这是讲到佛在世的时候的一个佛弟子，她现身堕地狱的一个实际的例子来说明。

世尊！比方说，你老人家有一个弟子叫宝莲香比丘尼，这个比丘尼它已经发心受了菩萨戒，但受了菩萨戒以后，却私下去行男女淫欲之事，破了菩萨戒的戒体。

这地方指的是宝莲香比丘尼她做了破戒的事情，这第一点。其次，更糟糕的是第二点，她破见。

她破了淫戒以后，她私底下公开的宣说，行淫欲是非杀非偷，她也没有去伤害众生，也没有去盗取他人的财物，换句话说，行淫欲并没有去恼害他人啊！没有让众生痛苦啊！所以她认为这就不是一个恶因，不是一个罪业之因，既然没有恶因，当然未来也不会有所谓痛苦的果报，这个就是破见。这是她因地的破戒跟破见二种情况，在她生命当中同时出现。

发是语已，先于女根生大劫火，后于节节劫火烧然，堕无间狱。

（结果）宝莲香比丘尼她破戒破见以后，她的第一个果报就是花报先现前，在她现世当中，她的女根就生起了劫火。因为男女的淫欲本来是属于火，她的因地是在火当中造业…我们后面会

讲到，你因地是烦恼火就会招感业力火，最后就是果报火。因地因为淫欲的火去造业，果报当中就招感了果报火在女根先出现，然后再慢慢的，在身体当中一节一节的出现，就把整个身体烧死。这是她今生的花报，来生的正式果报就直接堕到无间地狱(阿鼻地狱)。

这个是在我们的经论当中，很少见的花报果报同时现前，这种情况不多的。因为她本身破戒，已经损伤自己的法身慧命，更重要是她破见，这是比较严重。因为她破见以后，她无惭无愧，她不会想忏悔，而且她又误导众生，说：行淫欲非杀非偷无有业报。对众生产生误导的作用。这是讲到依止贪欲，所造的因果的情况。

怒痴堕者　琉璃大王、善星比丘，琉璃为诛瞿昙族姓，善星妄说一切法空，
生身陷入阿鼻地狱。

前面宝莲香比丘尼，她在造业的时候依止贪爱的烦恼，琉璃王是依止瞋心。琉璃王他杀害瞿昙种姓，这是有过去的一段因缘。那时候波斯匿王想要去娶释迦族的公主来做夫人，但释迦族认为他自己的种姓是很高贵，他不想答应这件事。但是波斯匿王的军事非常强大，他们根本惹不起波斯匿王，那怎麼办呢？他就想出一个方法，就把公主的婢女把她打扮成公主嫁给波斯匿王。这件事情的欺骗，埋下了释迦族被灭掉的一个祸根。

这时候波斯匿王也不知道公主长得怎麼样，他就接受了，后来生下一个琉璃王，太子就是琉璃王。那时候琉璃王也不知道有这麼一段因缘。有一天，琉璃王年轻的时候，就随着他的母亲回到他的外公外婆家，回到释迦族，因为家族那时候刚好办一个庆祝的法会。回到释迦族以后，当然人家都看不起这流琉璃王，说你这个是婢女所生的，大家私底下议论纷纷没有当场道破，所以琉璃王觉得很奇怪，但是他也不知道为什麼？

后来释迦族刚好做了一个很大的讲堂，准备请佛陀来开示。讲堂当然装饰得金碧辉煌，中间又摆了一个法座。这时候琉璃王看到这个法座，他就好奇，自己坐在法座上。当然，这件事情就激怒了释迦族的长老，当众就诃责琉璃王太子，说：你是卑贱的种姓，你哪有资格坐中间的位子！这件事情对琉璃王的刺激就很大，在他的年轻的心灵当中受到伤害。受到伤害以后，他就跟他的侍从说：有一天我做国王以后，一定要报这个仇！后来琉璃王太子他的父亲波斯匿王往生以后，他做国王以后，他就带着军队将释迦族全部灭掉。

当时的记载，佛陀曾经劝过三次，琉璃王都没有改变，乃至于目犍连尊者用钵救起了五百个释迦族的年轻人到忉利天去，最后也变成血水，因为它业报成熟。

琉璃王造了这麼大的罪业以后，佛陀就预言说：琉璃大王七天以后，现生被大火所烧，直接堕落阿鼻地狱。也是花报跟果报一起承受。这时候琉璃王就很害怕，他就造了一个船跑到大海去。但是业报不可思议，到大海去也是一样，到了第七天的时候，海里面就生起业风，从海里面产生大火，把他给烧死。琉璃王也是在烧死以后，也是现生堕入阿鼻地狱，这是依止瞋心造业。

第三个例子是善星比丘，善星比丘他是在今生成就四禅，成就四禅以后，因为他亲近恶友，造成很多过失，就退失了四禅。他退失禅定以后，他就生起邪见，他说：这世间上没有所谓因果的事情，没有世间的因果，也没有出世的因果，你看我得到禅定以后还不是失掉了？造善绝对不会招感安乐的果报，造恶也不会招感痛苦的果报。他就拨无因果，妄说一切法空，他也现身堕入地狱。善星比丘所依止的烦恼是愚痴。

阿难尊者把当时所发生的三件事情提出来，他提出这三个事情以后，他提出的疑问是说…
双问同别　此诸地狱，为有定处？为复自然，彼彼发业各各私受？

这三个人都堕落到地狱去了，一个依止贪欲、一个瞋恚、一个愚痴。那麼到底地狱是有固定的处所？也就是说，各别造业但大家一起来共同承受？还是顺其自然的轨则，是各各去造业，而且各各别受，是没有固定的处所？

从后面的回答是这个意思，地狱的确是有固定的处所，但在固定的处所当中，共业中有别业，每一个人又各自去发现他个人痛苦的相貌。比方说，我们住在佛学院，佛学院也的确有他的处所，有所谓大家的共业，但在共业当中，有各各发业各各自受。

这地方是你必须把前面的跟后面的结合起来就对了。

384蔼益大师说：这一科的重点，佛陀要破除二种邪见：一、妄言心净则国土净，所以他认为地狱没有一定的处所，这样是违背了唯心方法的道理。就是说，这件事情是有点执理废事。破除的第一个邪见就是，有些人一天到晚观照现前一念心性，既然现前一念心性是清净本然，周徧法界，那只是个人循业发现而已。理观过强以后，就忽略了事相的差别，执着地狱没有一定的处所。这一点是佛陀要破的第一个邪见--「执理废事」。

第二、有些人看到的确地狱有固地的处所，就执着地狱就是真实有的，是真实有的不能改变的，你忏悔都没有用的。这种情况是违背了万法唯心之理，有点「执事昧理」。

前面认为地狱没有一定的处所，就忽略了因果丝毫不爽的道理；假设你执着地狱有固定的处所，是真实有，又违背了法性本来空寂的道理。

所以这个地方佛陀的回答，是双破执着有跟执着空，而发明中道即空、即假、即中的道理。前

面一段是阿难尊者提出二个疑情。
己三、结请决定开示

请佛陀做出明确的开示。决定，明确的意思。阿难尊者他提出二个疑情以后，他就把这个做总结，说为什麽要提出这个疑惑。
惟垂大慈开发童蒙，令诸一切持戒众生，闻决定义，欢喜顶戴，谨洁无犯。」

惟愿佛陀依止大悲心，来开发我们众生心中的迷蒙（迷惑），使令一切的末法众生，末法众生在持戒的过程当中，他能够产生一个决定义；「决定义」就是说，当佛陀这样讲以后，众生很明确的知道因果跟空性，所谓的自性空跟因缘有这二个道理，是绝对没有差错的。佛陀讲完以后众生就没有任何疑惑了，就是「决定」。大家能够很顶戴欢喜的去受持佛陀的禁戒，而无所毁坏。
385蔼益大师在这一段的总结他就说：观此经文，有扶律谈常之意。

我们前面经过一大段在讲修行位次的时候，其实修行位次在正念真如的过程当中，他观的时候是观空性。因为你破烦恼障，你当然是观空性，觅心了不可得，所以他从空观里面一直观进去，把烦恼的力量慢慢慢慢的消灭掉。

因为烦恼是根据“我爱执”，我们执着我们生灭的因缘当中有一个自我，所以空观把烦恼消灭以后，他才能够转凡成圣。但是在修空观的过程当中，可能会忽略了因果的道理，所以佛陀必须把戒律的这一部分把它也扶持起来，就是「扶律谈常」，一方面畅谈清净的佛性，一方面强调持戒断恶修善的重要，这一段有这一层意思。
丙二、示答
前面都是阿难尊者提出疑情，这以下如来就很清楚的显示来回答这个问题。
（分二：丁一、赞许。丁二、正说）
丁一、赞许
如来对阿难尊者的请法，一方面对阿难尊者赞叹，一方面允许来宣说
佛告阿难：「快哉此问！令诸众生不入邪见。汝今谛听，当为汝说。

首先佛陀先赞叹阿难：快哉此问！“快”，畅快心意。《快哉此问》简单的说是：阿难尊者你问得好啊！你这个问题问得正是时候。因为前面佛陀一再强调理观的重要，可能会忽略事相的断恶修善。所以这时候阿难尊者提出这个问题也是正是时宜，问得好！因为你这样一问，才使令末法众生不入二种的邪见，一方面不会执理废事，一方面不会执事昧理，破除二种邪见。第二、允许。你应该好好的谛听，我会为你详细的说明，众生法界整个惑业苦的生起的因缘。

我们可以这样子讲，诸位我们看前面的「明正助行所成伏断圆三德位」。前面那一段佛陀虽然讲正行跟助行，其实佛陀在整个十住、十行、十回向的过程当中是偏重空观的，他就是一直在破我法二执，我空观破我执，法空观破法执，让心胸慢慢的扩大，内心的功德慢慢的显现、慢慢的显现、慢慢的圆满。所以前面是理观破烦恼障，这一科以后就修假观了，破业障。前面我们可以说是修空观，偏重在转烦恼障成般若德，这以下这一科是修假观，转业障成解脱德。前面的对治在烦恼，这一科对治在业力，对治罪业。
丁二、正说
正式说明三界染净因果差别的道理。
（分三：戊一、总明二分。戊二、别示七趣，戊三、结示劝修）
戊一、总明二分

刚开始讲到三界的因果，佛陀先把众生的内心世界，分成二分。我们一般人这二分都具足，看这个意思，大部分的人都是具足内分跟外分，一个是充满理想抱负，一个充满种种的情爱跟贪欲，这二种分都是具足的。
（分三：己一、约迷真双标。己二、约情想别示。己三、明纯杂昇沉）
己一、约迷真双标

众生因为迷失了清净的本性，而生起一念的妄想，这时才标举出，在虚妄的妄想中产生内分跟外分。
阿难！一切众生，实本真净，因彼妄见，有妄习生，因此分开内分外分。

我们众生清净的本体，它的确是清净本然，周徧法界，没有三界虚妄的相状执，本来是没有的。这一点蔼益大师会不断的强调，本来没有这种染净因果的、本来没有。本来没有怎麽就有呢？因彼妄见，有妄习生。所以我们在观察一念心性，我们要掌握二个重点：第一、不变性跟随缘性。你观不变的时候是本来都没有，如果我们的惑业苦是本来就有，那就糟糕了，那我们就不能改变了。所以「一切众生，实本真净」，是发明清净的随缘不变之体，体是没有，但是它有它随缘的作用，这种随缘的作用会随顺我们众生一念妄动的因缘，就产生能见所见的无明烦恼的显现。所以这「因彼妄见」就是产生第八识三细的烦恼，这是比较微细的。「有妄习生」，由根本的烦恼再继续的...一念不觉生三细，境界为缘长六粗，外境的刺激就产生种种第六意识的爱取烦恼的种子跟现行的生起，有妄习生。这是第六意识所产生的枝末的烦恼，前面是第八识的根本烦恼，这二个都是在发明心性虽然全体不变，但是它会随染净的因缘而显现差别的因果。这个地方是随着颠倒的因缘，产生了颠倒的因果。因为一念颠倒以后，就产生了内分跟外分，“内分”就是我们众生心中的情爱，“外分”就是我们众生种种的理想，这二种。
内分外分都是约着一念的妄动才有的，本来是没有所谓内分外分的差别。

己二、约情想别示

前面只是把内分外分的名称标出来，这以下就把内分的情爱跟外分的理想，它的相貌各别的标示出来。

坠落之本　　众生依止内分而产生坠落的相貌：

贪爱为本　阿难！内分即是众生分内，因诸爱染，发起妄情，情积不休，能生爱水。

386什麽叫内分？为什麽叫“内”呢？

众生的分内的事情。这句话的意思，诸多古德的开示说法都是一样，众生以造作恶业当作本分事。

说：我们内心当中也的确有很多的善根，有很多烦恼。但是为什麽就把烦恼当作分内的事情呢？你造作烦恼不必别人教你，一个人你把他放在深山地带，没有受过教育，他很自然会造作很多的很自然的烦恼，这不必教的。但是外分就不同，你要经过教育才有的，正常人是不能生起外分。

内分就是说，我们对于各种东西的贪爱是不必别人教的，做这件事情是众生本份的事情，因为生生世世都做这件事情。什麽叫内分呢？

因诸爱染，发起妄情。众生内心发动爱染，爱本身就是染着，贪爱以后，当然我们有二种情况：第一个是对治，用持戒或者修止观来对治，它就慢慢消灭；假设你没有对治，就会慢慢进入「发起妄情」。

前面只是贪爱，这个地方就是有取，执着而不相舍离。

我们在讲十二因缘的时候有提到，“爱”的话就是你很喜欢，但是你不一定想要得到，可有可无，就是看着它很不错、很喜欢。到“取”的时候，你就想追求了，你一定要得到，烦恼就更炽盛。

其实爱染跟妄情都是贪爱，只是一个是轻微的贪爱，一个是比较严重的贪爱。贪爱以后当然就造业，「情积不休」，相续的去造作这方面的业力，最后的结果产生贪爱的祸水，就是果报出现了，惑业苦。

这地方是先把众生的分内的相貌，这种情爱的相貌，引生的惑业苦的道理讲出来。这以下就引出四证，证明前面的道理是对的。

举例验证　是故众生，心忆珍羞，口中水出；心忆前人，或怜或恨，目中泪盈；贪求财宝，心发爱涎，举体光润；心着行淫，男女二根自然流液。

贪爱怎麽就能够产生水呢？

六道众生，你可以实际去印证，譬如我们心中去忆念美味的食物，当然这也是一种贪爱，他所缘境是饮食。饮食并没有现前，但是我们用贪爱的心去忆念美味的食物的时候，口中就自然生起口水，这是第一种水，口水。

心忆前人，或怜或恨，目中泪盈；

我们去忆念过去往生的人，一方面怜爱他过去对我们种种的好处，或者悔恨他怎麽这麽早就往生，为什麽不多住一段时间呢？这种怜恨之心，我们很自然的就在眼中流出眼泪来。水是怎麽来的呢？也是一种爱怜之心产生的。

贪求财宝，心发爱涎，举体光润；

当我们内心把自己所得到的财宝，把它拿出来看一看，看到自己有这麽多的珍宝，产生贪爱的液体，这时候你的身体就会产生光泽，像精神特别好一样。这个也是一种水的润泽。

心着行婬，男女二根自然流液。

当我们想着男女婬欲之事，男女二根，不管男众女众都是一样，都会流出情爱之水。

这个地方就引证，因为你有烦恼水，就产生业力的水，最后产生果报出来，是这个意思。这个“水”到底是怎麽样的情况？说：贪爱产生水，这个水会有什麽样的结果呢？

结示立名　阿难！诸爱虽别，流结是同，润湿不升，自然从坠，此名内分。

能贪的心是一个，但是它所贪的境不同，贪爱饮食、财物乃至于男女等等，它产生的结使的烦恼是一样的。产生水有什麽样的问题呢？因为水性是润湿而不升。

你看我们看到水，水有一个特性，水往低处流。你看我们要把低处的水要拉到高处，那一定要马达冲上去，它不会自己跑上去；但是你要让水从高的地方流到下面，你就不用麻烦，它自然的就往下流。水它有一种天生的本性，就是往低处下坠，这个就是「分内」。

我们之所以人道做好好的，为什麽会下坠到畜生道、饿鬼道、地狱道呢？

就是你做人的时候贪爱的水太多。

它的意思就是说，理想会产生一种气，蒸气是上升的；贪爱会产生水，会下降。

《愣严经》的意思就是说，临命终的时候你到底是往下降还是往上升，看你的气比较多？还是水比较多？它是这个意思。你看我们气体是往上升，水是往下降。

这地方是讲到众生的本分事，本分就说是你不用去教育他，他自然就会去做的，第二个是“分外”，这就要教育了，要读圣贤书，因为你本来是不会做这种事情，要经过后天的教育。
超昇之本
渴想为本 阿难！外分即是众生分外，因诸渴仰，发明虚想，想积不休，能
生胜气。
什麽是外分呢?
众生分外的事情，要经过圣贤的教育才有的。
什麽叫外分呢？因诸渴仰

经过圣贤之道的教育以后，对圣贤的功德殊胜的境界；比方说我们念佛的人，对于佛的功德，对净土依正庄严的殊胜，产生种种的渴想、仰望，我们也想要得到，所以「发明虚想」，就产生很多很多的理想抱负出来。「想积不休」，想，再不断的去造作、造作，就产生殊胜的气势出来。
净业学园108讲次 讲义235面
己二、约情想别示

387这地方佛陀讲到六道善恶的因果，佛陀是讲出二个观念：一、从我们心性的本体上来说是清净本然，周徧法界，说：「一切众生，实本真净。」

我们在观察我们心性的不变之体的时候，是无有少法可得，没有所谓的内分外分这样差别的对立，没有这种事情。但是当我们在观察我们心性随缘作用的时候，当然讲作用，那就是念头开始动的时候，一动就分成内分、外分这二种差别。

“内分”这个动，是由情爱来带动的，随顺于我们情爱的力量所带动，就产生水分出来，使令我们的生命慢慢的往下坠；第二种动，是根据我们经过圣贤的教育产生的理想，产生了气势，使令我们超昇。
佛陀在讲六道之前，先把超昇跟坠落的主要因素区分出来。

我们讲到理想（渴想）会产生气势，这以下引证。以下佛陀举出我们一般修道人的六念法门来作证明。
举例验证 是故众生，心持禁戒，举身轻清；心持咒印，顾盼雄毅；心欲生
天，梦想飞举；心存佛国，圣境冥现；事善知识，自轻身命。
念施、念戒：是故众生，心持禁戒，举身轻清

我们经常抱着一种持戒的理想，我一定要把戒持好，有这样理想抱负的人，很自然就少欲知足，从少欲知足当中，就能够产生内心的轻安而随顺于禅定。

这地方的心持禁戒，要按古德的解释，是包括了布施在里面，我们愿意施舍，也会让自己身心感到轻安，这就是念施跟念戒。他为什麽有轻安呢？他有一种气势让他身体往上轻飘，一种持戒的气势，布施的气势产生。
念法：心持咒印，顾盼雄毅；

这一个人他经常喜欢持『大悲咒、愣严咒心、或往生咒』。咒是如来的心印，所以他持咒以后，就感觉到他的心跟佛的心在一起，他产生一种强大的气势，就「顾盼雄毅」，充满了雄心壮志，纵然遇到天魔外道的干扰也无所畏惧。因为他的心跟咒一接触的时候，他就产生一种气势，这种气势使令他顾盼雄毅。
念天：心欲生天，梦想飞举；

这个人他的心中厌恶下界的麤苦障，欣求上界的净妙理，他经常想到他自己要生天，有这样的美好理想抱负，他就能够在梦中，乃于在寂静当中，想像到自己的身心世界是往上飞举的。

当然往上飞举这是好事情，表示他这个人有清净的胜气，殊胜的气势在他内心当中生起，他还没有生天哦，但是只要他有这样的理想，他的身心世界当下就变化了。这个地方还没有讲到他真正生天，这只是引证。
念佛：心存佛国，圣境冥现；

他经常忆佛念佛，忆念阿弥陀佛的功德，忆念净土的殊胜，在梦中跟禅定中，他就能够看到佛菩萨的庄严，净土的庄严在心胸显现出来。
念僧：事善知识，自轻身命。

他为跟善知识求法，而愿意侍奉善知识，他就能够像善财童子一样，「百城烟水，不辞辛劳」，为了求般若的法门，能够放弃自己色身种种的受用。

我们在六念：念戒、念施、念法、念天、念佛、念僧的过程当中，我们就会产生一种殊胜的气势，会让自己感到轻飘，这都是一个功德相。
结示立名 阿难！诸想虽别，轻举是同，飞动不沉，自然超越，此名外分。

想像的所缘境不同，有的想像持戒，有的想像法门，有的想像僧宝，想像的所缘境不同，但是依止想像所产生的轻举是相同的。身心既然是属于飞动的，自然就不下沉，临终自然就超越而往生到善趣，这个就是「外分」。

388这地方藕益大师的注解讲出二个总结，值得我们注意：

藕益大师说：众生全体在迷，所以以爱染为内分，以渴想为外分。

我们众生一念迷惑以后，当然活在自我，自我当中其实不管情爱，不管想像，其实这个地方我们从《唯识》来看，都是想心所在作祟。你研究《唯识学》你会发觉，在整个唯识所有心所当中，最有强大力量就是“想心所”，就是五徧行：触、作意、受、想、思中的那个“想”。

我们为什麽产生贪爱？因为你对这东西产生美好的想像。

所以它这个地方整个关键点就在“想”。所以我们可以这样想：「一切业障海，皆由妄想生。」我们的堕落是一种错误想像的误导，但是我们的超昇，「诸佛正徧知海」，也是从众生心想生。我们为什麽能够念佛、念法、念僧，也是要靠经典的学习而想像。

海公他在录音带他常说：一个人为什麽证得空性呢？他就是不断的想，他想我的色是毕竟空，无我无我所，受想行识毕竟空，无我无我所。他说：你就这样不断的想想想，想久了，你就跟真理相应了。

说：空性的真理是怎麽出现呢？你就是不断的想，想出来的！

说：他为什临命终的时候，阿弥陀佛会现前呢？他平常就经常的忆佛、念佛。

关键点在“想”，当然想有颠倒想，还有一个如理思惟的想，这地方不同。这是第一点值得我们注意的，同样是想，一个是颠倒的，一个是智慧的。

第二点藕益大师说：虽然众生有内分外分的差别，但是当我们会归到清净的本体的时候，依旧是「狂花乱舞，空体依然。」其实这个都是我们内心当中，随顺染净的因缘所显现的一个假相而已，从清净的本体来说，它依旧是清净的。

我们眼睛有毛病看到华，有的看到美好的华，有的看到丑陋的华，在空中飞来飞去，虚空还是这样。就表示说，生命是可以改造的，因为它的清净本性永远没有变，它只是一个随缘的因缘显现的杂染相，随顺清净相，但是那个清净的本质是没有改变。

这就是为什麽我们临命终的时候，能够依止正念真如，依止忆佛、念佛，马上能够跟阿弥陀佛感应道交。假设这些的烦恼相罪业都是真实的，那我们怎麽带业往生呢？不可能带业往生，那就要消业才能够往生。所以念头的转变在于这一句话：「狂花乱舞，空体依然。」是这个意思。

所以我们在观察身心世界的时候，你看藕益大师的开示，他经常就是即空、即假、即中。他讲即假的时候，他要提醒你是即空；他讲即空的时候，他会提醒你即假；自性空而因缘有，因缘有自性空；清净本然而循业发现，循业发现又清净本然。你要随时保持中道的平衡，是这个意思。

己三、明纯杂昇沉

前面是简单的说明，以下就讲得比较详细，纯一的想跟情，或者是有参杂的想跟情，所产生的六道的超昇跟六道下沉的差别。

(分二：庚一、正明昇沉。庚二、结答同别)

庚一、正明昇沉

依止情想纯杂所产生的昇沉。

临终相现　阿难！一切世间，生死相续，生从顺习，死从变流，临命终时，

未舍煖触，一生善恶，俱时顿现，死逆生顺，二习相交。

在一切的世间，这个地方的“世间”，是偏指有情的正报世间。在整个生死辗转相续当中，我们的生命是相续的，你看死了以后又出生，出生了又死，它是相续的。在生跟死生命的交换当中，我们有一个心态：「生从顺习，死从变流」，我们众生是贪生怕死的，这一句话是这个意思。我们在受生的时候是顺从习气，顺从我们的习气去受生，但是死的时候，就会产生身心的变化，我们是顺从习气而生，然后因为业力的变化而死亡。所以在临命终的时候，将死但是还没有死，为什麽这麽说呢？因为他「未舍煖触」。在临命终的时候，在『瑜伽师地论』上说，临命终的时候，首先前六识都不活动，最后进入梦觉，但是他第八识还会在，还在一段时间。所以第八识还在的时候，他就温度还在，他的寿命也在，这时候他一生所造的善恶业同时显现出来，就像看电影一样，他一生当中他没有学佛之前，依止情想造的杀盗淫妄那种烦恼水、业力的水、果报水显现出来；但是他学佛以后他在佛堂拜佛、修忏、忆佛、念佛这种功德法也显现出来。这时候真妄交攻，「死逆生顺，二习相交」，“死”是违背我们的心情的，“生”是顺从我们心情的。这个时候众生他有二种心情，一求生，二怕死，这二个心情在我们心中同时显现出来。在善恶显现的时候，他的心情是这样子的，是「死逆生顺，二习相交」。

这地方是讲到临命终当时业力的显现，跟一般人内心状态。

依想超昇

纯　想　纯想即飞，必生天上。

若飞心中，兼福兼慧及与净愿，自然心开，见十方佛，一切净土，

随愿往生。

“纯想”就是他心中有一个很明确的理想。这个地方的理想看经文的意思，不是出世追求圣道或往生的理想，应该不是这个，指的是他心中修学上品十善业的理想，他对这个理想非常的坚定。所以临命终的时候，因为有这样子的理想的坚持，使令他的身心世界是飞举的，而生天，「纯想」。这个人烦恼澹薄，但理想却非常的坚定。

在整个纯想当中又有另外一个情况，「若飞心中」，假设在他纯想飞举的心中，他又有持戒修福，而且他又有出世的智慧，出世无漏空假中的智慧，而且他有清净的愿力，这个愿力包括菩萨的四弘誓愿，也包括了往生净土的愿力，福报、智慧跟愿力这三个加持，临命终的时候就心地开通。

古德说：一般人的神识是暗钝的，一个没有理想抱负的人，到临终的时候，你看他的眼神是呆滞暗钝的；修行人的眼神他是明亮，因为他内心当中有理想，所以临终的时候他是心地开通。这时候他就会自己见到十方诸佛，乃至于种种净土的庄严，而随顺心中的愿力往生十方净土。

这地方把生天当中，又另外标出了他有福德力、智慧力跟誓愿力这三种的差别，而产生了往生。这是在六道轮回的凡夫当中，最好的一个相貌，表现最好的「纯想」，这个人没什麼贪爱的，完全是活在心中的理想。

杂想　情少想多，轻举非远，即为飞仙、大力鬼王、飞行夜叉、地行罗
刹，游于四天，所去无碍。
其中若有善愿善心护持我法，或护禁戒，随持戒人，或护神咒，
随持咒者，或护禅定，保绥(ㄙㄨㄟ)法忍，是等亲住如来座下。

情少想多，轻举非远，即为飞仙、大力鬼王、飞行夜叉、地行罗刹，游于四天，所去无碍。

中等的：他一生对男女财富多少有一点贪爱，但是他理想抱负这种正念的力量是超过贪爱的力量，想像的力量多，情爱的力量少。这个人从本经来说，当然他身体里面有水，但是也有气势，但是气势强，所以他能够高飞，但是不能够飞得很远。

这以下提出四种差别：即为飞仙；这是指的九想一情，百分之九十的想，百分之十的情，这种人是具足五种神通，在天上做种种飞行的天人。大力鬼王；指的八想二情
，比方山神种种的土地尊神，某某大帝，某某国王等等的，这种大力鬼王。飞行夜叉；七想三情，前面是指鬼王，这是指他的将帅，八部的鬼帅，他能够飞行。地行罗刹；六想四情，一般的旷野鬼神，但是他也没有太多障碍，就算不是多财鬼应该也是少财鬼，还不是属于饿鬼，因为他想的成分还是多，六想四情。这以下四种最多的范围，能够游行在四天王天来去自如，无有障碍，因为他生前虽然有一点贪爱，但是他的理想，希圣希贤的那种抱负还是多的。
另外一种在情少想多的过程当中，它又把它分出一种。

佛陀在讲经的时候，前面的纯想也是一样，他先讲非佛弟子，再讲佛弟子。前面是讲非佛弟子，变成飞仙、大力鬼王、飞行夜叉、地行罗刹。这个是世间的善人，这以下讲佛弟子。

其中若有善愿善心护持我法，或护禁戒，随持戒人，或护神咒，随持咒者，或护禅定，保绥(ㄙㄨㄟ)法忍，是等亲住如来座下。

假设他有一般的善心，除了希圣希贤的理想抱负，更重要他有一种善愿，护持三宝的愿力。护持三宝当中，他以下提出了有四种的情况：护持我法，护持如来的正法。这种护法尊神，讲大乘经典的时候，护法神会来护法。或护禁戒，随持戒人，护戒的善神。在戒坛当中有很多的护戒善神，或者他是保护戒法，或者保护持戒之人。或护神咒，随持咒者，保护神咒，乃至于保护持咒之人。或护禅定，保绥法忍，有的护法神是专门护持哪一个人修禅定他就保护他，使令他远离魔障，保绥(安定)，使令能够身心安定，而成就无生法忍。
有这种亲近护持三宝愿力的尊神，他就会在如来的座下而成为三宝护法尊神。

它这个地方，我们一般讲鬼道，其实它是把鬼道分成二类，一种是鬼，一个是神；有福德的是神，没有福德叫做鬼。在神当中，本经又分成二类：一、具足善心而不具足善愿，他有善心，但是没有护持三宝的愿，这一类大概就是到了飞仙、鬼王、夜叉、罗刹去，福报力很大，但是跟三宝都没有什麼因缘，只有善心的。二、他有善心又有善愿，就会亲近三宝，来护持三宝。
情想均等　情想均等，不飞不坠，生于人间，想明斯聪，情幽斯钝。

他内心当中对于五欲的情爱，跟对整个圣贤之道的理想抱负是均等的，一半一半的，这种人他也不会飞举，也不会坠落，而生在人世间。

做为一个人有二种差别：第一种人是想明斯聪，这个人他平常欢喜用觉照的智慧来推度事理的聪明人，这种人就属于聪明人，凡事用智慧来推度的。第二种人是情幽斯钝，他遇到事情是习惯用感情来判断，跟着感觉走，做什麼事情也没什麼章法，没什麼考虑的，这种人一般都是暗钝愚痴之人。

这是讲到情想均等，他是做为一个人，到这个地方还没有堕落，都还不错！以下看堕落的情况，堕落的情况又分二种，一个是杂情，一个是纯情。

依情坠落
杂 情　情多想少，流入横生，重为毛群，轻为羽族。
七情三想，沉下水轮，生于火际，受气勐火，身为饿鬼，常被焚
烧，水能害己，无食无饮，经百千劫。
九情一想，下洞火轮，身入风火二交过地，轻生有间，重生无间，
二种地狱。

情多想少，流入横生；「流入横生」古德说是六情四想，“横生”就是畜生道。这个人的情感已经多于理智。在畜生道又分二种，一毛群，二羽族。在畜生道中情爱比较重的就在地上爬，像牛、马...种种的走兽；假设他过去当中，他的情爱比较轻薄，就是飞行的鸟类。这地方有所不同，情感重是在地上走，情感轻薄的在天上飞。

七情三想，沉下水轮，生于火际，受气勐火，身为饿鬼，常被焚烧，水能害己，无食无饮，经百千劫。

如果他是七情三想，他就沉在水轮之下，而生于火轮之上，他刚好受生在水火二界交接的处所，他经常受到勐火气分的燃烧，就变成饿鬼。饿鬼的特色是什麽呢？常被焚烧。“常被焚烧”古德注解有二层意思：第一、常被内火所烧，饿鬼众生他内心经常有一种饥渴之火逼迫，他永远也喝不饱、也吃不足，有饥渴火的逼迫，内火。第二、他有外火，外受勐火的烧燃。什麽叫外火呢？水能害己。饿鬼道他去喝水的时候，他过去悭贪的业力，就把水变成勐火，把自己给烧了，但是他被烧了以后，他下次看到水，他还是过去喝水，又被烧，经常被外火所烧。他一生当中的总结是：无食无饮，经百千劫，没有食物，没有饮食，活在内外火燃烧当中，经过百千劫的时间，这是七情三想所引生的。
九情一想，下洞火轮，身入风火二交过地，轻生有间，重生无间，二种地狱。

地狱：这个人他一生当中，百分之九十都是根据感情在做事情，偶尔有一分是跟着理想抱负，临终的时候就下洞火轮；“洞”沉沦，沉沦到火轮之下，而到火风二地交接的地狱，风轮跟火轮的交接处所。比较轻的八情二想，他就在有间地狱，重的就在无间地狱。有间无间当然有几种差别，比方说他受苦差别，无间地狱你一进去以后，你的痛苦是没有停止的，有间地狱他的痛苦是有停止的。第二、生命也有差别，有间地狱的生命是有期限，无间地狱的生命是没有期限，死了以后，业风一吹，又活过来，一天当中万死万生，生命受苦无间，乃至于时间也有种种的差别。
纯 情　纯情即沉入阿鼻狱。
若沉心中，有谤大乘，毁佛禁戒，诳妄说法，虚贪信施，滥膺恭
敬，五逆十重，更生十方阿鼻地狱。

这个人一辈子从来就没有所谓的希圣希贤的这种理想，完全是一种情感的作用，这个人就直接堕入阿鼻地狱，也不用经过中阴生直接堕入。

古德注解说：这个地方的阿鼻地狱比前面的无间地狱更厉害，那无间的力量更大，受苦无间、寿命无间、时间无间等等，更厉害。
在无间当中，前面是一般人，这以下有更厉害，就是跟三宝有关系的。

假设在整个纯情的下沉心中，有毁谤大乘，说大乘佛法非佛说，或者毁佛境界，比方说，宝莲香比丘尼破戒、破见；或者狂妄说法，比方说前面那个善星比丘，说一切法空而拨无因果；或者虚贪信施，假借种种的因缘来贪求信施的财物；或者滥膺恭敬，自己没有德行就假装有德行，来追求别人的恭敬，乃至于造作五逆十恶的重罪，这种人他就不只一个阿鼻地狱，更生十方阿鼻地狱。因为一个阿鼻地狱它是一个世界的成住坏空，一个大劫，一个大劫有四个中劫，成住坏空四个中劫；一个大劫阿鼻地狱结束以后，他的罪业还没有结束，他又换到另外一个阿鼻地狱去，他的时间是无间，时间特别长。
这地方就是他对于整个三宝有毁谤、伤害的过失。
389这一段是把整个情想昇沉的差别做一个大方向的说明。

蔼益大师说：众生法界造业也是不可思议，因为众生法界造一念心性的时候，也是即空、即假、即中，也是不可思议。
在这不可思议当中，蔼益大师就讲出一个譬喻说：为什麽不可思议呢？

说：我们这一念心性清净的本体就像黄金一样，而随缘的相状你可以把黄金做成佛像，让人家恭敬礼拜；把黄金做成兵器去杀人。兵器跟佛像就是它随缘的作用，黄金就是它的不变之体。当然兵器你也可以重新把它烧一烧又可以做成佛像，关键在哪里呢？
蔼益大师说：就在迷悟的差别。众生随顺迷惑的因缘，跟随顺于觉悟的因缘而产生差别。
这个“想”，第一个是以迷惑来引导的，一个是由觉悟来引导的。
「想」我们再说明一下：

我们一路看来，你要超生比较高的境界，想是不够，他要达到纯想的时候，还加一个「思」。五徧行里面，触、作意、受、想、思。

我们常说思想、思想，其实这个观念不对，是「想思」，「思」是决定性的造作。比方有些人说，我内心存有善念就好，我干嘛受戒呢？不一样。你没有受戒，你对于持戒这件事是存在这

个“想”，我很想要做善事，但是你受完戒以后，到“思”的时候，是我一定要造善业。

诸位知道“想跟思”有什麽差别？一种是一种增上意乐。你看为什麽我们〔净土宗〕一定要发愿，我为什麽要发愿呢？我觉得净土很好就好。不可以！因为你很想要往生，这叫做想；我一定要往生，这叫思。这地方有所不同。

这地方就是说，你内心的坚定的力量，这是成败的关键，那种「坚持」。我们修行人你最关键就是…每一个人都会修行，但是那个力道有所不同。你看忏公师父对善法的坚持，我们比起来就差一截的，当然这就是善根的问题。

那麽这“思”是怎麽来的？为什麽他能够坚持，而我们就没办法坚持呢？智慧浅深有差别，就在那个胜解，对功德法的胜解。

我自己参加佛七，我有这种感觉，你看我们同样是依止佛号来抗拒烦恼，一念敌万念，不能念要他念，不能专要他专，每一个打佛七的人都是妄想纷飞才来打佛七，没有一个人是寂静来打佛七，都是在这个地方打滚了很久没办法了，到佛堂去，把佛号提起来。有些人一下子就上路了，有些人他念了七天还是老样子，佛号总是建立不起来。

关键在哪里？就是你没有坚持佛号嘛！你坚持佛号妄想就消失。

那个坚持的力量来自哪里呢？来自于对生命的胜解，来自于对净土功德的胜解，那种坚定的理解。

我们在学习经论的时候，有一个好处就是说：欸！我们看那麽多经典干什麽呢？

看那麽多经典你平常不觉得有什麽好处，你读圣贤书你也不觉得有什麽好处，但是你一旦修行的时候，你真妄交攻的时候，你会对正法多那一分的坚持。那一分坚持就是养兵千日，平常的闻思来的。所以我们对于这个想，你不能停留在想，要到思，增上意乐。

庚二、结答同别

循造恶业，虽则自招，众同分中，兼有元地。

先做一个简单的回答，它分二段：

别业：众生各别造业个别受报。

从别业的角度，一切众生，他循其所造的恶业的轻重不同，各自去招感自身不同的痛苦的果报。

共业：从共业的角度，在众生的共业当中，也的确有一个地狱的处所存在。

蕅益大师说：你要讲「万法唯心」的时候，把一切法汇归到一念清净的随缘不变体的时候，那就是所谓的「故知道地狱非本来有」；你依体起用讲「唯心万法」的时候，那就是大众共同造业共同受报。就是说，也的确有一个地狱，但是进到地狱的人，各自受个自报，共业中有别业。

净界法师：楞严经十卷（十八）

戊二、别示七趣

这地方讲到七趣的差别因果

（分七：己一、示地狱趣。己二、示饿鬼趣。己三、示畜生趣。己四、示人趣。己五、示仙趣，己六、示天趣。己七、示修罗趣）

己一、示地狱趣（分三：庚一、总标。庚二、别释。庚三、总结）

庚一、总标

阿难！此等皆是彼诸众生自业所感，造十习因，受六交报。

这地方的“此等”看前后文的经文来看，古德注解的说法是说：特别指的是地狱的果报，叫「此等」，持等地狱的果报，包括有间地狱、无间地狱。

390这地狱是怎麽来的呢？众生在因地当中，依止自己的身口业所招感的。他怎麽造业，怎麽招感呢？在因地「造十习因」。

本经把众生的烦恼习气列十种，《唯识》是分成六根本烦恼，二十随烦恼。

蕅益大师说：其实它这十种烦恼，就是把《唯识学》六根本、二十随烦恼全部把它合起来，有十种根本烦恼。

「受六交报」，“六”指的是六根。它的意思就是说，众生是怎麽造业呢？依止六根造业，烦恼去推动六根。他造业的时候，它一定会有一根为主，其它的根当辅助，受果报的时候也是这样，它有一根来受痛苦特别重，其它根兼代的受报。因为你因地的时候，有一个根特别强，其它当助伴，受果报也是这样，会有其中一根特别重，其馀的受报。

这以下等于会把我们众生是根据什麽烦恼来造业，会有各种果报出现，等一下就要详细的说明。

蕅益大师说：简单的讲，都是自作自受。我们自己捏造一个烦恼出来，然后去造业，自己把地狱的果报显现出来，自己去造作，自己去变现，自己去感受，是这个意思。

你说为什麽学佛要你自己去学呢？你说：我受戒，为什麽我自己要去发心？明明是缘境发心，你一定要自己发起来。因为没有人可以帮你改变，你自己要誓断一切恶，你自己要誓修一切善，你自己要誓度一切众生，是你自己要做的。

所以你看你造业，也是发自于你内心，学佛也是要发自你内心，关键就是你要加强你的觉悟，你才能够发自内心想要改变你自己。

净业学园109讲次 讲义23 7面

戊二、别示七趣

古德说：开悟的《愣严》，成佛的《法华经》。所以从这个地方可以看得出来，本经在大乘的修学当中的定位就是引导你开悟。所谓的开悟，简单的讲，就是引导我们去了解这整个十法界的因缘果报，到底它是从什麽地方而来。佛法认为生命的重点是它的根源，因为你不能掌握它的根源，你就不能去改造生命。「你从什麽地方来？」如果我们连我们自己的身心世界从什麽地方而来，我们都不知道，那我们怎麽去改变自己呢？

本经当中的开悟，它的一个方向的思考，简单的讲就是「正念真如」。“真如”这个字它的意思就是说，一个真实的，不变化的东西。在本经当中所谓的「真如」简单的说，就是我们众生本具，诸佛所证的现前一念心性。我们无始劫来在心性当中一念的妄动，我们可以说是背离了真如本性，心外求法，就是真如不守自性，一念妄动，然后创造了我法二执，才会有现在生死轮回的果报。

所以在本经当中你会发觉，佛陀在开示因缘的时候，他会不断的告诉我们「把心带回家」。《愣严经》的思考，他一旦入了《首愣严王三昧》的时后，它不管遇到什麽人事的因缘，它就把心安住在一念的心性，从一念心性来观察整个人生。所以它刚开始第一件事情，安住现前一念心性，我空法空相应的一个明了清净的心性，先在那个地方安住下来，然后再做一个空假中的调整。

其实本经我认为它不完全只是开悟，它有一种修正烦恼的效果。当我们从身心世界观进去心性以后，所谓的「正念真如」以后，那这时候要起观，空假中三观。「空观」是照了心性不变之体，我们观察一切诸法的因缘，都是缘起性空的，也就是当我们入空观的时候是本来没有这个东西，我们生命本来没有这个身心世界。「假观」这是重点，这一大科是讲假观；当我们念头一动的时候，那就有很多的假名、假相、假用。前一科讲到「情想」的时候，本经是把假观分二部份：一、随顺情想的妄想，这是一个开启众苦之门的观；第二、随顺智慧观照这一部份的假，这是开启了整个安乐功德之门。「假观」就好像一个开关，你这个开关一打开机器就启动，你开启的是一种痛苦的开关，就启动了惑业苦，你开启的是一种安乐的开关，它所启动的--般若、解脱、法身，所以这个「假观」是重点。当然我们过去习惯性的是心随妄转，我们开启的是痛苦的开关，所以我们在心性的十法界之门当中，我们启动了六凡法界之门，其实我们另外一个门，我们一直没有打开，但那个门是存在的。

所以这地方就是说，我们现在的重点，是我们怎麽去把心中的情感降低，把心中智慧理智的这一部分增加，这时候你就开始启发诸佛的功德之门，也就是我们改造我们的生命，你要先改造你对生命的心态，心态要改变。

我们这一科，今天的主题来看，我觉得佛陀他的方法是...怎麽改变心态？他从二方面来改变，第一个他要你先了解这个果报的痛苦，你要怖畏当来的果报。你看它每一个烦恼都有一个结果，菩萨看到这结果的时候要生大怖畏想。我们要改造烦恼，如果对这烦恼所带来的后果一点都不怕，你很难改变。所以你看本经，我们马上要开展的整个「十习因，六交报」，就是你要先怖畏当来的果报，怖畏果报。

第二、由因地产生出离之想，你对烦恼跟罪业产生厌离心，我从今以后不再起贪瞋痴，你要这种厌离的想，然后你再生起空观的对治，观察你内心本来就没有这个烦恼，那个时候才有力量。也就是说，我们虽然平常经常修空观、修不净观、修无常观，但是因为我们对烦恼的结果没有产生怖畏，所以我们没有力道，那个觉心不够。

所以在修假观当中，我们先观察痛苦的结果，然后再找寻痛苦之因，先对结果产生怖畏，再对因地产生厌离，那你怖畏心、厌离心成就以后，你就容易修行上路。

我们看佛陀怎麽引导我们对烦恼跟罪业，乃至于整个痛苦果报产生怖畏心、厌离心。

「别示七趣」

个别解释七趣差别的因果。我看这一段经文，佛陀的意思他是重视果报，他果报的比例相当的高，因地讲的不多，把七趣的果报显现出来。这当中有七科，示地狱趣、示饿鬼趣、示畜生趣、示人趣、示天趣乃至于示修罗趣。在第一科显示地狱的趣；“趣”包括业因也包括果报，不过偏重果报。

（分三：庚一、总标。庚二、别释。庚三、总结）

庚一、总标

阿难！此等皆是彼诸众生自业所感，造十习因，受六交报。

“此等”指的是地狱的果报，都是我们因地身口意的造作，就是自作自受。这当中的因地有「十习因」，十种烦恼的恶因，因为十习因而受到六根的果报。

庚二、别释　　别释地狱果报的因跟果。
（分二：辛一、明十因。辛二、明六报）
辛一、明十因　成就地狱有十种的因缘。
云何十因？
什麽是成就地狱的十种恶因呢？
婬习
总标　阿难！一者婬习交接，发于相磨，研磨不休，如是故有大劫火光于中发动。
一者婬习交接。这一段蔼益大师的分科是把它分成“惑业苦”。

它的烦恼相：烦恼相是淫跟习；“淫”指的是婬慾的现行，“习”就是我们过去生不断的造婬慾的行为所留下的种子，当然种子去跟环境接触就产生了现行。就是婬慾的现行跟婬慾的种子交互作用，种子起现行，现行又熏种子，彼此辗转增盛，名之为「交」。这种交互作用的结果就产生了“接”，“接”是指烦恼的相貌。所以我们就会有一个要去跟男女的身体接触的慾望，这就是“惑”烦恼相。由过去的种子生起现行，交互作用，而产生男女色身接触的一种慾望，这叫淫习交接。
造业之相：发于相磨，研磨不休

烦恼我们有可能对治也可能放纵，假设我们采取放纵，就从一念心的烦恼变成身口意的造作，就引发男女色身的互相磨触，而这磨触它不是一次，他是一而再再而三的互相磨触而不休息。我们的造业是一直造作下去的，它是没有惭愧心，而一直造作下去。
果报：如是故有大劫火光于中发动。

由于这个想要去接触男女色身的慾望产生行动以后，内心当中就会预先的看到一种大劫的火光在我们的心中发动起来。

这地方值得我们注意，这地方的果报，不是我们《唯识学》所说的「异熟果」，不是那个。是你在造业的当下，你内心当中已经有一种从烦恼火到业力火到果报火，是预先的心中的功能而已，还是一种种子的功能。这是约着今生的造作，而今生在内心当中所累积的一种地狱的功能，心中的果报火出现。
这地方是把依止淫欲所带动的惑业苦，这以下把来生的结果发明出来。
别明　如人以手自相摩触，煖相现前。二习相然，故有铁床，铜柱诸事。
佛陀先讲出一个譬如，说：为什麽男女身体的接触，怎麽就产生火呢？

比方你用二只手，左右的互相磨触，时间久了以后，你就会产生温暖的相状，这温暖的相状正是一种火的前兆。
合法：二习相然

“二习”指的是二种烦恼，一个是烦恼的现行，一个是烦恼的种子。现行跟烦恼这二个互相的作用，就像火互相燃烧一样，我燃烧你，你燃烧我，彼此互相的增上。所以到了来生（以下的果报是讲正式的异熟果，来生的铁床，铜柱诸事。）

我们一个人经常造邪婬的罪业，他的果报是铜柱地狱。圆瑛老和尚说：这铁床铜柱是同一个地狱里面的二个工具。说我们一个人造邪婬重的人，临命终的时候是投生在铜柱，铜柱就像须弥山一样的大，非常炎热的铜柱的山顶，山的下面有一个铁床，铁床的下面有热火在燃烧。他到铜柱的上面以后，看到了这个山下的铁床，有端正男女身相，他就动起了爱取的烦恼，他就往山下跑，跑到铁床的时候，他就被大火所烧，这个就是铁床铜柱诸事。

铁床铜柱的来源，是来自于他前身的烦恼造罪业，所累积的痛苦的果报。假设他在临终之前没有忏悔，他来生就出现了铁床铜柱这种痛苦诸事。
到这个地方是把惑业苦加以说明，这以下佛陀对我们的劝勉。
劝诫　391是故十方一切如来，色目行婬，同名欲火。菩萨见欲，如避火坑。

一切十方如来他深深的了知因果的道理，他以智慧眼来观察男女的行淫就像欲火，婬慾会产生烦恼火，乃至于产生罪业之火，最后产生果报之火，「积婬成火」，婬慾是带动火，它的本质是火。

所以菩萨见到“欲”，这个“欲”值得我们注意，菩萨是不会造邪婬的，他这个地方是种邪婬的念头。身为一个菩萨，在心中发现这个婬欲的念头在活动的时候，他要怎麽转想呢？就像一个人走路要避开火坑，你掉到火里面去，你就被火所烧，菩萨对婬欲的念头是生厌离想，把它当火一样的厌离。

在整个地狱的十种烦恼因当中，婬欲是列为第一个，有二个理由：一、它是生死的根本，二、是万恶之首。所以把它列作第一个。
贪习

其实婬欲也是贪，因为淫欲的势力特别强大，所以把它单独的标出来。“贪”是对三界的果报产生染着，因为染着产生痛苦，「染着为性，痛苦为业」。“贪”当中其实它所贪着的当然很多，除了男女的色身以外，都是属于贪所收摄。这个地方从经文上看，它所偏重的是贪求财物

跟贪求名声这二部份。
总标　二者贪习交计，发于相吸，吸揽不止，如是故有积寒坚冰，于中冻冽。

贪烦恼活动相貌：贪习交计，“贪”是现行，“习”是种子；现行跟种子互相的作用而产生一种“计”；“计”筹划、计算，整天就想着怎麽去赚钱，怎麽去增加自己的地位，叫做「计」。

造业情况：发于相吸，吸揽不止

由筹划计算就会产生一种相吸，比方我们去做生意，我们总是希望把对方的钱吸过来，来增加自己的钱，彼此都有这样的想法，叫相吸，我把你的钱吸过来，你也把我的钱吸过来；我把你的荣耀吸过来，你也想把我的荣耀吸过去，彼此都有一种想法，把对方的财富，乃至于对方的荣耀吸过来的这种心情、造作，乃至于彼此吸揽不止，对这样的一种行动，是多多益善，不会满足的。

这是他的造业情况，当然如果我们开始对治了，那这惑业苦的力量就被破坏掉。他的地狱是从烦恼、造罪到结果，这个过程都没有起惭愧心，都没有对治，所以它的势力特别大。
故有积寒坚冰，于中冻冽。

因为地就是吸别人的东西，吸久了以后，你内心当中就积极很多很坚定寒气，到最后就变成冰块，最后就会产一种使令我们的色身冻冽的果报。

这地方也是约内心安立的。菩萨会事先的预知心中的冰块，因为在贪求财富、贪求名声的时候已经结冰了。这是约着现世的惑业苦来说。
别明　如人以口吸缩风气，有冷触生。二习相陵，故有吒吒、波波、罗罗、青赤白莲寒冰等事。

来世的「异熟果」：比方说，一个人把嘴巴打开来去吸收外在的冷空气，吸久了以后，你身体就有寒冷的感觉，比喻我们吸收别人的财物，事实上是把寒气一直再吸，每起一次贪念，就好像在吸收一点寒气，寒气累积久了成冰块。
冰块是怎麽样？二习相陵

种子跟现行二种烦恼，互相的凌夺，互相的作用，你来世就会有吒吒、波波、罗罗。这是一种寒冰，寒冰地狱，三种寒冰地狱：吒吒、波波、罗罗，都是从地狱所受的寒冻之苦所发出的音声，来安立它的名称。吒吒是最轻微的，波波中等的，罗罗是最严重；寒冷的相貌出现的时候，发出这种痛苦的音声就是吒吒、波波、罗罗。

「青赤白莲」是约着地狱的罪人，他痛苦色身的相状来安立的。说是到寒冰地狱的时候，有一种叫青赤白三种莲华，青莲华地狱、赤莲花地狱、白莲华地狱，“莲华”指的是这个人身体被冻伤以后，皮肤裂开来，就像莲华开敷的情况，叫做莲华。莲华有三种：一、青，比较轻微的的色身被冻成了青瘀，叫青莲华，变成青瘀色；赤莲华就是它变成红肿；白莲华就是它整个身体，整个血液已经完全停止了，变成苍白相状，就是白莲华。

「青、赤、白」三种颜色，正是形容寒冰地狱的众生，他色身的形状。这六种寒冰地狱等于是八寒地狱的前面六种，举出来这六种。
劝诫　是故十方一切如来，色目多求，同名贪水。菩萨见贪，如避瘴海。

通达因果的佛陀，他对于我们内心去贪求财物，就好像你把寒冰的水贪过来，你不断的起贪念，你就不断的在累积冰寒的冰块，贪爱的冰水。菩萨对于心中生起贪念，就像远离瘴海，大海有当中有瘴气，瘴气你吸到身体里面去就会产生疟疾、会死亡，就像瘴海一样。

这个地方我们可以很清楚的知道，佛陀在发明地狱的时候，他是偏重果报。每一个烦恼都有它相应的果报，而这个果报是怎麽来呢？就是你在起烦恼的时候已经累积的。

你说：来生的地狱怎麽有呢？是我们念念之间起烦恼的时候，念念的成就，虽然是来生才出现，但是在当下其实就累积了。

所以我们从果报当中的怖畏而进而对烦恼的一个厌离，你对烦恼有厌离心，那修行就容易了。看看你用不净观、无常观、空观来对治，你就有强大的力量，所以先预知当来的恶果。这是佛陀对我们的劝诫。
慢习

“慢”的相貌是「恃己于他，高举为性，生苦为业」。我们仗势自己的某一种功德，把自己的身心世界高举，本来你没那麽高，就把自己高举。
总标　三者慢习交陵，发于相恃，驰流不息，如是故有腾逸奔波，积波为水。

“慢”它的特色也是一种水，不过它这个水跟贪的水不太一样，前面那个水是寒冰之水，这个水是污秽的水。

「慢习交陵」高慢的现行跟种子，彼此交互的作用，而产生一个“陵”；“陵”就是解释烦恼的相貌，就是超越。我们总会觉得自己是高高在上超越别人，我们总是觉得全世界没有一个人比得上自己，不知不觉中把自己抬高，因为这样一种超越的心态，就造业了，「发于相恃，驰流不息」。

为什麽会去高慢呢？因为心中有所自恃。可能是自己财富很多，或者自己是很尊贵的出身，或者具足多闻的智慧等等，有所自恃。有所仗势的时候，自恃就会变成一个山，我慢高山，就在平等的心中产生一个高山，高山当中又有慢的水往下流。当然山中的水就奔驰，速度非常的快。水从上往下流，就比喻我们在造业，由仗势的高山，而产生一种躁动不安奔驰的水流，这是它的造业相状。

苦果：如是故有腾逸奔波，积波为水。

高山当中有水奔驰下来，腾跃放逸种种奔驰的波浪，在心中就把这波浪产生一种水，当然这个水是污秽的水，是种毒害的水，这时候在心中已经是预先的出现。

别明　如人口舌自相龁味，因而水发。二习相鼓，故有血河、灰河、热沙、毒海、融铜灌吞诸事。

来生的果报：高慢怎麽就有水呢？比方一个人，他的舌头自己去顶住自己的上颚。高慢的人他心就是高举，就像一个人舌头一高举以后，顶住上颚就把水创造出来，这比喻我们今生不断生起高举的烦恼跟业力，来生就会「二习相鼓」，烦恼的现行跟种子互相的鼓动，死了以后就会有血河地狱。

血河地狱是怎麽回事呢？地狱的二边是高山，你人一走进去以后，二个高山突然间相合，就把这个人的色身夹成血肉模糊的血水，血水多了以后血流成河。比喻说，很多人在那个地方万死万生，被二山所夹所造成的血河。

灰河地狱是指罪人，他投生在很高温的沸腾的灰黑之水，水是灰黑色的，罪人到了沸腾灰黑之水以后，脓血流出，痛苦乱撞，这就是平常念念起高慢心，就把沸腾的灰水给成就了。热沙、毒海，圆瑛老和尚说：这二个是合起来，就是黑沙地狱。在热毒的海当中，罪人投生到又热又毒的海当中非常痛苦。非常痛苦怎麽办呢？他就往岸边游，游到岸边的时候他以为可以休息了，其实岸边的沙是烧红的热沙，所以他到岸边的时候也是烧得皮破彻骨，这是热沙毒海地狱，叫做黑沙地狱。

融铜灌吞诸事。乃至于用高温熔化的铜汁来灌他的口，有这样子痛苦的事情出现，这个都是在因地起高慢心，而没有如法的忏悔对治，念念的累积所造成的「异熟果」。

劝诫　392是故十方一切如来，色目我慢，名饮痴水。菩萨见慢，如避巨溺。

十方一切如来以他的智慧眼，来观察我慢之心，就像饮痴水；痴水是古代印度一种毒水，你喝下去以后，突然间就变成愚痴失去理智，叫痴水。

比喻我们生起高慢心以后，我们就忘失自己的定位，也见不到自己的过失。菩萨见到心中生起高慢，赶快生怖畏想、厌离想，就像远离沉溺在一个非常炎热，充满毒害的大海当中一样，要赶快出离。

高慢心在《唯识学》上说：人生起高慢最大的问题，就是不见己过。我们一个人起高慢心以后，我们看不到自己的过失。

我讲一个历史的故事，大家体会、体会。故事讲到淮南王的叛乱，这是汉文帝时代的一个最大的诸侯王的叛乱。

淮南王跟汉文帝这二个人都是汉高祖的儿子，汉文帝是排行第四，皇四子，淮南王刘长是排行第八，皇八子。汉文帝这个人的个性在史记上的记载，俭朴克己，崇尚无为。

平常生活很节俭，汉文帝这个人他的衣服穿旧了他也舍不得丢掉，吃东西很简单，而且他对于用兵打仗非常谨慎，他崇尚老庄的思想「无为」。匈奴来侵犯他的时候，在文景的时代都是安抚的，顶多把匈奴赶出去，赶出去就不再追杀，所以他的思想行为是属于俭朴克己，崇尚无为，他的个性是这样。

淮南王刘长是皇八子，他当时已经被封为淮南王，他的性格是相反，骄奢高慢，甚至于带一点跋扈。他的高慢心有二个理由，第一个理由，因为淮南王刘长他出生的时候，他的母亲因为牵涉到一个判枉的罪，被冤枉就死在狱中，所以淮南王从小是被吕后带大的。我们都知道汉高祖刘邦往生以后，实际掌权的是吕后，所以他在吕后的庇护之下产生一种跋扈的心情。第二点，吕后为了掌握吕氏家族的权势，在汉高祖刘邦往生以后，大肆的杀汉高祖的儿子，杀到最后到汉文帝的时候，汉高祖的儿子全部被杀光，剩下二个，皇四子汉文帝跟皇八子刘长。所以汉文帝剩下唯一的兄弟就是淮南王，所以就对他也比较包容。所以他过去有吕后的依靠，现前又有汉文帝的依靠，所以就变得比较高举。

跋扈到怎麽情况？我们举出一个例子来说明：汉文帝时代，淮南王刘长曾经因为个人，某一种

个人的恩怨，扑杀大臣。这大臣是谁呢？辟阳侯审食其。

审食其吕后在位的时候曾经做过宰相，就算汉文帝的时候也是一个大臣。他过去因为有个人的恩怨，他触恼过淮南王，淮南王他没有正式的经过刑部的判罪，就直接去找辟阳侯，辟阳侯看到淮南王，就赶快出来迎接，而淮南王就在大门当中，拿出他预先准备的铁鎚，一槌就把辟阳侯打在地上，然后一刀上去，就把辟阳侯给杀死了。

当然这件事就很严重，扑杀大臣，大臣们议论纷纷。淮南王他杀了辟阳侯以后，他当时是肉袒请罪，把衣服脱掉跑到汉文帝那个地方请罪。但是他请罪，从史记上看他是没有惭愧心，他述说辟阳侯的过失，说：这个人该杀。汉文帝是爱护这个弟弟，对他包容不予处理，不予处理以后就更增加刘长的高慢心。

后来发展到他做出三种的重大过失：一、他自订法律，在淮南国他不用汉朝的法律，自己就用自己的法律。二、戒严清道，淮南王刘长他一出巡的时候，道路上全部要清道，所有的人都要离开，这是皇上才可以，诸侯王是没有这种待遇的。三、出言不逊，他不管私底下的言词，不管上奏汉文帝的奏摺，对他的皇上经常有不礼貌的言词。但汉文帝都没有对他采取惩罚的情况，所以在这三种过失的情况之下，后来发生了叛乱，勾结匈奴的叛乱，最后被汉文帝的中央军队给消灭了。消灭以后就把淮南王抓起来，抓起来以后，汉文帝还是疼惜这个弟弟，并没有杀他，就把他编到巴蜀（四川偏远的地方）去，把他长期的监管。

淮南王在往巴蜀的过程当中，他这时候真实的起惭愧心。在史记上讲出一个很有名的话：「我以骄扈，不见自过落时。」他说：我身为淮南王本来的生活就很美满，但是因为高举的关系，我竟然见不到我的过失。后来就绝食而亡，就不再吃饭，觉得没有脸再活在这个世间，自杀而亡。

所以我们看一个人高举以后，他就看不清楚整个因缘法的差别。因为君臣之道，他跟他虽然是兄弟之间，但是毕竟是君臣的名份。所以忘失应有的定位，而看不到自己的过失，就样一个人饮愚痴之水一样，再也见不到自己的过失，过失累积到一个程度的时候，就会有血河、灰河、热沙、毒海种种痛苦的事情出现。这地方讲到「慢」。

瞋习

瞋习是对苦苦聚憎恚为性，不安稳性恶行所依为业。瞋恚是对于痛苦的，不如意的事情产生瞋恚，而产生一种躁动的恶行来当做一个业，一个造作的业。

净业学园110讲次 讲义23 8面

我们讲到成就地狱的十种烦恼之因，现在讲第四个“瞋”，因为瞋所带动的惑业苦。

总标　四者瞋习交冲，发于相忤，忤结不息，心热发火，铸(⺪乂)气为金，如是故有刀山铁橛，剑树剑轮，斧钺枪锯。

瞋烦恼的相貌：为什麽会起瞋呢？主要是瞋习的互相作用；“瞋”指现行，“习”是种子。交互作用产生一个「冲」；“冲”是一种对立跟冲突。对立冲突正是对立的相貌，依止瞋的相貌就发动了业力，产生了一个忤逆，你障碍我，我也障碍你，彼此互相的障碍对方。彼此忤逆相续不停止，就产生什麽样的相貌呢？

心热发火，铸气为金

瞋本身就是火，但瞋生起的时候会带动气，我们讲生气、生气嘛！所以火跟气的和合，就成就一个“金”，一个金属出来了，火又有气，二个和合产生金。这是他造业的时候，已经累积成一个金。

在今生的内心当中就有什麽样的过失出现呢？

刀山，集聚众刀以为山，很多刀的集合就变成一座山，或者铁橛，“橛”就是铁棍，有很多的铁棍来伤害我们色身；或者剑树，竖剑成树，很多的剑竖在那个地方就变成树；或者剑轮，团剑成轮，剑轮压过我们的身体，我们的身体就受很多、很多的伤害；或者斧钺，就是斧头，小的叫斧，大的叫钺，它是可以砍伤我们的身体；枪，这个枪是用刺的；锯，就是锯子，用锯的。

这种能够去伤害我们身体的金属，都是在因地的时候因为心热发火，火当中又带有气，就把这伤害色身的金属给创造出来。

这地方是讲今生的惑业苦。

别明　如人衔冤，杀气飞动。二习相击，故有宫割、斩斫、剉刺、槌击诸事。

来生的果报：就像是一个人他心中有很多的怨恨，他就会产生瞋恨跟气这二个冲动起来。我们过去生有瞋的种子跟现行互相的冲击亦复如是，就会产生宫割；“宫割”就是断除男根；斩斫就是斩首，把头砍掉；锉刺就是把身体切断；槌击“槌”就是用皮鞭来鞭打罪人的背部，“击”用铁杖来拍打他的臀部，种种地狱的果报，在来生出现。

劝诫　393是故十方一切如来，色目瞋恚，名利刀剑。菩萨见瞋，如避诛戮。

佛陀劝诫：十方诸佛如来以他的智慧眼来对待这个瞋恚，就像锐利的刀剑，可以说是伤人伤己。菩萨见到心中有瞋起，就像一个有智慧的人他躲开诛戮（杀戮）。

你看我们一个人在这个国家住，看到要发生战争要赶快跑，因为战争一发生，没有一个幸免，二败俱伤。瞋恚也是这样，我们发动瞋恚就像刀剑，先伤害自己然后再伤害别人。

我记得我过去参加忏公师父的斋戒会，老人家有一次有关瞋恚的开示。他说：同学们！我们刚开始修行，在解行上好好的用功，多拜佛、忏悔，慢慢慢慢有一点基础了以后，要紧的是要修忍辱波罗蜜，就是对治这个“瞋”。他老人家讲出一个偈诵说：「有容得乃大，有忍事乃济。」

他说：你要成就大功德，你肯定要容忍。因为你在整个修学过程当中不可能很顺利，世间上的事情，不如意的事情比例是比较高，不如意十之八九，如意的事情不多。所以你要成就一个大功德，除了你本身的用功以外，容忍这些非理的伤害，这件事很重要。

我研究《唯识学》这个“瞋”是这样，菩萨道的瞋，他所对治的是合理的瞋恚，不是不合理的。比方说，有一种人是你也没对他麼样，他就是喜欢发脾气，当然这也是瞋，不过菩萨当然不会起这种情况。它这个瞋是怎麼样？我明明没有做错，而且我觉得这件事情是合理的，但是还是受到别人的伤害，就是理直气壮的瞋，他对治的是这个。

菩萨道的意思就是你要「理直」，但是「气」不能壮，就是你明明没有错，但是在因缘当中却产生很多不平等的待遇出来，他是针对这个来对治瞋。就是你明明站在理智上，你还是不能起瞋。因为你瞋你划不来，自己在心中产生火气，火跟气结合产生金，结果这个刀伤害自己，因为瞋是你自己在心中燃烧自己。

我们看菩萨戒，诸位你看看《瑜伽菩萨戒》或《梵网经菩萨戒》也好，菩萨有二种烦恼治得很重：第一个“瞋”，第二个“慢”。

我个人的体会是这样，瞋心破坏功德，瞋是心中火，燃烧功德林。你好不容易在佛堂中很辛苦的用功，积集波罗蜜的戒定慧的功德，发脾气整个烧掉了，划不来！“慢”是障碍你的进步，我慢山高你就没办法增上了。

在我们中国文化里面，它讲「谦卑」处下哲学，他认为一个人处下是最安稳的，而且能量最强，你看那个水在高处，它是流动的不安稳性。

在美国有一个物理学诺贝尔奖的，他是研究怎麼去累积电子跟中子的能量，他要做一个接收器，但他不知道放哪里。后来他有一次去酒吧喝酒，他看到喝醉的人，因为喝醉的人他没有神识，所以他只好顺着地球的磁场在走，他没有意志力去控制他的身体，所以他完全在没有神识的状态，它完全顺从宇宙间的轨则在转。结果他发觉喝醉的人都是往下面走，很自然往下面走，他不会往上面走。后来他知道所有的能量会往下的趋势，他得到这个启示以后，他就在容器当中，在最低点的地方，把能量接收器放在那个地方，果然所有能量都被它吸收去了，他这个观念得到诺贝尔物理奖。所有的能量是往低处在走，所以你看我们中国文化「处下哲学」就是这个意思，不能居在高位，心要“谦”，你就会不断的成就你的能量，你在高处是发散你的能量。

诸位你看看菩萨道，重罪也好，轻罪也好，它对于瞋跟慢的对治，是比较重的。

诈习

以种种欺诈的手段来骗取他人的财物，欺诈手段骗术，来骗取他人财物，叫诈。

总标　五者诈习交诱，发于相调，引起不住，如是故有绳木绞校。

因为彼此互相的以诈术来欺骗而产生一种引诱，以欺骗的手段来引诱对方，“引诱”就是“诈”的相貌。

它的造业，「发于相调，引起不住」，用引诱欺骗来愚弄对方，调弄对方。欺骗的心在心中不会停止，不断的相续的造作，最后的结果，「如是故有绳木绞校。」“绳跟绞”是一组的，“木头跟校”是一组。说你到最后被绳子绷绑住了不得自在，或者是用木板，把我们自己框住了，我们不能自由活动了。因为我们在因地的时候，把别人慢慢慢慢的骗到一个我们要的地方去，这就等于是把自己框住，把自己绑住一样。所以在结果上，我们就会被绳子绷绑，被木板之所校框，而不得自在。

这地方是约着我们今生内心的相貌来说的，来世的果报看下一段...

别明　如水浸田，草木生长。二习相延，故有杻械枷锁，鞭杖檛棒诸事。

欺骗这件事情就好像你把田放了很多很多的水，白天晚上不断的泡在水中，草木得到水的滋润自然生长。就比喻我们在欺骗别人的时候也是一样，别人在不知不觉当中就被欺骗；「二习相延」，种子跟现行二个一次又一次的造作没有停止，所以来生就会有什麼结果呢？故有杻械枷锁，鞭杖檛棒诸事。

“杻”手铐，铐住手的叫杻；铐住脚的叫“械”；“枷锁”是铐住脖子的；“鞭”皮鞭；“杖”木杖；“檛”马鞭，它的材质比皮鞭还硬，但是比较短，或者棍棒，种种伤害的刑具出现。

劝诫　是故十方一切如来，色目奸伪，同名谗贼。菩萨见诈，如畏豺狼。

394十方诸佛如来以他的智慧眼，来观察我们内心当中这种奸诈虚伪的烦恼，就像谗贼；以谄

媚的言词来夺取别人的财物，就像盗贼一样，叫谗贼。菩萨见到心中生起欺诈之心，就好像害怕豺狼，因为躲在暗处伤人，最后还是伤到自己。

这种欺诈从一个出家众来说，有五种欺诈的邪命：一、诈现异相，你出现很多特殊的异相，比方说，你不吃五谷只喝开水，或者卧刺投炭，做无益的苦行，来表现出你内心的功德。其实你不吃五谷跟修行没有什麽关系，这样子会对信施产生误导，以欺诈的骗术来误导对方，诈现异相。二、自说功德，自己宣说自己具布施、持戒、忍辱、精进、禅定乃至于智慧种种过人之处，依此来误导信徒产生供养。三、占相吉凶，述说种种吉凶祸福之事，以求对方的恭敬供养。四、高声现威，大声的说话，使令别人产生敬畏。五、说所得利，宣说自己曾经得到什麽样的利养，也希望别人能够比照办理。这都是有误导信徒，使令供养的欺诈情况，叫五种邪命。

谀习

“谀”是以不实的言词来欺诳他人，以方便造作种种的事情，这跟诈不太一样。

总标　六者谀习交欺，发于相罔，诬罔不止，飞心造奸，如是故有尘土屎尿，秽污不净。

诈跟诳都是欺骗，只是前面的“诈”是一个引诱，引诱对方去做某一件事情。比方说我引诱他来供养我，这也是一种诈。但“诳”却不是，诳是隐瞒事情，使令他人不知。“诳”在《百法》里面的意思，说这个人应该是有过失，他为了要覆藏过失，所以他先说某一件事情来隐瞒真相，使令对方不知道。诳是隐瞒，诈是引诱。

这地方的烦恼相是欺瞒，他的造业是「发于相罔，诬罔不止，飞心造奸」。造业就是一种“诬罔”，叙说不真实的言词，有说没有，没有说有，如此的诬罔相续不止，就以这种纷飞躁动之心，来方便隐瞒他做种种作奸犯科之事，这是他所造业。欺瞒主要的重点他会作奸犯科。

苦果：如是故有尘土屎尿，秽污不净。

因为他隐瞒了真相来方便他作奸犯科，所以他的结果就是很多的灰尘土壤，还有屎尿种重污秽不净的物体生起。

这些东西都是在一个比较幽暗的地方，比较隐藏的地方才会有的。

别明　如尘随风，各无所见。二习相加，故有没溺、腾掷、飞坠、漂沦诸事。

来生的结果：就像飞尘随风而起，彼此看不到对方。也就是说，我们经过隐瞒，就使令别人不知道我们心中到底有什麽样的想法，有什麽样的目地，就像飞尘在空中一直的飘，我们看不到别人，别人也看不到我一样。

合法：种子现行互相的辗转增胜，就有没溺、腾掷、飞坠、漂沦。没溺跟漂沦这二个是同一个地狱，叫沸屎地狱，一个沸腾很污秽的屎尿地狱，罪人在这个地方，比较严重的就沉在里面，比较轻微的漂浮在上面。腾掷、飞坠是同一个地狱，类似黑沙地狱，风吹黑沙，罪人在炎热的黑沙当中，随风上下的飘荡，这就是所谓的腾掷、飞坠。

劝诫　是故十方一切如来，色目欺诳，同名劫杀。菩萨见诳，如践蛇虺。

395十方一切如来以智慧眼，来观察欺诳的过失，就像劫杀，就像盗贼劫财害命一样的可怕。菩萨见到心中生起欺诳之心，就像踩到毒蛇一样，毒蛇是躲在暗中，你踩到牠以后就毒害我们的法身慧命。

圆瑛老法师在这个地方，他讲出一个很好的说明，他说：诈跟诳的不同地方，“诈”是别人不知道，你用欺骗的手段来去引诱对方；“诳”是你做了一件错事，别人已经略有所知，你用欺瞒的方式来欺骗对方，他已经略有所知了，你用欺瞒的方式来隐瞒。

从《唯识》的角度来说，其实诈跟诳的相同点都是谄曲，谄媚邪曲，心不正直。所以他的结果就是不堪任师友真正的教诲，我们因为诈跟诳就很难如法的去忏悔，就很难改过，就会隐瞒过失，就很难修正自己。就好像豺狼毒蛇，牠们二个都躲在暗处，表面上看起来是没有，但牠随时出来，就把我们给伤害了。所以诈跟诳就是躲在暗处豺狼，躲在暗处的毒蛇一样，是这个意思，表面上没事，但事实上是有危机在里面的

怨(ㄩㄢ)习

总标　七者怨习交嫌，发于衔恨，如是故有飞石投砾，匣椟车槛，瓮盛囊扑。

“怨(ㄩㄢ)”衔恨的意思，我恨你，你也恨我，彼此间互相衔恨。「发于衔恨」心中怀有怨恨之心有所不满，因为有埋怨跟不满在果报上就有飞石，不满就会躁动，就有空中很多纷飞的石头飞过来；或者是有投砾，空中有很多、很多投掷的小砂石；或者是匣椟，“匣椟”是木头做的一个密闭的箱子，我们被关在箱子里面；车槛，是一个很禁闭的车子里面；瓮盛，“瓮”大缸，被关在缸子里面没办法出来；或者囊扑，“囊”大袋子，被绑在大袋子里面。因为瞋心是表现出来，怨恨它是隐藏在心里，所以它跟瞋还不太一样。

别明　如阴毒人，怀抱畜恶。二习相吞，故有投掷、擒捉、击射、抛撮诸事。

“怨”心中有所怨恨，暗中的毒害之人，积集很多很坚定的恶念。合法的意思就是说，因为种子跟互相的吞噉，所以招感来生有石头去投掷罪人；或者是擒捉，被捉到大缸或布袋里面；或

者击射，以木棒跟石头来射击罪人；或者抛撮(ㄘㄨㄛ)，在空中被抛扑而令死等等。
　　劝诫　是故十方一切如来，色目怨家，名违害鬼。菩萨见怨，如饮鸩酒。

396十方诸佛如来以他的智慧眼来看怨恨之家，好像违害鬼，暗中害人之鬼。菩萨见到心中有所埋怨，就像去饮剧毒的酒一样，表面上是酒，其实里面是有毒药的，就是鸩酒。

“瞋”是比较明显，你看有些人他遇到不如意事，他发发脾气过了就算了；但是“怨”不同，怨(ㄩㄢ)是累积，累积很多、很多的瞋，然后就变成怨(ㄩㄢ)，怨恨的怨。

我看雷久南博士讲一个观念很有道理，他说你一个人得癌症，就是心中有所不满、有所怨恨，你对人事有所怨恨，但是你又不讲出来，累积在心中，就是一种负面的能量，到最后产生细胞的病变，最后就产生癌症。他的意思是说，你应该把负面的能量释放出来。

有一个老和尚他说：我们早晚课就是有这个意思，你在早晚课你要唱诵，你赞佛菩萨的功德，你唱诵的过程当中，你那一念光明的心生起，你心中很多在打坐、在止观当中，一天当中很多不如意的事，在唱诵的过程当中，它自然就会释放出来。

一个人经常不讲话不是好事，妙境长老他说，他自己修止观的经验，他说：一个人修止观为什麽容易出事？你没有早晚课大众那种唱诵，你一个人在那边修，有时候很顺，有时候不顺，不顺的过程当中你又没办法化解，就累积负面的能量。

所以你不要看祖师的早晚课，他赞叹三宝，要唱诵出来，这时候你那些怨气，唱完了，“欸”！心情快乐！它这地方「阴毒人」就是在暗中的毒害之人，只要你让他心中有光明，把它发泄出来，当然就好了。

蕅益大师他有他的看法，蕅益大师说：「怨恨」，你要能够做三种转想：一、随缘消旧业想，其实很多不平等的待遇，它背后是有它的业力，可能我们自己有这个业力。二、当善知识想，你把它当作历练，历事练心，完全都平等，你就很难进步。三、代众生受苦。就像忏公师父说的：「把它当做学吃亏！」我明明没有做错，我明明很努力，但这个待遇对我很不公平，你不要起怨恨，你把它当做学吃亏，来增加你的德行，是不错！这是化解怨恨的三种方法，当然你早晚课的唱诵，妙境长老说这个方法也不错。
　　见习
　　“见”就是我们说的不正见，他有五种不正见，看经文就容易清楚…
　　总标
八者见习交明，如萨迦耶，见戒禁取，邪悟诸业，发于违拒，出生相反，如是故有王使主吏，证执文籍。

「见习交明」烦恼的相状叫“明”，你有很多知见，你会想要假借语言、文字来发明你的知见，叫做「明」，来述说你的知见。五种的不正见：一、萨迦耶见，又叫身见，或者我见。我们执着在五蕴生灭的相状当中，有一个常依主宰的我，依止这个我来造业，也依止有这个我来得果报，叫萨迦耶见。二、边见，断见跟常见。三、见取见，非果计果，比方说无想天，把无想天当作涅盘，非涅盘之果，而执着为涅盘。四、戒禁取见，非因计因，比方持牛戒，持狗戒可以生天，这是非因计因。五、邪见，拨无因果，造善不会成就安乐的果报，造恶也不会招感痛苦的果报，完全没有因果的思想。

这五种邪见《瑜伽师地论》把它汇归成二种：一种增益的邪见，一个是减损的。增益就是它本来没有，非有计有，你把它执着有，比方说我见，五蕴的身心本来就是业力显现的假相，但是我们捏造一个自我，不是增加了嘛！减损就是说，因果本来是有的，我们认为没有，那就是减损，有计非有，这就是减损。

因为五种邪见烦恼的因素就造业了，「发于违拒，出生相反」。他造业的相貌是互相的违背，互相的去拒绝对方的理论，我拒绝承认你的理论，你也拒绝承认我的理论，这种理论都相反，违背佛法的真理。因为这样的造业，所以在今生当中就有「王使主吏」，因为邪见的人他是不认为自己有过失的，所以他最后就有阎罗王的使者，或者是主吏，主持记录善恶的官吏，乃至于有很多的文件，证明他过失的文件出现，使令他没办法去争辩。因地有这样的过失出现，。
　　别明　如行路人，来往相见。二习相交，故有勘问、权诈考讯、推鞫察
　　访、披究照明、善恶童子手执文簿，辞辩诸事。

来生的果报就好像一个人走在路上，因为道路都没有遮蔽，所以彼此相见，你看到我，我也看到你，很清楚嘛！就比喻你来生的果报，有很多阎罗王的使者，还有很多证明的文件，你根本没办法逃避狡辩。所以在整个种子跟现行互相作用之下，故有「勘问」。
　　397有些人问我：死了以后到底有没有阎罗王？是不是一定要经过阎罗王？

从这个地方得到答桉，很难讲！因为有些人他造业他没有邪见，他就没有经过这个部分。这意思是说，这十种烦恼有些人是具足几种，但是有些人他是单一的，所以只要你心中有这五种邪见，你肯定要经过阎罗王这一关，因为阎罗王的辩解是邪见产生的。所以这就是为什麽有些人他往生了以后，他没有经过阎罗王，有些人经过阎罗王，那就是循业发现。

邪见的当来果报：一、勘问，有阎罗王在言词上初步的审问，叫勘问；然后这个罪人又不认罪

，邪见的人就是喜欢狡辩，编造很多的言词。他就进一步就「权诈考讯」，不认罪，阎罗王就有很多权巧方法，比方用打的，用刑具的逼迫来询问。
这个罪人又不认罪，怎麼办呢？

推鞫察访，“鞫”就是很深入的去审问，或者从旁边加以察访，旁敲侧击来察访；或者「披究照明」，“披究”就是用善恶童子他所记录的这些文簿来批究你前生的业力，乃至来照明你过去在造业的时候的种种心态将它照出来。你当初是用什麼心态，做了什麼事情，善恶童子都把它记下来，什麼时间、什麼地点都记下来，辞辩诸事。善恶童子不但把文字给你看，还用文辞加以解释，说明时间地点，让你根本没办法抵赖。
这是我们在造烦恼的时候，依止五种邪见，他就会经过这个过程
劝诫　是故十方一切如来，色目恶见，同名见坑。菩萨见诸虚妄徧执，如临毒壑。

398十方一切如来以智慧眼，看到恶见，就像深坑一样，你进去就爬不出来。也就是说，你一但接触外道的思想，你就很难去改变你的想法，先入为主嘛！菩萨见到这种虚妄不实的徧执，就像堕入深坑，有很多的毒蛇，进去以后是必死无疑。

在佛法的观念，愚痴不可怕，我们讲贪瞋痴，愚痴不可怕，邪见比愚痴还严重。愚痴是你什麼都不知道，邪见是你认为你知道，结果知道的是错误的。

为什麼愚痴还不可怕？愚痴你还可以接触佛法，他不会排斥佛法。你看有些人他没有学佛，但是他也没有学其它的宗教，你跟他讲佛法他可以接受，但是邪见他排斥佛法，他有一个先入为主的观念，就糟糕！就像一个人堕入到深坑他爬不出来。

所以《菩萨戒》它警告菩萨，刚开始尽量不要看一些外道的典籍，你一定通达实相以后，才能够拨三分之一的时间，兼看这些道家、外道的思想，可以的！那是你通达实相以后，对佛法的实相理再也不会改变了才可以。
枉习
“枉”以不真实的事情来嫁祸对方，他明明没有做就冤枉他说他有做。
总标　九者枉习交加，发于诬谤，如是故有合山合石，碾(ㄋㄧㄢ)磴(ㄞ)耕磨。

烦恼相貌：枉习的生起，因为有过去的种子跟今生环境的刺激所产生的现行，而产生一种“加”，加诸对方一种不实的罪过，他明明没这样做，以一口咬定他这样做，这就叫「加」。
所造之业：发于诬谤，用不实的言词来毁谤陷害对方，这是「诬谤」。
苦果：如是故有合山合石，碾(ㄋㄧㄢ)磴耕磨。

在内心当中有大石山，你进去以后它马上就合起来，压迫我们的色身，叫「合山」，山是左右。合石，石头是上下，有二个大石头，罪人在中间，二个大石头像磨油一样，在身上上下的研磨叫「合石」；“碾”用火热的铁轮来压罪人，破碎其身；“磴(ㄞ)”用小石头来研磨；“耕”用犁耕你的舌头，像在耕田一样，在你的舌头上耕来耕去，来破坏你的舌头；“磨”用大石头来研磨。这是我们在毁谤对方的时候，预先在心中出现的过失。
别明　如谗贼人，逼枉良善。二习相排，故有押捺(ㄋㄚ)槌按，蹙溏衡度诸事。

就像一个谄媚的盗贼，来逼迫冤屈良善之人，良善之人他没有做这样的错事，你一口咬定他有做事，这叫「枉」。因为种现二种的互相排挤作用就有“押”，你未来就会招感莫名其妙就有东西押在你身上；或者“捺”，在你身上左右的揉捺；“槌”上下震动；“按”有一个东西一直押着不放；“蹙溏”我们的身体被绑在一个布袋里面，然后上面有很多的大石头押在上面，来压榨你的血，叫「蹙溏」；“衡度”我们的身体被一个铁钩吊挂起来，然后量度他的身体，这都是在地狱里面的刑具。
劝诫　是故十方一切如来，色目怨谤，同名谗虎。菩萨见枉，如遭霹雳。

佛陀看到怨谤，以怨恨的心来毁谤对方就像豺虎，用欺骗的言词来伤害对方，就像勐虎伤人一样。菩萨见到心中有这种想要去毁谤别人的心，就像霹雳，好端端的他也没做什麼事，莫名其妙被闪电所打到一样。因为你平常就是无端的加诸过失于人，所以结果就是被闪电霹雳所击，因果就是这样。
这个“枉”往往出于恼害心、忌妒心才会有这个问题。
讼习

“讼”意思就是说，你自己有了过失，结果你用言词上的争辩来覆藏你的过失，说我没有做啊！用狡辩的方式来覆藏你的过失。
总标　十者讼习交諠，发于藏覆，如是故有鉴见照烛。

十习因这地方所说的因果是指的九情一想，或者纯情无想来说。当然如果我们起心动念，也会有这种少分的过失，但是它整个圆满的结果会出现地狱的果报，是约着九情一想跟纯情无想来说
净业学园111讲次　讲义240面
讼习

399这一科我们是讲到借破戒二法为问端，而广示七趣差别。这一段是从假观的角度来发明佛教的缘起。佛教的因缘观大小乘是不太一样的，小乘的因缘观是从业感而安立了缘起，也就是

说我们的生命是由身口意的造作所创造出来，这是所谓的「业感缘起」。业感缘起建立了一个善恶的因果，但是它不圆满的地方就是说，业感缘起它本身的思考还是一种对立的，善恶对立、染净对立，有我就没有你，有生死就没有涅盘，有涅盘就没有生死。所以业感缘起到最后会使令一个人，修习我空观而趋向于偏空的涅盘；业感缘起当中所带动的思考会偏重于断恶这一部份，因为他趋向偏空涅盘的时候，修习一切波罗蜜的善法，广度一切众生变成没有意义，因为你最后的结果是偏空涅盘，所以业感缘起它是一个对立的思考。

大乘的因缘观它是建立在「现前一念心」来建立整个十法界的染净因果。当然我们这一念心就是真妄不二的和合体，所以大乘佛法在看一切法的时候，是抱着一个比较中道的思想。我们的善念当中有恶念，恶念当中也有善念，生死当中也可以成就涅盘，涅盘当中也出现生死。这个思想能够建立，就是它能够从一念心而建立整个缘起，从这一念心建立缘起当中又有渐教跟顿教的差别。

《唯识学》它建立缘起是从阿赖耶识，阿赖耶识的受熏而产生种子，由这个种子而变现根身器界。从圆顿的思想，就是从一念心性，从真如缘起，真如受熏，真如它全体不变，全体随缘。
唯识的赖耶缘起跟真如缘起，最大的差别在哪里呢？

阿赖耶识的因果思想，它那个时间啊，因果不同时。阿赖耶识的观念是我们今生造业来生得果报，所以在唯识当中很少提到，你这一念心造业的时候，你当下的果报就成就，《唯识学》很少提这样的观念，因为它建立种子。真如它没有所谓的种子，它是全体受熏，真如是清净本然，但是你用善恶的业力熏它，它全体循业发现。所以真如缘起的思想它的因果是当下的，它认为你在起烦恼的时候，造罪的时候，你的地狱的果报就成就了。我们从前面的经文来看，很清楚有这种观念，它因果是同时的。所以你要掌握真如，真如的思想跟阿赖耶识是不太一样，阿赖耶识是从种子然后变现果报，真如是不可以分割的，它没有所谓的种子，它是全体受熏，全体不变，全体随缘。从清净本然而安立的循业发现，而这样的清净本然跟循业发现是同时存在的。
这观念懂了以后，你看整个《愣严经》的因果你就很清楚，它是从真如缘起安立因果。
讼习

“讼”争讼，意思是说，我们自己有了过失，但是我们不想把过失发露出来。那怎麽办呢？用种种的言词来加以争辩，目地是来覆藏自己的过失，叫争讼。他的因果也是从当下同时来安立。
总标　十者讼习交諠，发于藏覆，如是故有鉴见照烛。

起惑：讼习交諠，言辞上的争辩，而且他是互相的争辩，互相争辩就是一种烦恼相貌。它主要引发的罪业就是「覆藏」，产生一种覆藏的罪业，把自己所做的过失隐藏起来，不想让别人知道，他也不想发露，这是他造的业。他所引发的苦果：如是故有鉴见照烛。

这个果不是来生而是当下的，在一念心当中你就会有好像镜子的照了，又好像有蜡烛的照了一样，就没办法再覆藏。

这句话的意思是，为什麽因果同时？我们今天造了一个杀盗淫妄的罪业，我们把这个业隐藏在内心的深处，一个黑暗的地方把它遮盖起来，我们觉得自己掩饰得非常好。但是我们人他是有善有恶的，是善恶的和合体，所以我们夜深人静的时候，我们心一旦寂静下来，我们就会感到内心不安，内心当中有一个镜子，好样有一个蜡烛在照了那过失一样，就使令我们弟子心不安。为什麽不安呢？就是罪业被照了。我们在罪业的时候，其实我们内心当中，有一种功能会产生照了自己过失的功能，就像镜子，就像蜡烛一样照了，这一部份是没办法掩饰的。
别明　如于日中，不能藏影。二习相陈，故有恶友业镜火珠，披露宿业，
对验诸事。

譬喻：这种照了的功能，就好像在日正当中，什麽事情都看得清清楚楚，我们身体的影子根本没有地方可以隐藏，身影无藏身之处。

合法（来世果报）：二习相陈，“二习”指种子跟现行，二个法互相的陈述，所以我们到了阴间以后...一个人经常的覆藏，他来生的循业发现，这个“恶友”来跟他对验；“恶友”就是过去跟他一起造业的这些同伴，就来到阴间跟你对证；“业镜”就是它有一种善恶业力的镜子，它能够照见你过去所做的种种恶事；“火珠”这个珠子它能够显现你心中种种的想法，你心中有什麽样的想法，当时是用什麽样的心态来造作的，这个火珠它就能够显现给你看。透过恶友、业镜跟火珠这三个法，使令这个罪人他就很清楚的如实的披露过去所造的罪业，用这样来对验我们过去的事情，在阴间就会有这种果报出现。
劝诫　是故十方一切如来，色目覆藏，同名阴贼。菩萨观覆，如戴高山
履于巨海。

佛陀对劝勉说：十方如来以他的智慧眼，来观察我们造了罪以后的覆藏，就好像阴贼；“阴”就是躲在暗处的贼，这个贼没有消失掉，我们表面看，哦！这个贼不在了，其实他是在的，他随时会出来活动，因为他躲在暗处，随时会出来破坏我们的财宝。菩萨观察覆藏这件事情，就好像一个人头顶着高山想要过海一样，因为山越多，下沉的就越厉害。

戒律上说：忏悔则安乐，不忏悔罪愈深。意思就是说，我们造了一个善法要把它隐藏，但是你

造了罪业一定要发露出来，因为你一发露，你的罪业就能够消灭掉。

400以上十种的恶因它的情况，蕅益大师说：其实是偏重在纯情跟九情一想，这种比较粗重的烦恼来说，才招感地狱的果报，是这个意思。

圆瑛老法师后面有一段开示讲得非常好，圆瑛老和尚说：我们一个人，一般正常人都是有造善有造恶，我们有时候拜佛、念佛，有时候也造作一些罪业，包括前生、包括今生。这怎麼办呢？我们对已经造的罪业怎麼办？

圆瑛老和尚提出一个观念说：修行人你要做一个很殊胜的法门就是「有因无缘」。

你不能够去创造一个去刺激罪业的因缘，譬如你今天你有一个田地，里面有很多的种子，但是你不去灌溉，不去浇水，不去思惟，这个种子它也不能开花结果的。

所以圆瑛老和尚说：在净土往生的临终正念当中，你要能够做到所谓的「有因无缘」，使令苦果不成。「惑、业、苦」我们起烦恼，造的罪业，业到苦果这个中间你要把它切断，不能让业转成果报。那这怎麼办呢？当然你要断恶念的相续。

这个思想在『大乘起信论』也提到，它说：我们正念真如的人，最主要的目的就是「破和合识，断相续心。」因为你根本没办法去对治种子，烦恼有种子跟现行，种子没办法对治的，只有持《愣严咒》。所以我们是怎麼样？是对治烦恼的现行。

我们要注意一点，烦恼的第一念是没办法对治的，凡夫没办法对治第一念。你看《菩萨戒》，第一个烦恼它不治你的罪，因为这不是你的错，这是你的等流习气；你是个生死凡夫，遇境逢缘肯定起烦恼。但是你烦恼第一念起来以后，你的观照力止观力量没有现前，第二念开始治罪。《菩萨戒》是从一个比较合理的角度来治罪，它是从第二念来治罪，烦恼的相续开始治罪。

它这个观念就是说：我们今天只要你能够每一个恶念起来，第一念不能怪你，但是你第二念的时候，你马上转念念佛，或者用空观，或者你思惟烦恼的过失，观察烦恼是生灭的，你不随妄转，「正念真如，不随妄转」，然后把烦恼的相续破坏掉，这样子就能够达到临终的正念。

我们一再的强调，临终的正念是有二种情况：一个是祖师的正念。祖师的正念是怎麼样？他完全没有烦恼，这个我们做不到！第二种是有烦恼，但是你忆念你的真如「何期自性，本自清净。」你能够做到不随妄转，我们现在是做这一件，我们求的是凡夫的正念--「不随妄转」。祖师的正念是根本没有烦恼，这根本做不到。

这一段圆瑛老和尚的开示是说：从有因无缘当中做到苦果不成，而成就带业往生。这观念很重要。

这一段讲到十种烦恼，蕅益大师说：虽然烦恼有很多，但这十种已经完全收摄了，佛陀的智慧把它收归成十种的烦恼。

辛二、明六报

前面是讲恶因，这地方偏重在苦果。

总标六报　云何六报？阿难！一切众生六识造业，所招恶报从六根出。

401什麼叫六报呢？为什麼这些果报汇归成六种呢？

佛陀说：我们众生在因地的时候，是根据六根接触六尘而引生六识，六尘的情识来造业，在果地上招感这个恶报，是从六根的感受来受报。

意思是说，根尘识，它的因果又不太一样。造因的时候是由“识”来引导，就是你的名言分别、你的想像，但得果报的时候是由“根”，就是“受”。你看《唯识学》它讲：想蕴是决定你的因地，你遇到事情的时候你是怎麼想，你安立的是什麼样的名言分别；比方你今天看到佛像，你安立这佛像是功德相，你就造一个善业，你就会去礼拜、赞叹、供养等等。

我们因地的时候是依止“想”来造业，果报的时候是根据根的“受”，感受，就是种直觉。从《唯识》的角度来说，我们造业你有选择权，你可以选择造跟不造；受果报的时候，因为它是“根”，你没有选择权。你说：我不想受！没办法，受果报只有认命，但是你造因的时候，你可以选择，你要造不造。

其实我们修行，我们每一个人的生命都有受果报跟因地，修行主要是注意那个因地，因为那个“果”现前，你根本一点办法都没有，你没有选择权，那完全是一种感受。

这地方是一个总标，把因跟果的造作过程说出来。第二段的别示，它有六种情况...

见报

“见报”意思是说，我们在造业的时候，当然是六根接触六尘产生六识，这地方是讲，眼根当中的眼识，“见”的功能来造业。也就是说，你造业当中，它的一个启动的动机是从眼睛开始，你眼睛先看到这个东西，生起贪爱、生起瞋恚，然后再造业。你因地是以眼根为主，所以你得果报的时候，你的果报也是从眼根来开始受报。我们造业就像有一个开关一样，先有个开关打开了，它那个烦恼跟罪业才会整个发动出来。也就是说，当我们因地的时候，我们习惯性是从眼睛先看到东西，然后再去造罪的，未来得果报的时候，也是从眼根开始受报。

临终见坠 云何恶报从六根出？一者见报招引恶果，此见业交，则临终时，
先见勐火满十方界，亡者神识，飞坠乘烟，入无间狱。
什麽是地狱的恶报从六根而出呢？

一者见报，它是以眼识来带动造业，以眼识为主，以其它的诸识为助伴，这样的情况就有「见业交」，见业报跟交业报。“见业报”是以眼根当中的眼识来得它的正式果报；“交业报”它虽然不是一个主导者，但是它当时是帮助眼根的眼识来造业，叫交业报，其馀的诸根、诸识，来受果报，它当时是助伴，所以得果报的时候也是助伴。

假设我们是以眼根的眼识来造业，临命终的时候，这个罪人是先看到这个世间上生起勐火，而且这个火是充满十方世界。

说明：你要先背下来，「眼根是属火」。你眼根造业的时候，你第一件事情先看到火，因为眼根的属性是属于火，看到火以后，亡者的神识他就很想要往高处跑，想要爬高或者想要干什麽，他就会想要飘飞而上，但是他本身造业的时候依止情想，而情想是属于下坠的，所以虽然爬还是爬不上去，最后还是坠下于烟火当中，而直接入于无间地狱。这地方是讲到我们依止眼根来造业的时候，临终的情况，他是先看到勐火而生起的。
到了地狱以后是什麽情况呢？
本根发相 发明二相：一者明见，则能徧见种种恶物，生无量畏。二者暗
见，寂然不见，生无量恐。

它随着烟火而坠入无间地狱以后，这个罪人他也是从眼根当中，他见到二种不同的情况：一者明见，“明见”的意思就是说，他在因地的时候造业，他是明目张胆，毫无忌讳的在众人的情况之下造业。这种情况它在得果报的时候，它就普遍见到种种的邪恶之物，比方说牛头马面，或者火蛇火狗，这种可怖畏的东西，现在他的前面。罪人看到这个东西以后，生起无量的畏惧，这是它明目张胆造业的情况。

二者暗见，寂然不见，生无量恐。这个罪人他造业的时候他是在暗处，别人不知不觉的情况之下造业，他到地狱以后，他是什麽都没看见，整个外在环境是一点动静都没有，所以他就很害怕。是怎麽回事呢？他心中产生一种莫名的恐惧，他什麽都没有见到，这个是暗见。

这是讲到他的本根，他依止眼根造业，所以他得果报的时候，先从眼根出现恐怖之相。但是他在造业的时候也可能会带动其它的诸根来助伴，所以他后续也会有交报，六根在因地的时候是互相的造作，得果报也是互相来受报。
正示交报 如是见火，烧听，能为镬汤洋铜；烧息，能为黑烟紫焰；烧味，
能为焦丸铁糜；烧触，能为热灰炉炭；烧心，能生星迸洒，煽鼓
空界。

眼根见火，其实这个地方见火，古德说是少了一句，应该是先见到铁床铜柱这种火烧的色法。因为因地的时候可能是看一些美貌的男女之色而造业，所以他得果报的时候，他先眼根当中看到这样怖畏的色法。烧听，因为眼根属于火，火它是烧，但是它在烧的时候，因为因地的时候有耳根的助伴，所以它就烧到耳根。诸位知道耳根属于水，所以火跟水的和合变成镬汤洋铜，这种热的汤或者是洋铜，这种被融化的铜汁；听到这样种种的音声，乃至于有这样种种的痛苦出现。烧息，眼根的火烧到鼻根的息，“息”是气息；气息跟火的接触就产生黑色的烟跟紫色的火焰，就会有种种臭秽的气味发生。烧味，

这是舌根的和合，舌根是属于金，火跟金的和合变成焦丸铁糜，口中会噹到焦热的铁丸跟铁糜的这种热汁，来烧灼他的身体。烧触，能为热灰炉炭，“触”是身根，它是一种触，触就是和合，我们因地的时候可能跟男女的柔软的身体和合，得果报的时候因为眼根的火跟身根的触和合，就会感受到有这种热灰，有这种炉炭来烧触我们的身体。烧心，这个“心”属于风，风者动也，火跟风合起来的时候，罪人就会感到满天的星空当中，有很多的星火普遍的洒下来，而且充整个虚空之界，完全是无处可躲，无处可逃。

他是以眼根来当本根而造作。这地方的意思说，得果报当然以眼根为主，但是其它五根就不一定，看你在因地的时候依止哪一根跟眼根配合，哪一个就有罪业，假设其它哪一个没有，它就没有这个果报。「交报」就是在因地当中有交互作用，得果报的时候才会交互受报，我们看得到眼根的得果报以火烧为主。所以你看一个临命终的人他要是看到热火，它是眼根得果报，第一个先看到火的话，他的因地一生当中，他的眼根的罪业最重，所以他眼根先发动出来，先看到火，这是一个判定的方式。
闻报
临终见坠 二者闻报招引恶果，此闻业交，则临终时，先见波涛，没溺天地，
亡者神识，降注乘流，入无间狱。

这个人他因地的时候是以耳根的耳识，来听种种音声所带动他的罪业，这罪业当然有他耳根本身业报，也有其它诸根来帮助的所谓的交报。本身的业报跟交报和合起来，在临终的时候，他先看到波浪涛天，淹没整个天地；因为耳根属水，所以他看到的是水，徧满天地，波浪一波一波的向他冲过来。而这亡者神识当然他也想要跑，他要往高处跑，他跑到屋顶上面去，但是他本身是属于纯情，或者九情一想，他的情执重，所以到最后他内心的情感还是把他压下，乘波浪之流没入于水中，而入于无间地狱当中。这是他临终的时候所看到的情况。

本根发相 发明二相：一者开听，听种种闹，精神愍(ㄇㄡ)乱。二者闭听，寂无所闻，幽魄沉没。

他到了地狱以后，他的情况是二种：一者开听，他听到的是一个动态的声尘而造业，别人跟他讲什麽话，别人对他有所嫌恨，他就带动他的烦恼跟罪业，他是以听到音声来造业的，所以他得果报的时候他在地狱当中，也会经常听到种种的吵闹恐怖的音声，这种音声非常大声而且根本没有停止，使令一个人的精神昏昧(愍)错乱。这音声他跑到哪里都有音声，所以不知道如何是好，经神愍乱。二者闭听，他在因地当中造业的时候，是依止静态的声尘而造罪，就是别人都没讲话，但是他从别人的表情当中，他怀疑别人对他有嫌恨心而造业，从静态的音声造业，所以得果报的时候，他就一个寂然而无所听闻，完全没有音声，他的神识就跟随波浪而沉没，完全在无声无息当中，随波浪而沉没。这是他的本根得果报所发出痛苦的相状。

正示交报 如是闻波，注闻，则能为责为诘；注见，则能为雷为吼，为恶毒气；注息，则能为雨为雾，洒诸毒虫，周满身体；注味，则能为脓为血，种种杂秽；注触，则能为畜为鬼，为粪为尿；注意，则能为电为雹，摧碎心魄。

五根交互受报：耳识属于波浪，它以水波为主，水波跟耳根结合就产生一个“责跟诘”；到地狱，耳根听到空中有一种很大声的诃责他的声音，或者诘问他的音声，诃责他为什麽要这样做，诘问他为什麽要这样做。注见，当耳根跟眼根的见和合，见是属于火，水跟火合起来就变成雷，就像天上的雷吼叫的音声，或者是邪恶的毒气来伤人，为雷为吼，意思是譬喻看到很多很多的众生，对他现出怒目凶恶的相状，这是他的见跟耳根的结合。注息，跟鼻根的气息结合，则能为雨为雾，洒诸毒虫，充满身体；水跟气息结合在一起就产生下大雨，或者是天空很多的雾，在这雨水跟雾当中，就遍满很多很多有毒的小虫，随着雨水、随着雾，就爬满自己的身体，这样的一种痛苦。注味，则能为脓为血，种种杂秽，耳根跟他的舌根，舌根属于味，味也包括金的意思；水跟味结合在一起就产生脓血，种种污浊臭秽的东西出现，他跑到哪一个地方，都很多污浊臭秽的东西沾满了身体，这是他的耳根跟舌根交互的造业。注触，耳根跟身根，身根的触是和合，则能为畜为鬼，为粪为尿，他会看到很丑陋、很卑贱的畜生或很多怖畏的鬼，经常在他的身旁，跑到哪里去都没办法躲避，或者经常接触到粪尿这种不净的东西沾满他的身体，这是他的耳根跟身根交互作用的结果。注意，意根的思它属于风，动态的风，耳根的水跟风的结合，则为电为雹，看到空中突如其来的闪电，冰雹突然而来，他自己的精神感到一种很强大的压迫。

耳根它主要的内涵是水，看到很多臭秽的水沾满他的身体，这是耳根主要的相貌。

鼻报 舌根鼻的功能

临终见坠 三者鼻报招引恶果，此鼻业交，则临终时，先见毒气，充塞远近，亡者神识，从地涌出，入无间狱。

因地是以鼻根的鼻来造业，得果报的时候也包括鼻根的自业报，也包括其它诸根的交业报这二个结合在一起，临终的人他的鼻根属于气息，所以他先看到恶毒的气息充满空中，若远若近，亡者的神识看到这个毒气的时候，因为毒气是往上飘，所以他就往地上爬，可能跑到洞里面去，但是他跑到洞里面的时候，发觉地下的洞里面，也充满了毒气，所以他从地涌出，从洞里面跑出来，结果就直接堕入无间地狱。

“从地涌出”就是说，他看到毒气他很自然的往地下钻，他到了地下以为没事，结果地下还是出现毒气，所以他就从地里面跑出来，结果就直接堕入无间地狱，这是种临终的情况。

净业学园112讲次 讲义241面

我们讲到鼻报，鼻根当中鼻的功能。

本根发相 发明二相：一者通闻，被诸恶气，熏极心扰。二者塞闻，气掩不通，闷绝于地。

以鼻根造业到无间地狱以后，他有二种受苦的相状：一者通闻，他因地当中他的鼻根，是依止通尘，他的鼻根是完全开通的，也就是他遇到的美妙的滋味，产生贪爱而去造业，叫［通闻］。得果报的时候他就会被种种恶毒的气息，来熏习他的色身，而感到心神扰乱不安，这是通闻招感恶气来熏习他。二者塞闻，气掩不通，闷绝于地。“塞闻”就是说他的鼻根在因地的时候是依止塞尘，他闻到一种他不喜欢闻的气味，而产生厌恶近而造业，叫做塞闻。他得果报的时候他的气息就阻塞不通，喘不过气来而昏昧。气绝于地上。这是他因地的时候依止的烦恼相貌不同，得果报的相貌也会不同。这是讲到他的本根发出痛苦的相状，以下看看它跟诸根交互受报的情况。

正示交报 如是鼻气，冲息，则能为质为履；冲见，则能为火为炬；冲听，则能为没为溺，为洋为沸；冲味，则能为馁为爽；冲触，则能为绽为烂，为大肉山，有百千眼，无量咂(ㄗㄚ)食；冲思，则能为灰为瘴，为飞砂砾，击碎身体。

鼻气它冲到他本根的气息的时候，就产生质跟履，到了地狱就会经常有人来跟他对质，证明他的过失；或者是“履”，有依些牛马等等来践踏他的身体，使令他喘不过气来，这是讲到他的冲息。冲见，他的鼻根跟眼根的见和合，就产生火跟炬，火是比较小，广大火叫炬。冲听，则能为没为溺，为洋为沸；假设是跟耳根的听，听是属水，鼻根的气息根火的结合，就会为大水所沉没、所淹溺，乃至于会有洋铜灌口，乃至于沸腾的屎尿等等的情况出现。冲味，则能为馁为爽；假设鼻根跟舌根的结合，为“馁”，腐烂的肉所发出的味道，“爽”，臭秽的菜，这二种味道都是很臭秽的。冲触，则能为绽为烂；假设他是跟身根的触结合，就感觉到皮肉破裂(绽

)或者烂坏，甚至于他就会发觉他的色身变成一个广大的肉山，而这肉山当中他有百千的眼睛，但却没有手跟脚，他也没办法跑，也没有手来处里他身上的虫，所以他就眼睁睁看到他身上的肉，被无量的小虫来咂食他的身体。冲思，就是鼻根跟意根的思，思是属于风相结合，就会经常感受到空中有很多的灰尘，他跑到水中就有很多很多瘴毒的气来干扰他，或者在路上行走的时候，有很多的砂(细沙)砾（小石头），砂跟小石头从空中飞过来，来击破他的身体。

这是从鼻根的气息，鼻根的气息它主要的果报有二种：一、他经常闻到臭秽的味道。二、他根本就喘不气来，二种情况，这跟他因地的烦恼不同，一个是贪爱，一个是厌恶的结果不太一样。

味报
临终见坠 四者味报招引恶果，此味业交，则临终时，先见铁网勐焰炽烈，
周覆世界，亡者神识，下透挂网，倒悬其头，入无间狱。

“味报”就是他因地的时候，依止舌根来造罪，当然舌根也带动其他诸根，得果报的时候，除了舌根的自业报，也包括其馀诸根的交业报，这二个结合在一起的时候，临命终的时候，他首先看到很多非常勐烈充满火焰的铁网，因地当中因为贪求美食，就广泛的利用铁网来补杀山中跟水中的生物。在临终的时候，看到烧得很炽盛的铁网充满整个世界，亡者的神识他当然想跑，但是他跑的时候因为他本身有情重，所以就是从空而降，下降下来透过网子挂在网子中间，而且身体是倒挂在铁网当中，而直接进入无间地狱。

因为他这个都是情比较重，所以临命终的时候基本上都没有中阴身，直接看到痛苦的相状，直接下去，因为他情重，所以下沉的速度很快，到了地狱以后...
本根发相 发明二相：一者吸气，结成寒冰，冻冽身肉。二者吐气。飞为勐
火，焦烂骨髓。

他得果报的时候，第一个是吸气，他因地当中他的气息是由外而内，他在造业的时候是吸气来造业，所以吸气他本身会产生寒冰。前面说过，一个人经常吸东西，他身体就会寒冷，产生寒冰冻冽他身上的血肉。第二个，他因地当中的气息是吐气的，把气息往身外吐，吐气会产生火，身上会感到勐烈的火，来烧毁自己的身体，变成骨头来烧毁焦烂自己的骨髓。他得果报有吸气跟吐气二种差别，一个是寒冰，一个是勐火。
正示交报 如是噹味，历尝，则能为承为忍；历见，则能为然金石；历听，
则能为利兵刃；历息，则能为大铁笼，弥覆国土；历触，则能为
弓为箭，为弩为射；历思，则能为飞热铁，从空雨下。

他的舌根跟他的本根接触的时候，就产生“承跟忍”，他会感受到一种很强大的压力，使令他不得不承受、忍受这种痛苦的滋味，叫做为承为忍。他本身不喜欢去成受这种滋味，但是那种强大的压力。意思是说，因为他因地的时候吃众生肉，吃众生肉他也没有经过众生同意，他也是强迫的把众生杀了，把牠的肉吃掉，所以他得果报的时候，这来至的压力也没有经过他的同意，强迫他必须要去承当、要去忍受。历见，则能为然金石；眼根的见火相遇的时候，就会产生强烈的火烧，他会发觉自己...“金石”就是金石做的锅，他发觉自己在锅里面被烧煮；因地的时候烧煮动物，所以他觉得自己在金石当中被烧煮。历听，则能为利兵刃；耳根的听就会经常听到锋利兵刃的音声。历息，则能为大铁笼，弥覆国土；舌根跟鼻根的结合，就会发觉自己处在一个很大的铁笼当中，而这个铁笼是弥漫国土，在铁笼当中空气也不流通，使令自己喘不过气来。历触，则能为弓为箭，为弩为射；跟身根的结合就会发觉有强大的弓箭，或者是发射毒箭的机器(弩)，有弓箭跟毒箭来射伤自己的身体。历思，则能为飞热铁，从空雨下；假设跟意根的思，思属于风结合，就会看到空中飞来热铁，炎热的铁器从空而下，无处可逃。

舌根有二种情况：一、它是属于味，经常的感受到臭秽难忍的气味，二、舌根本身又属于金，所以又招感兵刃铁器种种的伤害。舌根的果报大致是如此。
触报
触是身根，以接触东西来造业。
临终见坠 五者触报招引恶果，此触业交，则临终时，先见大山四面来合，
无复出路，亡者神识，见大铁城，火蛇火狗，虎狼狮子，牛头狱
卒，马头罗刹，手执枪矟(ㄕㄨㄛ)，驱入城门，向无间狱。

他因地的时候依止身根来接触而造作罪业，得果报的时候有他触的自业报，以及诸根交互作用的交报。临命终的时候依止身根造业的是什麽情况呢？他会先看到有广大的山从四面来合，因为因地的时候身根就是四大，地水火风，所以他会发觉四面的山来逼迫自己的身体，自己根本就没有出路可以跑。没路可逃的时候，亡者神识就一直跑、一直跑，就看到一个很广大的铁城，因为山要来逼迫他，他就跑到铁城当中来躲避，但是发现铁城当中有很多的火蛇根火狗，还是虎狼狮子，他又不敢进去。他不敢进去，而这牛头狱卒跟马头的罗刹，拿着尖锐枪矟逼迫他一定要进入铁城，入了铁城以后，就直接进入无间地狱，这是他临终的情况。
本根发相 发明二相：一者合触，合山逼体，骨肉血溃。二者离触，刀剑触
身，心肝屠裂。

到了地狱以后身根造业地狱有二种：一者合触，他造业的时候强迫以自己的身体来接触别人，用强迫的方式，所以他的果报的时候是合山逼体，骨肉血溃，就有左右或者是四面的山来逼破他的身体，挤压他的身体，使令他的骨肉破碎，乃至于血流出来，这地方讲「合」的情况。二者离触，刀剑触身，心肝屠裂。这个人他在因地当中是强迫自己离开自己的父母师长，弃之不

顾，叫离触，所以他得果报的时候是由刀剑触坏他的身体，使令他的心肝整个断裂，心是心、肝是肝，各处一方，叫心肝屠裂。这是他依止离触来造业的情况。

正示交报 如是合触，历触，则能为道为观，为厅为桉；历见，则能为烧为爇；历听，则能为撞为击，为剚(尸)为射；历息，则能为括为袋，为考为缚；历尝，则能为耕为钳，为斩为截；历思，则能为坠为飞，为煎为炙(业)。

他身根的触跟身根的触结合的时候，则能为道为观，为厅为桉；这个“道”就是说，牛头马面逼迫罪人趋向于地狱，通往地狱的道路叫道；“观”就是地狱主他所居的宫殿的二边，往往是在判罪的地方；为厅为桉，“厅”是审桉的地方，“桉”是判罪的地方，这四个都是一个恐怖的地方，使令他的身体不得不要往于这地方走。历见，则能为烧为爇；他身根跟眼根的火接触，就感到自己的身体有大火在烧，非常的炎热。历听，跟耳根的听相接触，就感到有大石来相撞，有木杖来击打的音声，乃至于剚，“剚”用刀来割其肉，或者用箭来射其身，种种的恐怖的情况发生。历息，则能为括为袋，为考为缚；假设跟鼻根相应的时候，“括”用布把他的身体缠绕起来，“袋”用布袋把他封起来，“考”用布缠绕以后再加以考打，“缚”用布袋装起来以后，就用绳子把头的地方再绑起来，总而言之，就是让他喘不过气，是他鼻根的气息的交报。历尝，则能为耕为钳，为斩为截；假设是跟舌根的尝相应的时候，就会发觉有犁来耕其舌头，或者用钳子来拔他的舌头，用刀来斩坏他的舌根，“截”截断他的舌根，这是用他的舌根的交报。历思，思属风，身体下坠或者是往上抛，“煎”就是放在锅子里面去烧煮，“炙”直接用火来烧烤，为煎为炙。

身根的情况主要二种，一个是招感石头或刀箭来压迫他的身体，叫做“触”。

思报 “思”就是意根当中的思惟，在因地的时候主要靠意识的思惟来造业。

临终见坠 六者思报招引恶果，此思业交，则临终时，先见恶风吹坏国土，亡者神识，被吹上空旋落乘风，堕无间狱。

他因地的时候依止思，第六意识的思惟来造业，得果报的时候也是二种，一种是思的自业报跟诸根的交业报。他临命终的时候是先见到凶恶的狂风，吹坏整个国土，亡者神识就会感到自己被吹上空中，然后马上落下来，因为他毕竟是属于情重，所以他从空而降，落入风大当中，就直接堕入无间地狱，随风而入无间地狱，这是他临终的情况。

本根发相 发明二相：一者不觉，迷极则荒，奔走不息。二者不迷，觉知则苦，无量煎烧，痛深难忍。

到地狱的时候的二种相貌：一者不觉，这个人在因地造业是在迷梦不觉，比方说他临终的时候是喝醉了酒，迷梦不觉的时候去造业，所以他得果报的时候，他也是感到自己在迷梦不知的情况，突然间莫名其妙，慌乱不已，也不知道在慌什麽，总而言之，到处奔走，不知何去何从，这是他依止迷梦不觉的心态来造业。二者不迷，他造业的时候内心是很清楚分明的，在一种觉知的情况造业，他得果报的时候，他真正的能够觉知身心剧苦。为什麽呢？因为他身心感到无量的勐火在煎烧，使令他的痛苦非常的深重而难以忍受。这地方因为他的觉跟不觉，得果报的相貌也不太一样。

正示交报 如是邪思，结思，则能为方为所；结见，则能为鉴为证；结听，则能为大合石，为冰为霜，为土为雾；结息，则能为大火车，火船火槛；结尝，则能为大叫唤，为悔为泣；结触，则能为大为小，为一日中万生万死，为偃为仰。

邪思，假设他是结合他的耳根的思，就会有「方所」，会经常感受到勐风吹到某一个地方，或在某一个处所，完了以后又被吹到某一个地方、一个处所；因为思属风，居无方所。结见，则能为鉴为证；他的思惟跟眼根结合造业，得果报就“见”，他会经常看到有业力的镜子，来显现当时造业的情况来对他做证明。结听，跟耳根的听结合就会发觉左右有大山来夹合他的身体，或者为冰块寒霜所苦，或者身体会经常感受到有空中的尘土，还有空中的云雾来干扰他的身体。结息，假设跟鼻根的气息结合，就会感受到自己在一个大火车当中，这火车密闭的，里面充满了勐火来燃烧他的身体，使令他无处可逃，或者火船，或者火槛（车子），四面都封闭的车子叫「槛」。结尝，假设跟舌根的尝接触，这时会感到身心很痛苦而生起叫唤，或者感到悔恨乃至于感到悲泣。结触，如果是跟身根的触接触，就会感到自己为业风所吹，业风吹到它身体里面去，他身体里面突然间膨胀又变成缩小，忽大忽小，或者一天当中为业风所吹突然间死掉，又为业风所吹突然间又活过来，万生万死，或者是由业风所吹佛，躺于地面（偃），或者面向于天空（仰）。这是他的意根，意根他主要就是会感到非常的慌乱，或者是有种种的热火来烧他的身体，这属于风。

402「六交报」我们简单做总结：

一个临命终的人他要堕落到三恶道去，第一个他的相貌一定是下坠，因为我们造罪是依止情，因为情爱来造罪，情爱是属于下坠相。所以我们做梦的时候，你梦到一个人往下坠这不是好事情，因为造了功德相的人，你的身体是轻飘的，所以你如果修行的过程当中，感到内心很沉闷，这就是烦恼跟罪业的相状；一个功德很强的的人他的身心感到很轻安，因为功德是轻飘的。所以临命终的时候他下坠相，这是一种堕落的相状。第二个，他一定是怖畏相状、恐怖，他不可能很安稳。

蒲益大师一再强调，「这种果报是因缘所生，非本来有」。这个观念很重要，非本来有就是说它是因缘生，它当然也可能因为我们清净的因缘而消灭。诸法因缘生，也因为我们觉悟的因缘，而诸法因缘灭。

我讲一个〔净土宗〕的小故事：

在『念佛法要』讲到：宋朝有一个叫吴琼的居士，这个居士他年轻的时候他出过家，后来因为某种因缘他还俗了，还俗以后他也没其它工作好做，就造杀业的工作，为人家杀鸡、杀鸦，但他毕竟学过佛，知道造杀业以后会有痛苦的果报。所以他每次在杀鸡杀鸭的时候，他这刀子砍下去一下，就念一句『南无阿弥陀佛』，而且他还发愿悉妄你们能好好的去超生，一方面造罪业，一方面给牠们咒愿，希望牠们好好的去超生。

杀了几年以后，他杀业的花报现前了，他眼睛的上方长了一个肿瘤，这肿瘤看起来就像鸡的眼睛，长得跟鸡的眼睛一模一样的肿瘤，他生起大怖畏。这是要堕落的前兆，花报现前，他就不敢再造这个罪业了，赶快就跑到山上去，在一个茅棚每天修忏念佛。

念了以年以后，后来他的罪业慢慢消灭，「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡」。突然间他有一天，他就跟他附近的居民说：我明天晚上要往生净土，如果明天有空来帮我助念一下，顺便送我一程。大家都觉得很好奇啊！果然晚上的时候就来帮他助念。而这吴琼居士他在助念当中，他就在佛前端坐，念一念他就说：「佛来也！」阿弥陀佛来了。然后就在那个地方端坐念佛而往生。你看他本来是造了罪业，他地狱的花报也现前。

所以蔼益大师说：一个人你即便你造了罪业，然后速断相续心，起殷重忏悔。二个重点：速断相续心，起殷重忏悔，忏悔之力亦能往生。

他这意思是说：我们有些人造罪业以后，他一点办法都没有，他那个惑业苦，烦恼障、业障、报障，那个力量非常坚固，完全没办法踩刹车。烦恼引生罪业，罪业引生果报，这三个东西像恶叉聚一样，产生那个强大的漩涡，肯定把他旋转下去，这个人造了罪业一定要得果报的。为什麽？没有善根。

佛弟子的好处在哪里？因为他本身听闻佛法，他产生一种智慧的观照。所以他造罪过程当中，他一时的煳涂造罪业，但是他善根发起来的时候，光明觉悟生起来的时候，他能够努力的忏悔，乃至于忆佛、念佛，他在黑暗当中产生光明的相状。

蔼益大师说，就算你造了罪业，以忏悔之力，亦能往生。

你看我们佛教徒，我们还不是很怕说这个人烦恼重，还真的是怕你没有善根。所以一个人「根利遮重」还有救。我们过去讲过央掘摩罗，他一生杀了九百九十九个人的生命，但他后来遇到佛陀至诚的忏悔，修习止观，他今生成就阿罗汉果，杀了九百九十九个人他照样证阿罗汉果，因为他那个还灭的力量生起了。你看有些人他「根钝遮轻」，他也没有什麽烦恼，他也没善根，就完蛋了！最可怕的是「根钝遮重」，有些人他烦恼重，罪业也重，这个人他得果报的时候是谁也救不了他，因为他没办法踩刹车。

虽然我们过去造罪业，没关系！第一个你能再造作--忏悔。第二个要发愿，发愿会产生一种强大的力量。

你为什麽会忏悔？你为什麽会发愿？那你就是要听闻经典明白道理。所以栽培善根，这一件事很重要。蔼益大师常讲一句话：「真能破妄」。他说：你虽然依止虚妄的心造了很多罪业，但是你要依止真实的道理来生起观照，你肯定可以破妄。

这地方是讲到说，假设这个人完全没有善根，在造罪的时候完全没有惭愧心，那就没办法了，惑业苦就直接下去了

庚三、总结

因果根源　阿难！是名地狱十因六果，皆是众生迷妄所造。

因果的根源做总结：

招感地狱的十习因跟六交报，是怎麽来的呢？

它不是上帝创造的，也不是自然生起的，完全是众生一念的「迷真起妄」，乃至于「执妄为真」去造业。简单的说，就是我们一念的妄想去造业，我们依止一念的妄想去造业，也依止一念的妄想去得果报。等到有一天我们成佛以后再正念真如，把虚妄的妄想给破坏了，烦恼障、业障、报障完全消灭，若因若果，就是一念妄想的妄动所生的。

因果差别

依圆别判　若诸众生，恶业同造，入阿鼻狱，受无量苦，经无量劫。

六根各造，及彼所作兼境兼根，是人则入八无间狱。

六根的具足跟不具足：

假设这个众生在造业的时候是同造，“同造”注解有二层意思：一、这个人烦恼特别的重，他具足了前面十种烦恼，十习因全部具足，贪瞋痴慢全部具足，他每一个烦恼都很重，依止十习因来共同造作。二、依止六根，他每一根的烦恼都很重，这叫「同造」。依止十习因，同时具足六根来推动罪业，这种人在果地当中，就直接进入阿鼻地狱经无量劫，这阿鼻地狱是最严重的，这阿鼻地狱只有一个。

二、六根各造，六根当中虽然烦恼很重，但是他是六根不同时，某一根比较强，所以他可能是在某一种境缘，在某一种根兼境，某一种境，某一种根当中。比方说他是以眼根为主来带动其

他诸根，或者是以耳根为主来带动其它诸根，但是他的烦恼还是特别的重。前面那个是偏重在纯情，这是九情一想，进入到八无间地狱，比前面的阿鼻地狱稍微轻一点。
身口意业三作杀盗婬，是人则入十八地狱。
依具缺判 三业不兼，中间或为一杀一盗，是人则入三十六地狱。
见见一根，单犯一业，是人则入一百八地狱。

他的身口意(六根)他可能只是身业来造业，身业是杀盗婬，他只是其中的身业，或者其中的口业，来造二舌、绮语、恶口，或者其中的意业贪瞋痴。总而言之，他是偏重在身口意的某一个业，这种人就直接进入十八层地狱，比前面的八无间地狱还轻。

假设他的身口意当中，他每一个业的造业也不具足，比方说，他的身业(杀盗婬)他可能身业当中只造杀跟盗，三恶之中的二种，没有把身业的罪全部造满，这个就入三十六地狱，比前面的十八地狱又更轻了。

或者他只是六根当中的一根，眼根或者耳根，在六根当中单一眼根或单一耳根等等，在所造的业当中，可能只犯杀生，或者只犯偷盗，或者只犯邪婬。单根单业就更轻了，受苦的情况比前面三十六种地狱更轻了，一百八地狱，他受苦的情况、受苦的时间都比较轻。
别造同受 由是众生别作别造，于世界中，入同分地，妄想发生，非本来有。

总结：这个众生他的造也是别作别报，每一个人各别的造作，得果报的时候各别来受报。你在因地欢喜用耳根来带动造业，你得果报的时候，耳根受的苦特别多；你依止眼根来造罪，你眼根受的苦就比一般的根重。「别作别造」，在诸根当中个别造作各别受报，你哪一根没有造业，那一根在得果报的时候绝对没事。

在整个果地的世界当中，是「入同分地」，虽然是各别造作各别得果报，但是它的确有它固定的处所，总而言之，是妄想发生，非本来有。
「妄想发生，非本来有」，就是前面的假观又把它回归到空观去了。
403蔼益大师说：什麽叫「妄想发生，非本来有」？

狂华乱舞，其实空体是依然。我们这一念心本来没有烦恼，本来没有罪业，也本来没有痛苦，完全是一念的妄想自己捏造出来的。

罪业的轻重，我们也可以从《唯识学》做一个总结。《唯识学》说：造业有三种的判定：一、约心，约心的强弱。本经说的你在造业的时候，第一个烦恼具足，或者六根同时，这个业就特别重，心力强。你看我们在布施也是一样，有钱人布施跟贫穷人布施，那个业就不同，因为贫穷人他的痛苦当中又能够布施，他所生起那个布施的心相对强，所以贫穷人在布施当中，他得果报会特别的殊胜，因为心力强。

二、约境，境有三种境：上品境，佛菩萨、父母、师长，这种境造的业也特别的大。中品境就是人道，因为人道是法器，所有人会生天，只有一种情况--在人间修福报；所有人会堕到地狱去，也是在人间，其它道不可能造业。你研究《唯识》你就知道，六道当中只有人道有强大的造业功能，第六意识那个想，我们讲造业是依止想，诸天太快乐，他那个想像力太薄弱，他整天大概都没什麽想像，活在当下及时行乐；三恶道是痛苦的不得了，也没有时间去想；人间苦乐参半，所以人间是最有可能成就法器的。所以人道的果报，你布施人跟布施畜生当然不一样，人道是中品境。下品境就是畜生跟饿鬼。境还是有差别。

三、约相续，你数数现行，你造业的次数，如果是无惭无愧当然业就比较重。所以你的心境相续，在本经当中就是你的身口意要具足。

我在新加坡有一个女众居士她问我：师父啊!修净土宗的人是不是一定要拜佛？她说她就喜欢念佛，她不太喜欢拜佛。

诸位你要知道，你如果没有拜佛，你身口意三业不具足。天亲菩萨是身业的礼拜、口业的赞叹、意业的观想，身口意三业相应。你今天三业当中少一个业，少一个身业的礼拜，那麽这种净业你要成就，你只有成就别人三分之二的功德，因为你身业不具足。

造善造恶都是一样，你造恶业的时候身口意三业同时，这个业特别重，你看前面就是这样，身业也具足，口业也具足，意业也具足；你造善也是这样子，你对佛陀的皈依，身业的礼拜，口业又同时出声，意业又同时观想，那力量特别大，这道理就是这样子!
净业学园113讲次 讲义244面
己二、示恶鬼趣

本经在引导我们观察生命的真相，它的一个很重要的观念，是我们遇到种种外境的时候，第一件事情就是「回光返照，正念真如」。「正念真如」这一句话它开展出来就是观照现前一念心性，即空、即假、即中这样的道理。

首先我们讲到本经的所观境，它的所观境就是「现前一念心性」当所观境，也就是我们在整个人事因缘的刺激之下，首先你不要管外境是怎麽样，你也不要管你内心的感受跟想法是怎麽样，因为它都是生灭变化。所以它的一个重点，我们讲「云何应住」，第一件事情，你把你的心

带到现前一念心性而住。一念心性，本经说的就是「真如」，因为它是真实不虚，它恒常不变，它不随时空而改变。

当我们把心安住在「现前一念心性」的时候，就起观，修空假中三观。「空观」在前面的二十五圆通讲很清楚，观一切法是缘起性空的。404不过本经在发明空义跟中观的思想是不完全相同，中观是从它外在的相用是因缘生而无自性观进去，本经是直接探本求源，「你从什麽地方来？」你找不到它的出处，然后直接觅之了不可得，就把自性空给开显出来。本经是从「觅之了不可得」来发明空义，这大家体会一下！

即空、即假，「即空」所发明的是一念心性不变的理体，即假是发明它随缘的作用。「即假」本经主要是从二个方向，情跟想；假设我们依止的是情感，我们心性就随顺情感的因缘，显现三恶道痛苦的果报，而得惑业苦；假设我们生起的是一种理智的观照，理智的想，我们的心性就随顺想的因缘，显现种种安乐的果报。这一念心性它有随缘义，它在不变当中随顺情想的因缘，而产生十法界的染净因果。「即中」空假不二叫做中。

这当中值得我们注意，本经在发明因果最大的差别，诸位你会很清楚的从经文当中看到，本经在讲因果论，跟一般讲因果论是不太一样的，它是从一念心性的角度，来发明十法界的因果，安住一念心性而谈空假中三观。

这样的特点在整个转识成智，破妄显真的过程当中，它的速度会比较快。它的内涵我们到了经文再详细说明，什麽叫依止一念心性来观察因果？这样子再观察因果有什麽差别，等到经文再详细说明…

己二、示恶鬼趣

本经讲到七趣当中的第二趣。“鬼”是怯懦怖畏，因为鬼道众生长时间缺乏饮食的滋养，所以内心当中多诸怯懦，多诸怖畏。

（分三：庚一、总标。庚二、别显。庚三、结示）

庚一、总标

复次阿难！是诸众生，非破律仪，犯菩萨戒，毁佛涅盘，诸馀杂业，历劫烧然，后还罪毕，受诸鬼形。

鬼道众生，是怎麽来的？

是诸众生，这麽多的众生为什麽堕入鬼道呢？主要的因缘是非破律仪，犯菩萨戒，毁佛涅盘。这地方特别指的是过去在人道的时候，我们知道六道当中只有人道，有强大造业的力量。你研究《唯识》你就知道，其馀的六道大部分都在受果报，它那个第六意识暗钝的。「非破律仪」，他过去生是做人的时候，“非”，毁谤，破见；“破”破戒，破坏声闻戒的律仪，或者是毁谤，或者是破戒；犯菩萨戒也犯了大乘的三聚净戒，这是他违犯的戒法。其次「毁佛涅盘」，毁谤大乘的佛法，甚深不生不灭涅盘的真理，他说这大乘的真实道理不是佛所宣说的，这就是毁佛涅盘，破坏大家对大乘甚深法门的信心。乃至于「诸馀杂业」，其它种种的十恶业等等。这讲他过去所造的罪因。

果报：历劫烧然，后还罪毕，受诸鬼形。

他造这麽重的罪，他当然第一件事情先到地狱去，在地狱当中受了多生多劫劫火的烧然之苦，把罪消灭了以后，他还有剩馀的罪业跟习气就受诸鬼形，鬼道的身形来偿还他剩馀罪业的习气。405这是讲到他堕入鬼道的因缘。

这一段蔼益大师在解释的时候他认为，本经所说的堕落鬼道的因缘只是四种因缘的其中一种。

堕入鬼道的四种因缘：第一种、他现生在人道当中造下品的十恶，来生直接堕入鬼道，罪业直接，今生造罪，来生堕落。

第二种、多生业熟，忽牵其报。他今生没造什麽罪业，但他过去生造了鬼道的业，在临终的时候突然间成熟，他就直接堕落，这是多生业熟。

第三种、他现世造了五逆十恶的重罪，他本来要堕地狱去的，但是他先受饿鬼的花报，我们讲先开华再结果，先受饿鬼的花报，然后再堕地狱。

第四种、他直接堕入地狱以后，地狱的果报消灭了以后，以他过去剩馀的罪业跟习气来鬼道受馀报，这是第四种。他先到地狱去，地狱当中把他重大的罪业消灭了，但是还有剩馀的罪业跟习气，在鬼道把它偿还，这叫「历劫烧然，后还罪毕，受诸鬼形。」这麽一个因缘，有十种鬼道的因缘。

庚二、别显

怪　鬼　若于本因，贪物为罪，是人罪毕，遇物成形，名为怪鬼。

「若于本因」这一段是通于以下的十种的鬼道，都有这一句话。也就是说，他们这本因就是做人道的时候，他依止十习因来造作罪业，这他过去的本因。他的本因是什麽呢？

贪物为罪，他主要的烦恼，“物”指的是财物，这个人的烦恼当中对财物的贪求特别的重。你

看有些人他也没有什麽脾气，没什麽瞋恨心，你打他骂他都没关系，但是他就是贪求财物。这种人是人罪毕，遇物成形，名为怪鬼；他以贪求财物的罪业先到地狱去，经过多生多劫地狱的火然烧，把这苦受完了以后，还有剩馀的罪业跟习气，遇物成形，他的神识遇到过去生所贪爱的金银财宝，他就附在金银财宝当中，而成就鬼道的身形，这个就是怪鬼。

“怪”，作怪，这种鬼道他经常附在财宝当中，或依草附木，依止在草木来做种种的怪。他过去生因为贪求财物，所以他就有这样的习气。

魆　鬼　贪色为罪，是人罪毕，遇风成形，名为魆鬼。

贪色为罪，他的本因是贪求男女的美色，他过去生在地狱受了罪业以后，遇风成形。他过去生是一种婬慾的习性比较重，从地狱弹出来以后，他的神识遇到风，虚空当中有很多的风，遇到风以后，就成就他鬼道的身形，名之为魆鬼。

魆鬼我们叫女妖，因为他过去生业婬慾习气重，婬慾属火，所以他所到之处都没办法下雨，就造成了旱灾，叫魆鬼。

魅　鬼　贪惑为罪，是人罪毕，遇畜成形，名为魅鬼。

在本因他是以欺诳迷惑他人，到了地狱去以后受了地狱的果报，遇畜成形；“畜”指的是畜生，特别指的是狐狸野干或者老鼠等等，他的神识经常会欺诳，迷惑他人，所以他就经常附在动物当中成为魅鬼。

他能够做种种身形的变化，来迷惑欺诳于人，比方狐狸精、老鼠精等等。

蛊 毒 鬼　贪恨为罪，是人罪毕，遇虫成形，名蛊毒鬼。

他的本因是瞋恨，他经常想要加害于人，依止本因在地狱受完罪毕以后，他遇到虫，这个“虫”指的是毒虫，毒蛇、蜈蚣之类的虫，叫蛊毒鬼。

过去我们中国偏僻的地方，或东南亚地方经常有蛊术，依止蛊术来驱使蛊毒鬼害人，因为他过去生有瞋心，所以他就会有这样的相貌出现。

疠　鬼　406贪忆为罪，是人罪毕，遇衰成形，名为厉鬼。

“忆”就是他在本因当中经常喜欢做负面的思考。我们的忆念，有时候忆念佛的功德，忆念光明的事情，内心就产生法喜。但这个人他经常是忆念别人对他做不好的事情，他内心经常有恨，累结怨恨，这个怨恨的罪重了以后到地狱去，把这罪受完以后，遇衰成形；“衰”四时不调，风不调雨不顺的时候，他就因为四时不调的因缘，就成就他鬼道的因缘，名为厉鬼。

厉鬼的目的是到处散布瘟疫，散布病毒；我们看那禽流感病毒...各种病毒，就是这个厉鬼，因为它内心当中有很多的怨恨没有办法发泄。所以他做鬼道的时候，就到处散布病毒来害人。

饿　鬼　贪傲为罪，是人罪毕，遇气成形，名为饿鬼。

在本因当中，他的心中有高慢之心，他总是觉得自己高高在上。到了地狱去受完罪业以后，遇气成形；遇到地上的蒸气，因为他平常就喜欢高举，所以看到地上的气也是高举，跟自己就很相应，所以他就跟气结合起来，而成为他的鬼道身形，叫做饿鬼。

饿鬼就是无主的孤魂野鬼，没有人祭祀，没有人来供养他，经常受饥渴之苦的叫饿鬼。

魇　鬼　贪罔为罪，是人罪毕，遇幽为形，名为魇鬼。

“罔”诬枉，这个人老是去毁谤他人，这个人明明没有做错，我们就用不实的罪过来嫁祸于人，叫做罔，诽谤的意思。他因为诽谤的罪，到了地狱受完罪毕以后，遇幽为形；他就经常做一些暗中伤人，见不得人的事情，所以他就“幽”；幽隐暗昧的处所，地方比较昏昧，空气不流通的地方，他就在那个地方形成他鬼道的身形，名为魇鬼。

魇鬼就是趁人家睡觉的时候，压住人身，使人家喘不过气来，魇魅鬼或叫魇鬼。

魍 魉 鬼　贪明为罪，是人罪毕，遇精为形，名魍魉鬼。

他在本因当中，这个“明”是说他邪知邪见，自作聪明。这种人在地狱罪毕以后，遇精成形；“精”指的是日月的精华之气，吸收日月精华之气，叫魍魉鬼。

魍魉鬼一般我们叫山中的精灵，他的形状像小孩子，也喜欢学人家的音声，来迷惑作弄于人。

役 使 鬼　贪成为罪，是人罪毕，遇明为形，名役使鬼。

“成”就是他以欺诈的手段来引诱别人，他从中间得到利益，叫做成，欺诈。他从地狱受完罪业以后，遇明成形；“明”指的是咒术，一般指的不是佛教的咒，佛教的咒，护法神都属于正神，这属于外道的咒术。遇到咒术以后他就结合成他鬼道的身形，叫役使鬼，他一生当中就是听命于咒术，来造作祸福之事，叫役使鬼。

传 送 鬼　贪党为罪，是人罪毕，遇人为形，名传送鬼。

“党”指个人平时欢成群结党，一方面好乐争辩来覆藏他的过失。这个人从地狱罪毕以后，遇人为形；这个“人”指的是灵媒、巫师，附在灵媒、巫师的身上，来传送吉凶祸福于人，叫传送鬼。

蕅益大师在注解他提出一个观念说：这一个人道众生他过去生是非破律仪，犯菩萨戒，毁佛涅

盘乃至种种的十恶业到地狱去，到地狱去以后，这种人堕入鬼道，他是从地狱出来到鬼道了，主要是酬偿过去的习气较多分。这个人这方面的习气特别重，这息气还没有把它消灭掉，所以他要受鬼道的馀报，以习气为重。有十种习气，就造成他十种相貌，主要是酬偿习气。

407庚三、结示

依妄所造　阿难！是人皆以纯情坠落，业火烧乾，上出为鬼。

鬼道的果报我们应该怎麼去观察，才能够真正的如实了知鬼道的相貌？

先从「假观」的角度来发明，说：阿难！这个人他过去生造了罪业到了地狱去，然后转生为饿鬼，他主要是以纯情坠落；他过去生是造了纯情或者是九情一想，乃至于八情二想到地狱去。到地狱当中受了罪业的火的然烧，把他重大的罪业之水烧乾了，但是他还有一些剩馀的习气，罪业虽毕，习气犹在，所以，以他习气的力量到鬼道去了。

这一点溍益大师也是持这个看法，习气为重，不是以罪业为重。这是假观。

本无所有　此等皆是自妄想业之所招引，若悟菩提，则妙圆明本无所有。

「空观」

这样子的鬼道因缘是怎麼来的呢？

都是我们内心的妄想跟罪业之所招引，一念的妄想去造作罪业所招感的。但是我们要能真实的悟到我们一念心性清净的菩提心，所谓的「现前一念心性」，则妙圆明本无所有。

“妙”是法身德，“圆”般若德，“明”是解脱德；一念心性圆具三德，是本来没有鬼道的果报可得。

我们在断除十法界的杂染因果的时候，在本经当中他把因缘法讲完，他一定会讲到这一句话「若悟菩提，是本无所有。」也就是说，其实我们一个人起烦恼造罪业，这件事情是不正常的。很多人都认为我的个性就是这样，我没办法改变我的烦恼习气，因为我的习气就是贪烦恼重、瞋烦恼重。

这观念是不对的！因为我们本来就没有烦恼，本来就没有罪业，「何期自性本自清净」。所以我们在断烦恼的时候，你一定要很清楚的，相信你自己的这一念心是清净的，是本来没有烦恼，本来没有罪业，本来没有三恶道的果报。

怎麼有呢？只就是一念的妄想捏造出来，《愣严经》它一再的强调这个观念。

所以溍益大师说：「一翳在目，空华乱坠。」

虚空本来是没有华的，你怎麼看到华呢？因为你眼睛有翳挡住了，所以你看到了华。问题不是华本身，就是你要把翳拿掉。

所以你看我们有时候会觉得很痛苦，到底我们为什麼痛苦，我们不知道怎麼回事？所以我们会去改变外在的人，改变外在的事。其实你错了！因为你的痛苦是一念的妄想，在那个地方引导，你自己变现一个因缘给自己痛苦。你看，我们照镜子，镜子本来是有黑点，我们不擦镜子，你就外面怎麼擦，那个黑点就是不会失掉，问题是镜子上本来就有黑点。

这地方的关键点就是，我们内心自己捏造一个妄想，然后造罪业，然后自己把饿鬼道的果报现出来。

在我们佛教界有一个有关饿鬼道的公桉，我们简单讲一下，他是怎样堕落，他又怎麼样从鬼道出来，佛教的「盂兰盆法会」这讲到目连救母的故事：

目犍连尊者他出生在一个大富长者的家族，他的母亲可以说悭贪成性，为富不仁，不但平常不肯布施，而且到了饥荒的时代，很多人希望他的母亲能够把粮仓打开，施舍给那些饥荒的游民，他母亲就坚决不肯，而且将粮仓关得更紧，结果很多人因为吃不到粮食而死亡。他的妈妈就因为这样悭贪的罪业，死掉以后堕饿鬼道去了。

后来目犍连出家以后成就阿罗汉，他以神通力看到他的母亲，在饿鬼道受饥渴之苦，他就很伤心，就用神通力到城市去托钵，托钵以后，就将钵拿到他的母亲面前交给他的母亲。

经典上说，他的母亲是左手拿钵，右手护钵，左手把钵接过来，右手把钵盖住。为什麼呢？她怕其他的鬼道也来抢这饮食，所以她悭贪的习气还在。结果她把这饮食放到嘴巴的时候，入口成焰。这本来是很好吃的东西，但是入了她的嘴巴以后，她那一念妄想的悭贪之心没有消灭，所以入了她的嘴巴以后，变成一团火焰烧她的喉咙。

这时候，目犍连尊者看了以后就非常的悲伤，赶快去找佛陀，请佛陀能够想办法。佛陀说：你妈妈悭贪的罪业太重，不是你一个人可以救的。佛陀说：你应该利用结夏安居，农历七月十五的时候，以百味饮食来置于盂兰盆当中来供养大众师，依止大众师的威德力，能够超度七生七世的父母。目犍连尊者就照这方式去做，灭除她的罪障，再跟他的母亲开示佛法，后来就解脱得道。

这地方就是，为什麼目犍连尊者把饮食交给他妈妈的时候，这饮食入了她的嘴巴，入口成焰呢？本经的解释就是说，那是你自心的妄想罪业之所招感，跟饮食没有关系的，因为你内心当中有悭贪的妄想，所以你就会循业发现看到火，所以她必须要先消罪业，然后再破妄想。你看，

我们放蒙山的时候，第一个是先消他的业障，三皈、忏悔、消业障，然后为他开示佛法，来破除他的烦恼习气，然后才能够给他正确的饮食。

这是属于鬼道的相貌。

己三、示畜生趣

畜生是什麽意思呢？他内心愚痴，而不能够自己独立的生活，要仰赖众生的畜养，叫做畜生，另外有一个名字傍生，傍生的范围比较广，傍生包括被畜养的动物，也包括野生的动物都叫傍生。一般讲畜生，是指牛羊猪狗，这种被人家畜养的叫畜生。这地方的众生，看这个经文主要是指傍生来说。

（分三：庚一、总标。庚二、别显。庚三、结示）

庚一、总标

复次阿难！鬼业既尽，则情与想二俱成空，方于世间与元负人怨对相值，身为畜生，酬其宿债。

这一段是说明，他是什麽样的因缘而堕畜生道：

他过去鬼业既尽，他依止十习因造了罪业到了地狱去，又受了鬼报的罪业以后，鬼道的业已经穷尽了。什麽叫鬼道穷尽呢？就是情跟想二俱成空，鬼道的因缘是七情三想，在鬼道当中，不管是七情的痛苦跟三想的安乐，这二个果报的受苦受乐都完毕了，这时候来到人世间，因为畜生是跟人生活在一起的，方于世间，来到人世间跟人生活在一起。干什麽事呢？与元负人怨对相值。

就是这只狗怎麽就会被你畜养呢？因为他过去生跟你有债务的问题，有债务的纠纷，跟原来的负债之人怨对相值，就是彼此冤家对头，互相的值遇，这时候业债难逃。这时候他就以畜生的果报，来酬偿过去生的宿债。

宿债，畜生道是来还债的，有二种：一、物债，他欠你财物，他必须要为你做劳力来偿还。二、他欠你命债，牠可能要被你宰杀来偿还命债跟物债。

蔼益大师说在这种因缘当中，畜生道也有四种差别：一、过去生在人道造了中品的十恶业，而直接堕落畜生道。二、多生业熟而忽牵其报，他今生没有造作，他过去生有这个业，突然间临终起现行。三、从地狱中出来酬偿馀报。四、从饿鬼中来。就是我们看的的四个，他是从饿鬼道受完以后来到畜生道酬偿他的罪业。

这是讲到他堕入鬼道的因缘，以下是他堕入鬼道的相貌：

庚二、别显

枭　类　物怪之鬼，物销报尽，生于世间，多为枭类。

物怪之鬼，他的本因是贪求财物，他从地狱出来以后，他遇物成形而变成一种物怪之鬼。贪求财物就附在财物当中，他所附的财物也消失了，他鬼道的生命也穷尽了，就生在人世间，就变成一种枭类（猫头鹰）的动物。猫头鹰只有母的没有公的，所以牠附块为儿，儿成子后，子食其母，这叫枭类。

咎　类　风魃之鬼，风销报尽，生于世间，多为咎徵，一切异类。

风魃之鬼就是他过去生的婬慾心比较重，变成女妖之鬼，到处去创造乾旱，他所依附的风也消失了，他鬼道的命也穷尽了，来到世间以后变成咎徵。咎徵就是经常显现凶恶的事情，凶恶的事情要生起的时候它的前兆，比方商洋舞水，石燕飞风等等，这种咎徵的动物。一切异类，指的是乃至于一切好乐婬慾的动物，这叫一切异类。

狐　类　畜魅之鬼，畜死报尽，生于世间，多为狐类。

畜魅之鬼他的本因是依止欺诳的习气变成狐狸精、老鼠精以后的畜魅之鬼。畜死，他所依附的畜生狐狸、老鼠、野干都死亡了，而他本身鬼道的生命也穷尽了，生在世间就变成狐狸、野干这样的动物。

毒　类　虫蛊之鬼，蛊灭报尽，生于世间，多为毒类。

他本因因为瞋恚的习气而堕入蛊毒之鬼，他所依附的毒虫，比方他附在蜈蚣、毒蛇，这个虫死掉了，他的饿鬼的生命也穷尽了，生在世间就做毒类，毒蛇、蜈蚣之类有毒的畜生。

蛔　类　哀厉之鬼，衰穷报尽，生于世间，多为蛔类。

在本因当中经常去忆念怨恨的事情，依止四时的不调而变成厉鬼，四时不调的气也消灭了，他鬼道的生命也穷尽了，生在世间，就变成蛔类，生长在肠胃的蛔虫。

食　类　受气之鬼，气销报尽，生于世间，多为食类。

“受气”就是他本因有高慢的习气，依附在地上的蒸气产生的这样的一种鬼。地上的蒸气也销灭了，他的生命也穷尽了，生在世间就变成食类。食类就比方说，猪牛鸡羊等等，为人类所食。

古德在注解上说：为什麽有些动物人家会认为这是可以吃的，那个是不可以吃的？

他说：因为你过去有高慢的习气，所以你招感的动物，别人就会认为你这个可以吃的，就是食类；以高慢心你变出来的畜生，人家就会把你定义做这是可以吃的。

服　类　慊幽之鬼，幽销报尽，生于世间，多为服类。

慊幽之鬼，就是过去生有诬枉毁谤的习气，所以经常躲在幽暗的地方，成为一种魇魅鬼。他所躲的幽暗的地方的因缘也消失了，他饿鬼道的生命也报尽了，生在世间多为服类。

“服类”有二种解释：圆瑛老和尚的解释，服类就比方说你变成一只羊，羊的毛是可以做衣服，或者貂，貂皮可以做衣服，或蚕。总而言之，你变成那个动物要提供给人类来穿的，来酬偿你过去的罪业，叫服类，可以做成衣服的动物。

在『指掌疏』的解释，是把这服类解释成祸鸟，这种鸟白天是休息，晚上活动，牠一叫就是有灾祸要出现，这叫服类。
应　类　和精之鬼，和销报尽，生于世间，多为应类。

合精之鬼，他因地当中邪知邪见，他依止这样的习气，他就自作聪明吸收日月精华，而成就魍魉鬼。这种因缘结束了，生命也报尽了，生到世间多为应类。

因为他还带一点小聪明，所以他这个动物...什麽叫应类？他善知时节的变化，比方说燕子，春天一到燕子就会叫，春燕；或者是鸿雁，鸿雁就是冬天的时候飞往南方，夏天的时候飞往北方。这个鸟类是带点小聪明，他过去生做人的时候有一点世智辩聪。
休　徵　明灵之鬼，明灭报尽，生于世间，多为休徵，一切诸类。

明灵，就是他过去生喜欢用欺诈的手段来引诱别人上当，所以他遇到咒术而成就了役使鬼。明灭报尽，就是这咒术也没有人持了，他本身的果报也穷尽了，生在世间多为休徵。

休徵是一种吉祥的动物，比方凤凰、麒麟，这种动物一旦出现，就表示有圣人要出世了，有圣人要出来弘扬真理。
循　类　依人之鬼，人亡报尽，生于世间，多为循类。

依人，他过去生争讼的习气特别重，所以他就依止巫师、灵媒而成就鬼。人亡报尽，我依附的人死掉，他鬼道报也尽了，生到世间多为循类。
循类是服从，特别服从，比方说狗、鸽子，牠喜欢成群结党服从于人，叫循类。

这十种的动物都是延续他过去人道的习气，而招感不同的动物。当然这个地方动物主要是前面的化世来，前面的鬼道是依止习气而变现。这个动物多分来说是还债的，还物债跟命债。
庚三、结示
结妄本无　阿难！是等皆以业火乾枯，酬其宿债傍为畜生，此等亦皆自虚妄
业之所招引，若悟菩提，则此妄缘本无所有。

以上的十种畜生，都是从地狱、鬼趣当中，业火烧乾他的情水，地狱销他的罪业，鬼道来销他的习气，到了畜生酬其宿债，来偿还过去生的物债跟命债，我们讲畜生，披毛戴角还。
畜生是怎麽来的呢？

是我们内心当中虚妄的妄想，以及罪业之所招感。假设我们能够回光返照，观照我们这一念心性即空、即假、即中，这种虚妄的因缘是本无所有，是本来没有这些畜生的果报可得。

古德说：依止虚妄之因，还受虚妄之果。依止一念的妄想，去创造种种鬼道的假相，最后我们还是自己去受这个假相；但是当我们回光返照的时候，其实这个假相是本来没有的，是一念的妄想捏造的。
迷真而起　如汝所言宝莲香等，及琉璃王、善星比丘，如是恶业，本自发明，
非从天降，亦非地出，亦非人与，自妄所招，还自来受，菩提心
中，皆为浮虚妄想凝结。
净业学园114讲次 讲义246面

庚三、结示。这一段等于是把前面的十种的畜生，他生起的因缘做总结。前面讲结妄本无，妄想跟业力，依止一念的妄想业力，所变现畜生的果报，在我们一念真如的心性当中，是本来没有的，完全是我们自己的妄想罪业把它创造出来的，所以你一念妄想转变以后，这个果报就转变了，是这个意思。
现在我们讲，那怎麽就会有一念的妄想呢？这一念的妄想是怎麽回事呢？
迷真而起　如汝所言宝莲香等，及琉璃王、善星比丘，如是恶业，本自发明，
非从天降，亦非地出，亦非人与，自妄所招，还自来受，菩提心
中，皆为浮虚妄想凝结。

正如阿难尊者你前面所说的宝莲香等，及琉璃王，善星比丘这三个人；宝莲香她的特点就是贪欲特别重，毁破戒律，她以贪欲而破戒而且破见；琉璃王是以瞋心，来灭释迦族；善心比丘是以愚痴，而妄说一切法空。这种贪瞋痴的烦恼所引生的罪业是「本自发明」，我们那一念心，因为我们习惯性「心随妄转」，我们习惯跟自己心中所捏造的名言分别而转，我们不习惯「安住真如」，安住「现前一念心性」，喜欢跟着感觉走，跟着心中的想像去发明。

所以这样的罪业跟妄想，不是上天给我们的，也不是从地上来的，也不是别人给我们的，是我

们自己的妄想捏造出来的，最后还是由我们自己那一念心自己去捏造妄想，还是由我们这一念心来承受这个果报。所以在一念的菩提心当中，都是一种虚浮的妄想之所凝结，非本来有，飘浮在真如的一个妄想。

古人说：「悟了业障本来空，未悟还需还宿债」。

你经常能够正念真如的人，你的业障就慢慢慢慢能够消灭，因为业障它本来就像一个乌云，太阳出来的时候，乌云就消失掉了。但是你还是随顺妄想而转、未悟，那麽你这样子的生死轮回，你还是要继续的去酬偿虚妄的罪业。

我讲一个历史的小故事大家体会一下：

汉武帝在汉代的特点，他可以说是武功文字都非常强的一个朝代，所以他的朝上是人才聚集。这当中有一个很有名的叫智臣，很有名的智慧之臣叫东方朔。东方朔他是饱读诗书，上通天文下达地理，他的官位叫待诏。皇上平常没事不找他，但是皇上有事情就请他来谘询，是皇上的顾问，如现在总统府的资政。身为一个待诏，他平常没有事就陪皇上游戏，有事情的时候当汉武帝的资政。因为汉武帝一生的时间大部分都在打匈奴，他压力也很大，他有一天就想跟群臣玩一个游戏，就把大臣找过来，把东方朔也找过来。汉武帝就拿一个东西，用一个碗把它盖起来，请大家猜这碗里面是什麽东西？所有的群臣都猜不到，轮到东方朔，东方朔过去看一看，然后听一听，他说：这个东西不是壁虎就是蜥蜴。

果然是壁虎。汉武帝非常高兴赏了他很多绢布，结果汉武帝连续藏了三次，东方朔一次就把他猜对，所以他赏了他很多绢布。但是汉武帝旁边有一个宠臣叫郭舍就不服了，他说：东方朔这个人运气好，被他猜到的。郭舍说：我用一个谜给你猜，你要猜对了，我宁可受一百大板，你要猜错了，你这些赏的绢布全部归我。东方朔说：可以！结果郭舍就跑到外面去，就找到一个好小好小的树叶，这个树叶有一半是枯黄，把树叶藏起来，用一个大碗把它盖起来，就让东方朔猜，说：这是什麽东西。东方朔绕了这个碗绕了三圈说：这一个有一半枯黄的树叶。全部猜对了！郭舍就被打一百大板，被打一百大板郭舍还不服气，还跟他打赌，结果他每做一次谜，东方朔毫不费力的全部猜出来，他以前在家是占卜，他有卦术。

他身为汉武帝智臣，可以说是有问必答。有一天，汉武帝在御花园散步，就看到树上有一只小虫，是紫红色的小虫，外表看起来像蜜蜂，但是牠脸的造型五官具全，眼睛、嘴巴、鼻子就跟人长得很像，所有的人都不知道这叫什麽名字。汉武帝说：我们把我们的智臣找来，请东方朔来看。东方朔说：我知道牠是什麽东西，但是我不能告诉你。汉武帝说：你为什麽不能告诉我呢？他说：我现在肚子饿了，你要把我喂饱。汉武帝就给他放上酒菜，吃饱以后，他说：我现在吃饱了，但是我明天还会饿啊！他就将在城外一个很肥沃的土地，就把它赐给他。赐给他以后东方朔说：这个动物叫「怪哉」。

他说这怪哉是怎麽来的呢？是前朝秦朝的时候，因为刑法定得非常严苛，你只要讲错几句话，就被抓到监狱去了，监狱可以说是人满为患。善良老百姓莫名其妙被抓进去以后，整天就面对天花板说：怪哉、怪哉！我怎麽被抓到监狱里面来，就埋怨。心中的怨恨久了以后，他死掉以后，就很多的众生就变成这怪哉的动物。东方朔说：你试试看，你去查这地方的地理，他过去一定是秦朝的监狱。汉武帝去查，果然这御花园前朝是监狱。汉武帝说：这虫这麽多，那怎麽办呢？东方朔说：有方法！这虫是从忧伤怨恨而来，你从这个方去消灭。他说：世间人就是喝酒，以酒来浇愁，你把虫丢到酒里面去，把这酒喝了以后，牠产生迷惑以后，他那忧伤之心消失掉了，牠的身形就会消失掉。果然汉武帝把虫丢到酒里面去以后，虫就慢慢慢慢完全消失掉。

这样的一个史记的记载，跟本经说的道理是相同的，所有畜生道的果报都是「菩提心

中，皆为浮虚妄想之所凝结。」不是真实有，要真实有我们就不能消灭了。如果我们烦恼罪业跟果报是真实有，那糟糕了！那我们就怎麽样呢？只能克己复礼，克制烦恼，你不能断它，只能克制。因为它本身没有真实性，所以我们能够返妄皈真，成就佛道。

所以在这个地方，本经依止正念真如，完全依止真如的角度，来看整个十法界的缘起，就是在「菩提心中，都是虚浮妄想之所凝结，非本来有。」这观念是这个意思。

己四、示人趣

“人”忍耐的意思，人者忍也。因为人道的众生，相对于三恶道的众生，他比较有一些智慧，所以对顺逆的境界有堪忍性，可以忍受，叫做人。这地方的人主要的来源指的是从三恶道受苦以后来到人间这一部份的因缘来说，叫人趣。

（分三：庚一、总标。庚二、别显。庚三、结示）

庚一、总标

反复徵偿　复次阿难！从是畜生酬偿先债，若彼酬者分越所酬，此等众生还复为人，反徵其剩。

阿难！从前面畜生道的众生，牠的果报体干什麽呢？是酬偿先债。我们前面讲鬼道是酬偿习气，畜生是酬偿过去的宿债，有物债跟命债二种。他过去生做畜生的时候，偿债的过程当中，假设发生一件事情叫「分越所酬」；他本来是欠你财物，比方说他过去生做牛做马，他没欠你命债，牠只欠你财物，牠一辈子为你工作，你还把牠杀了，这就是过分的超越牠所应该酬偿的债

...身为一只牛来报答你，来酬偿你过去的财物，牠没有欠你命债，结果你把牠的体力用完以后

你把牠杀掉了，这对畜生来说，牠是分越所酬，牠超过牠应该去酬偿的部份；就是这个讨债的人讨了太过分了，这怎麽办呢？这时候就反过来再讨回去啦！此等众生还复为人，过去生被讨得太过分了，这些畜生道就变成人，反过来徵收牠所被讨得过分的这一部份。因为牠过去是畜生，为你工作，你还把牠杀死了，那你欠牠一条命债，牠有这样的分越所酬的因缘，牠就投到人道，来讨牠所过分的部份。

这地方是约讨债的人，第二段是还债的人，他应该怎麽还呢？他过去生把人家讨得太过分，那应该怎麽办呢？

福德胜劣　如彼有力，兼有福德，则于人中不舍人身，酬还彼力
若无福者，还为畜生，偿彼馀直。

他过生把人家讨得太过分的这个人，他有二种情况：假设这个人他前生是有力，他有持戒还有修习禅定智慧的功德力，以及他有布施、持戒、忍辱善业的福德力，他在还债的过程当中，他不必舍掉人身的情况之下，以人的果报来酬偿过去所讨过分的债物。你要是欠钱就还钱，欠命还命，欠肉还肉等等，人的果报。

若无福者，还为畜生，偿彼馀值。

假设这个讨得太过分的人，他前生没有戒定慧的功德，也没有布施、持戒的福德，这二个都没有，那麽他就反过来堕入到畜生道，来酬偿过去生所过分的这一部份。

对方在还债的过程当中，一种是人道来偿还，一种是畜生来偿还。这是他还债的方式有二种，还债的难易也有二种。

偿债难易　阿难当知！若用钱物，或役其力，偿足自停。
如是中间，杀彼身命，或食其肉，如是乃至经微尘劫，相食相诛，
犹如转轮，互为高下，无有休息。
408在还债的过程当中，比较容易偿还的：
若用钱物，或役其力，偿足自停。

假设我们欠人家的财物，我们在偿还的过程当中，欠钱还钱。没有钱怎麽办呢？就用体力来偿还，你可能做他的仆人，或者做他的牛马等等，以体力来还债，还到够了以后，这因缘就停止。这是欠钱还钱，或者是用体力来偿还。

『六祖坛经』有一段：六祖大师有一天在自己的禅堂打坐，有一个盗贼拿刀子要杀他，六祖大师他事先就知道，就在打坐的禅堂的旁边放了十两的黄金，盗贼要杀他的时候，他就把头伸出来，结果盗贼砍三次都砍不下去。

六祖大师说：「只负汝金，不负如命。」我前生是欠你钱，没有欠你命，你杀不死我的。这个盗贼看了以后就很感动，他自己也很惭愧，就要随六祖大师出家。六祖大师说：你要出家可以，但不是现在，你现在跑进来我那些徒弟都知道，他会加害于你，你赶快跑，先跑，改天你再回来跟我出家。后来他过了几年，也回来跟他出家，后来这个人也开悟了，他诵《涅盘经》以后开悟了。

也就是说，在这还债的过程当中，钱财的债务是必较容易还的。
比较困难的部份：
如是中间，杀彼身命，或食其肉

在还债的过程当中有二种因缘是比较麻烦的：第一个你曾经杀害他的生命，乃至于去食牠的肉，杀命是直接杀生，吃牠的肉叫间接杀生，因为你喜欢吃牠的肉，别人才去杀，间接杀生，这种跟生命伤害有关系的就麻烦了。为什麽呢？

如是乃至经微尘劫，相食相诛，犹如转轮，互为高下，无有休息。

你杀牠的命，食牠的肉，来生牠就杀你的命，食你的肉，这种杀生食肉，这牵扯不清，相食相诛，彼此互相的吃对方的肉，来杀害对方的生命，就像车子的轮转，互为高下，互相的讨债，彼此的怨结越结越深就很难停止。

所以这地方讲命债难还。怎麽办呢？
佛法可止　除奢摩他，及佛出世，不可停寝。

有二个因缘：第一个、我们依止自力的因缘，你自己能够修止观，正念真如。我们一个人如果一直跟着妄想走，我们就很难改变自己。你看有些人他永远活在过去，他创造一个妄想，这个妄想就去造业，造完业以后从地狱里面出来，他还是随顺这个妄想，变成鬼道，还是随顺妄想变成畜生，最后来到人间还是依止这妄想，他永远没办法离开这个妄想。一直到他真实的能够通达大乘经典，观察「何期自性，本自清净。」妄想是自己捏造出来的，妄想舍掉以后，他的生命才产生重大的变化。这个是修「奢摩他」，改变你的思想才能够改造你的生命。

第二个、是靠佛力。佛陀大慈悲的神通力，来化解彼此的怨结。第二个就是佛陀的说法，明白缘起性空，性空缘起的道理，否则是很难停止的。

这个地方指的是在还债的过程当中，我们欠的物债是容易偿还，命债难还。诸位你要是看『印光大师文钞』，你会感觉到印光大师也很强调这个观念，念佛的人你最好一定要吃素。你去看看哪个『念佛感应见闻录』里面，你看他业障现前，他念佛的时候还是比较容易过关；你要是

遇到冤亲债主的干扰这最麻烦，他放不过你！

印光大师说：念佛人要吃素。他很强调要吃素，你造了一点罪业，临终的时候正念真如，靠佛力的加被很快过关，但是你要是杀了很多、很多的众生，像台中莲社有一个众生，一生杀了十几头猫，那临命终的时候很麻烦的。因为佛也不能过分的去对治对方，所以他要弄得很麻烦很痛苦，所以命债一定要尽量避免。

409蔼益大说：其实本经的人道，只是在三种因缘当中的其中一种。

身为人道的第一种因缘，是过去生修习五戒跟中品十善，而直接生于人道的；前生修习五戒十善，直接生为人道。

第二种是从圣道中来，他是从诸天仙道中来；从圣道中来大部分的人都是富贵慈善，他从天界中来他还有剩馀的天福，他外表富贵，内心慈善，或者聪明多智；如果从仙道中来是聪明多智，这种就知道从胜类中来。

第三种是从恶道中来，比方说这个人的个性刚强凶恶，多分是从修罗中来；这个人是暗钝愚痴，有畜生道的习气，从畜生中来；这个人贫穷下贱，多分是从恶道中来。本经所说的主要的是从恶道中的畜生中来。

庚二、别显　别显人道的十种差别。

顽　类　汝今应知，彼枭伦者，酬足复形，生人道中，参合顽类。

这个“汝今应知”是关于以下的十种，彼枭伦者，“枭伦”是过去生贪财，后来堕入到猫头鹰，在猫头鹰当中酬偿过去的宿债完了以后，就恢复到人道之形。做人的时候是做什麽？顽类，冥顽不灵的这种邪恶的众生，不肯修善，你要他听经，他也不受教化的，冥顽不灵这一类的。

异　类　彼咎徵者，酬足复形，生人道中，参合异类。

“咎徵”就是过去生婬慾的习气特别的重。在畜生道偿还宿债恢复人形，做人的时候变成异类。

什麽叫异类：他的身体具足二根，同时具足男女二根，或者是六根不具足，六根有残缺不正常，或者五种不难等等。

庸　类　彼狐伦者，酬足复形，生人道中，参于佣类。

“狐”就是他过去欺诳的心特别重，喜欢欺骗别人，变成野干、狐狸来酬偿过去的宿债，而后恢复人道之形变成佣类；贫佣，这个人的个性就喜欢做贫佣卑贱的小人，依止谄媚他人来过活，靠着拍马屁谄媚他人来过活，叫做佣类。

狠　类　彼毒伦者，酬足复形，生人道中，参合狠类。

过去生依止瞋恚的习气，堕入到毒虫蜈蚣这一类的毒伦。他依止畜生道的果报来酬偿宿业以后，而恢复了人形，生人道之中，变成狠类；这种众生心性刚暴，非常的狠毒，毫无慈悲之心。

微　类　彼蛔伦者，酬足复形，生人道中，参合微类。

“蛔伦”就是过去生，他经常作负面的思考，他心中累积很多的怨恨，怨恨以后他变成肠胃中的蛔虫以后来酬偿宿业，业报尽了，到人道当中变成一个微类。“微类”就是他喜欢做人家的奴仆，做歌妓或者做乞丐，完全依附他人来过活的，叫微类，他自己没办法独立的。

柔　类　彼食伦者，酬足复形，生人道中，参合柔类。

“食伦”就是过去生高慢的习气，然后变成了猪狗牛羊为人所食用，他的业报也偿尽了，生在人道中变成柔类；过去高慢的习气，他做人的时候变个性柔弱无能，任人家来欺侮，完全没有一点抵抗的能力，叫柔类。

劳　类　彼服伦者，酬足复形，生人道中，参合劳类。

“服伦”就是他过去生喜欢诬枉毁谤他人，他的习气所招感的是做羊、貂、蚕，做人家的衣服；依止这样的畜生来酬偿过去的罪业，生到人道当中变成劳类。这个人一生当中劳劳碌碌的，劳碌命，很少有休息的时间，一生当中是完全为了生活而奔忙的，叫劳类。

文　类　彼应伦者，酬足复形，生人道中，参于文类。

“应伦”就是他过去生的习气是邪知邪见，自作聪明，他变成了春燕、鸿雁以后，牠酬足牠的宿债，而恢复人道当中变成文类。这个人有一点才华，通文合礼，不失其序，读书的文明之人。

明　类　彼休徵者，酬足复形，生人道中，参合明类。

过去生他经用欺诈的手段来引诱他人而得到利益，堕入到凤凰、麒麟这种吉祥动物以后，来酬偿过去的宿债，生到人中变成明类。这个人世智辩聪，出一些各式各样的点子，叫明类。

达　类　彼诸循伦，酬足复形，生人道中，参于达类。

“循伦”过去生他那诤讼的习气特别重，变成了猫狗鸽子而驯服于人以后，酬偿宿债，生到人中变成达类。这个人通达人情世故，我们讲这个人很会做人（不一定或做事），叫达类，通达人间事理。

410这个地方指的是他从畜生道酬偿宿债以后，他来到人间的差别相貌。在这一大段经文当中值得我们一提的就是，有四个字值得我们注意的就是「如今应知」，这四个字是冠到十种人类的第一句话。

佛陀为什麽要讲一个「如今应知」，前面都没有呢？

佛陀讲畜生道的时候，讲饿鬼道的时候，讲地狱道的时候，都没有加「如今应知」。这一句话圆瑛老和尚说：是对我们非常重要的一个劝诫，因为你得到人身，是一个你最重要的机会。说你到饿鬼道去，你什麽事都不能做，你只能够酬偿果报，你变成一只小蚂蚁，你什麽事也不能做，你想做也做不了。你得到人身，这是一个出世的非常重要的胜因，「如今应知」，是说你这时候你要好好的珍惜，因为你只有在人道当中，你才可以真正的改变你自己。

《唯识学》说：我们这一念心，习气如暴流。什麽叫暴流呢？种子起现行，现行又熏种子，水流你是没办法去抵抗的。什麽叫现在？就是过去、过去、过去，我们永远被过去所推动。看今天的你是怎麽来的，昨天的你创造出来的，有昨天的你才有今天的你。为什麽有昨天的你呢？有前天的你。所以这习气如暴流，这个暴流的方向一路走来，只有在人道的时候，你可以有机会改变你自己，如果你这个机会没有把握住，你永远没有机会改变你自己了，这个叫做「如今应知」。

所以佛陀在前面三恶道的时候，佛陀什麽话都没讲，因为讲也没有用，在畜生道说「如今应知」，你跟他讲这些有什麽用，等于白讲。但是到人道的时候，你第六意识的明了性特别强，你要想一想，你有二个选择：第一个继续活在过去，第二个彻底的改变自己。二种选择，这就是佛陀讲「如今应知」的理由，因为你真的有机会，你机会来了！

庚三、结示

阿难！是等皆以宿债毕酬，复形人道，皆无始来业计颠倒，相生相杀，不遇如来，不闻正法，于尘劳中，法尔轮转，此辈名为可怜愍者。

阿难！是等，以上十种人道的差别是怎麽来的呢？宿债毕酬，过去三恶道酬偿罪业，酬偿习气，酬偿债务，酬偿完了以后来到人间。

他为什麽过去生会堕入三恶道呢？无始劫来业计颠倒。我们一念的清净心，突然间向外攀缘产生一个“计”；计”是偏计执，就是妄想执着。由妄想执着产生我法二执以后，就产生了身口意的罪业，业就出现了，烦恼障引生业障，业障引生报障，业计颠倒。因为业计颠倒，导致彼此之间相生相杀。

藕益大师解释说：什麽叫相生呢？由于婬慾的行为相生，由于杀盗的习气而相杀。

这样子的一种彼此罪业的纠缠，假设没有遇到如来之名，没有听闻如来的名称，不闻正法，佛法的缘起，在三界的尘劳当中，法尔轮转；“法尔”这就是自然的法则。

你起烦恼你肯定造业，造业以后得果报。这一件事情是谁控制的呢？没有人控制，因为我们一念心性本来就有随缘义，清净本然的心中，它本来就有随缘的作用，你起烦恼，它就显现罪业，显现果报给你看，你生起智慧的观照，它就显现人天的果报，显现极乐世界给你看，这叫做「法尔如是」。也不是谁创造的，它的心的作用本来就是这样，它本来就有不变性，有随缘性，有即空、即假、即中，这是大自然的轨则。假设我们今天不能够从法佛法中觉悟，这是愚痴的可怜愍者，因为我们过去痛苦的历史，即将一次一次的重演，一次一次的重演。

这地方等于是把前面的三恶道做总结。

我们说明什麽叫于尘劳中，法尔轮转，此辈名为可怜愍者？

我们一个人起了烦恼，然后造了罪业，造了罪业以后到地狱去受苦，到三恶道受苦，到畜生道受苦。这痛苦的折磨，让我们消业障起惭愧心，好不容易在地狱刀山油锅的苦受完以后，起了惭愧心变成一个人，得到教训以后开始修善，修习善业以后慢慢慢慢，就得意忘形，在福报当中就造业了，造业以后，当然造业之前先起烦恼，起烦恼后造业，又到三恶道去受苦，受苦以后得到教训了，又变成一个人又学乖了，学乖以后就开始修善，修善以后在福报当中开始放逸造业，又到三恶道去，形成一个轮回。我们人就是这样，在痛苦中得到教训，在教训中...欸！好了伤口又忘了疤，开始修善，修善以后又开始起颠倒又开始造业。

直到有一天，你遇到了佛陀，遇到了佛法的住世，你的心开始不再向外攀缘，你开始回光返照，结果照到你的清净本性，原来我的清净本性，是本来清净，我的主人翁是清净的，我为什麽不依止我的主人翁而住呢？从那个时候你才彻彻底底的改变你生命的步骤，从那个地方开始改变，否则完全没有办法！我们很难去跳脱妄想，习气如暴流，它会生生的控制你，你跑不掉的。

411我讲一个〔净土宗〕的公桉，诸位体会一下，在『念佛法要』中讲到清朝一个吴毛居士：

这个吴毛居士是当时吴氏家族的仆人，那个家人是一个很大的大富长者的家族。这个仆人他平常除了做仆役的劳役工作，他就是好好的持戒念佛，念佛念得不错，看它的意思，他念佛不是嘴巴念佛，他还有观照力，调伏自己的烦恼。

清朝的时候产生了叛乱，有叛乱的军队渡江而来，所以他们的主人带了很多人及钱财都跑掉了，他自己就甘心留守看管家宅。叛军来的时候看到里面的房子这麽大，钱财都被带走就很生气就拿他出气，用枪刺他七枪当场把他刺死，七枪而身亡。

死了以后也没人埋尸，就死在花园当中，经过几天以后乱兵被平定了，主人带了一些人就回来了，一看，唉哟，吴毛为我们牺牲了！过去一看，欸！他又醒过来，他醒过来说：你不要伤心，我过去生有重大的罪业，我本来要做七世的猪身来偿还罪障，现在我因为念佛的关系重报轻受，七枪来酬偿我七世的猪身，这业报已尽，我现在要念佛往生了，你们好好为我助念。讲完以后合掌念佛而往生。

我们讲「罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡。」这个人他过去的罪业，因为他心念的改变，所以他整个因缘改变。我们上次讲课的时候，引用圆瑛老和尚的开示，他的意思就是说：带业往生，其实我要消宿业是很难，无始劫造这麽多罪业，你怎麽办？所以改变在缘，就是你要改变你的念头。你说，你一辈子忏悔业障……印光大师说：你就是每一天忏悔，忏了一百年，你所消的业障如爪中土，未消的业障如大地土。

那怎麽办呢？改变你的思想，使令业果不成，“惑业苦”虽然有业，但是它没有滋润的增上缘，使令果报不成。就是我们昨天说的：「破和合识，断相续心。」所以你看这吴毛居士，他能够念佛念到整个念头完全改变，他本来要受七生的猪身，结果以七枪的轻报偿还。

蕅益大师在这段的结示，他说：如此经文你应该知道，修行之急务，要在断除业计颠倒。特别是对治“计”颠倒，徧计执的颠倒，当然我们也要对治业颠倒。所以前面讲，从今开始好好持戒，过去造了罪业那就好好忏悔，别再造新的业。第二个，你要好好的正念真如，不随妄转。

我们上次讲过，烦恼的第一念不能怪你，因为凡夫都会起烦恼的，但是你第二念的相续，这个就是你不对了！你的观照力没有正念真如，没有把佛号提起来，没有正念真如。所以《菩萨戒》是第二念结罪，就是你没有做到断相续心，破和合识。

你真正能够断相续心，破和合识的时候，你过去的业在《唯识学》叫不增长业，就是这个业力不能到三恶道去了，顶多在人世间重报轻受。所以你看有些人他一修行，越用功，业障越现前，这个是好事情，表示你过去重大的罪业，因为你心念的改变把它逼出来，逼出来以后把业障消掉，这是好事情！

说实在你的思想没有真正的转变之前，业障是不会逼出来的，那是真的。思想要达到真的脱胎换骨，思想真正的改变，你的业障才会逼出来。这是我们说的「破和合识，断相续心」，破除业计颠倒，这样子你才能够在轮回当中，找到一条新的光明，否则的话，我们就是本经说的「于尘劳中，法尔轮转，此辈名为可怜愍者。」被妄想的力量一直牵动，就很难出离。

古德说：前面的「汝今应知」是偏重在人身难得，这一段的结释偏重在佛法难闻。

海公他在这一段经文说：佛陀出世，正法时代的印度有三亿人口，有一亿的人口没有听闻佛名，没有听闻正法，跟佛陀同一个时间出世，也生长在印度，从来没有听过释迦牟尼佛的名称，也没有听到什麽叫正法。有一亿的人只听闻佛名，不闻正法，只有一亿的人，能够听闻佛法又知道佛名，佛世的时候尚且是三分之一的人听闻正法。

净业学园115讲次 讲义248面

己五、示仙趣

本经在发明生命的缘起，它的主要的思想就是讲到「真如缘起」，所谓的“真如”简单的说，就是我们众生本具的现前一念心性。我们的现前一念心性它能够受染净诸法的熏习，而显现十法界的差别果报，所谓的「不思议熏而不思议变」。我们的一念心性在受熏的过程当中，有二个地方的差别：一、约它的体性，是清净本然周徧法界，这一部份是不变的，它不随过去现在未来的改变。二、约着作用来说，它在不变的当中，它有随缘的作用，412因缘法我们讲即空、即假、即中。这个“即假”就是讲随缘的作用，即假的因缘变化，从本经上来看有二个因素，会主导我们生命的昇沉：第一个就是你的思想，我们经常生起如理作意的观照，我们在生命当中会产生一种「正气」，这时候我们的生命是往上超生的。你看你遇境逢缘的时候，你经常用理智来观照，这个人他的身心是种轻飘，临终的时候是往上飘的；相反的，我们遇境逢缘的时候是用对五蕴身心的一种情执，这情执在本经上说是一种贪爱之水，你就会累积很多这种水，水是往低处流是往下降。

所以本经它认为影响我们生命昇沉的第一个因素，就是你思想的迷悟，这个是影响你三界的总报。本经讲得很清楚，你完全是纯情的就直接堕入阿鼻地狱，情想均等就做人，当然人也是各式各样，你是怎麽样的执着，你就做什麽样的人。如果是纯想，你是一种理智非常高的人，临命终直接生到天上去。

所以它完全是用内心的迷悟，来决定你整个三界的总报，这是第一个，我们讲亲因缘，或者是主要的因缘。第二个再考虑你的善恶的业力，这影响到你的别报，你做为一个人，人当中也有快乐也有痛苦，这个因素就是由业力的熏习来决定。所以在本经它是以思想的迷悟做主要的因素，以善恶业力的熏习当作次要因素；以思想决定我们的总报，以业力来影响我们的别报。

这样的思想《六祖坛经》也有这样的观念，六祖大师说：「自性若迷，福何可救」。说你修了

福报很大，但是你内心当中是一个颠倒的，你这个福报不能在人天中得果报，你可能变成一个畜生或变成一个鬼道，你在卑贱的果报当中去享受你福报，因为你的思想是颠倒的，颠倒的思想是下沉的，「自性若迷，福何可救」，福报救不了你的。

你把这样的思想抓住了，你再看本经的缘起你就知道，它主因素是以思想的迷悟，来判定整个七趣的差别。这个观念建立起来，看经文就容易了解…

己五、示仙趣

七趣差别的第五科，显示仙的果报。“仙”有轻便转化的意思，也就是说修学仙道的人他们是透过精气神的修练，把我们凡夫的凡胎转成仙胎以求长生不老，这叫仙趣。

（分三：庚一、总标。庚二、别显。庚三、结示）

庚一、总标

413阿难！复有从人，不依正觉修三摩地，别修妄念，存想固形，游于山林人不及处，有十种仙。

他为什麼生到仙道去呢？

复有从人，“从人”古德的注解中提到有二层意思：为什麼强调“从人”呢？

因为前面的都是从畜生道过来的，仙道是从人间修成的，拣别他不是从三恶道来的，是从人间而来，这是第一层意思。第二、他是什麼人而来呢？这个人做人的时候，他有一个很重要的思想，他厌恶色身的无常，他也厌恶色身的病痛，他对老病跟无常的痛苦很强烈的厌恶，他好乐长生不老之法，因此而精勤的修学的这种人。先把修学仙道的人，他心中的希望标出来。

他有这种希望也不能说错，问题出在下面：

不依正觉修三摩地，可惜的是他在修学三昧的时候，他并没有依止正觉之理（如来藏妙真如性），没有依止我们的不生灭心。他用什麼样的心态来修学禅定呢？

别修妄念，存想固形

他心中自己产生一个妄想，他自己虚妄的想像。他有什麼妄想呢？存想固形，他心中一直希望能够坚固他的色身，使令他的色身能够不老、不病、不死；他坚固他的色身，他经常存有这样的希望跟想法。

因为有这样的想法，他怎麼做呢？他远离都市的繁华，到了偏僻的山林，或者到没有人间的海岛，总而言之，他就希望到一个没有人去吵杂的地方来修学他的仙道，这当中就有十种的差别。

这地方就是讲我们一个人的心态，就决定你果报的状态。

蕅益大师说：仙道的特点就是，别修妄念，存想固形。他的这样存想固形的妄想，蕅益大师说，基本上有二种的差别：一种是依止浮尘根而修学，浮尘根完全是一个色法，他完全是修身的，这种是比较低级的仙道。他怎麼办呢？他就“守精”，让自己的精气不泄漏然后练气，把精转成气，然后养神。经过动静的修学，守精、练气、养神，就使令色身能够长时间的不老不病，延年益寿，这是偏重在修身。

就是蕅益大师说的，依浮尘根而修学。其次比较高级的是依胜义根，那是修心，他想要把凡夫粗重的凡胎，转化成轻飘仙道的色身，他依止第八识的冥想来修禅定，三昧成就以后具足五通，有各式各样的神通，这是比较高级的仙道。

在以下的别显当中，古德的分判它有十种，前面五种是偏重在修学色身的，练精气神。后面五种，他就开始修学禅定，他有各式各样的神通显现出来。这十种不管是修身修心，总而言之，都是活在自己的妄想，跟我们的真如本性是不相应的。这个就是先把仙道的特色先做说明。

庚二、别显　个别显示十种仙趣的差别相貌：

地 行 仙　阿难！彼诸众生，坚固服饵而不休息，食道圆成，名地行仙。

阿难！彼诸众生，“众生”是人道的众生，而且是希望能够追求不老、不病、不死的众生，他内心当中有一种坚固的想法，希望能够追求长生不老。他怎麼做呢？“服饵”是他主要的修学方法，他用种种的药物去煎制，煎制以后他长时间的服用，用药物的力量包括自己平常的修练，来助长色身的健康长寿。

这地方值得我们注意的是，他每一个地方都有一个「不休息」，也就是说他吃这个药物不是短时间，是长时间的服用。然后食道圆成，吃煎制的药物成功以后，他所成就的相貌是地行仙。他的行动特别的轻快，他的活动特别敏捷，但是他的脚还不能够离地，虽然健步如飞，但是脚不能离地，所以还是属于地行仙。

前面五种仙，他都是以脚活动力量，脚越轻便，他能够飞得越高，这个仙的层次就越高。因为我们的身体，脚是一个重要的判定，脚越有力量你身体就越好，所以前面五种修身的都是以脚的力量分判。

飞 行 仙　坚固草木而不休息，药道圆成，名飞行仙

前面是服饵，这里是草木，服饵是把药煮熟了而吃，这地方的草木就直接用草木，比方说黄精

，他吃黄精、松柏这种树的枝叶，去榨它的汁，他就直接生吃，吃久了以后就健步如飞。药道圆成，吃这种草木之药，功德成就以后，他的飞行就比前面更加轻快了，能够慢慢的能够离开地步，而少分的飞行。

前面的服饵他还要食人间烟火，到这地方以后，古德注解说：不管草木、金石，第二种仙以后，他基本上不吃人间的饭菜，他吃的东西都没有经过烟火煮过的，不食人间烟火。

游 行 仙　坚固金石而不休息，化道圆成，名游行仙。

前面是吃草木，这地方是吃金属跟矿物，他服铅、汞这种金属的矿物，按照一定的比例把它溷合起来。这种金石有什麽好处呢？他能够“化道”，吃久了以后他能够转化我们人道的这种凡骨，而转成一种比较轻飘的仙骨，骨头会改变，成功以后叫游行仙，他甚至于可以在虚空中飞行自在。

前面的飞行仙飞行还不是飞得很高，这地方他直接飞到虚空去，飞得更高更远，他的特点就是服金石来改变他的骨头。

空 行 仙　坚固动止而不休息，气精圆成，名空行仙。

前面三种我们看它的内涵，主要是靠外在的力量，吃药物、草木、金石等等。这个地方他是有一定的修练，以“动止”二种法门来修练。比方说他在动中运气调身，比方做瑜伽、打太极拳，动中来练气；其次在静中养神，在动中把精转成气，然后在经过静坐，把气转换成神。修练久以后，气精圆成，在动中练精还气，从静中练气还神，最后把精气神还于虚空，最后行成具妙，这个就是精气圆成。把精气神都回归到一念的虚空以后，他就变成空行仙，他不但能够在空中飞行，他甚至于能够腾云驾雾，他的脚能够站在云雾当中飞行，无有障碍。

这地方就飞得更高，前面的游行仙还不能够飞到云端，顶多在虚空，他是飞到虚空很高的地方，飞到云端去，而且能够腾云驾雾，叫空行仙。

天 行 仙　坚固津液而不休息，润德圆成，名天行仙。

这地方的重点在“津液”这二个字。前面的“动止”就是这个人的修练，他可能是一半是动，一半是静，动一动、静一静。但是到第五个的时候，他主要的就是静态的。

这个“津液”是怎麽回事呢？他在打坐的时候，他用舌头顶住上颚，顶住上颚嘴巴就会产生一种津液，这种津液他能够润德圆成，他能够滋润我们的色身，津液能够转化成一种正气，飘然的正气，所以就使令他的身心特别的轻飘，游于天上叫天行仙。他不但是能够腾云驾雾，甚至于能够游行到诸天去，但是他不能够住在天上，他能够到天上去见天道人，他也不能吃天上的东西，因为他没有那个福报力，他还是要回到他的深山、海岛，没有人的地方安住。

这地方的主要特点他用“津液”来化成他的气。前面五种主要是修他的精气神，以修身为本。

通 行 仙　坚固精色而不休息，吸粹圆成，名通行仙。

“精色”他能够在打坐当中以一念专住的心，来吸收日月的精华；“精”指日月的精华；“色”云彩色，夏天天上有七彩的云彩。也就是说他打坐不完全在房间里面，跑到外面去吸收日月的光明，吸收云彩的彩色，把这样的能量转化成自己的能量，而且他不是一天，他是长时间不休息的吸收大自然的能量。时间久以后，吸粹圆成，“吸”就是吸收日月的精华，“粹”粹取云彩的彩色，他最后的功德成就以后，变通行仙。

因为他的能量来自于大自然，所以他就能够与大自然宇宙万物互相融通，所以他的心一动，他就能够跟整个大自然，能够任运的而没有障碍。比方说，他能够到一个高山…我们要从高山爬过去，他不用，他念头一动，我要从这个高山过去，他就直接从高山穿过去，他能够穿越高山；比方说，他来到一个海，他也不用坐船，我现在要从大海中走过去，他就能够从水上走过去。

圆瑛老和尚说：这有点类似五通，因为他的能量，他就经常跟大自然的交合，吸收日月的精华，吸收云霞的彩色，慢慢慢慢的他那一念心跟大自然二个能互相融通。这就是通行仙、融通，他的心跟大自然之间没什麽障碍，他能够进入大自然，随心自在。

道 行 仙　坚固咒禁而不休息，术法圆成，名道行仙。

道行仙的修行方法有二个，咒跟禁。“禁”它的基础是持戒，他对杀盗婬妄的戒行持得特别的清净，非常的坚持，非常的清净，第一个他持戒清净。第二他精勤的持咒，他以持戒来止息心中的欲望，用持咒来增长自己的正气。以持咒跟持戒二种的法门而不修息，术法圆成，“术”持咒，“法”持戒；他成功以后，叫道行仙。他不但以持戒持咒，让自己的身体一生都没有病痛，而且他能够为人家加持，他就以道法，他戒行的清净跟他持咒的力量，他随时为人家治病，为人家驱魔，就是道行仙，他有那个「道」。当然这道是有漏之道，是生灭之道，但是至少他能为为人家治病、驱魔。他就是靠什麽功德呢？靠自己的持戒，靠咒语的力量。

照 行 仙　坚固思念而不休息，思忆圆成，名照行仙。

这个人的修行在修思念，他是怎麽的思念法呢？他不是正念真如法，他是打坐的时候不断的去忆念自己丹田，意守丹田，心住在丹田的下面，一方面沉思养神，他把内心安住丹田，让自己的心不要那麽躁动、养神；一方面能够练气，因为丹田是气海，一方面养神，一方面练气，思

忆圆成名照行仙。他不断的意守丹田，成功以后名照行仙，照行仙他那个神识，他就能够在身体当中出入自在，他随时可以从顶门里面神识而出去，他也可以随时回来，他回来以后他的气息上下能够交通，色身跟神识互相照应，他心想到哪里，他气息就跑到哪里，他心要出去，他神识随时可以出去，他要回来随时回来，他就是从丹田当中，产生这麽一个能量，叫照行仙。

精 行 仙　坚固交遘而不休息，感应圆成，名精行仙。

“交遘”就是阴阳调合，乾属阳，阳属火，阴属水，我们讲肾水心火。他打坐的时候他把这个水往上提，把火往下降。

我们一般的情况，我们身体的地水火风，因为火是比较轻，所以火习惯是往上，水是在下面。那火在上面，水在下面那就糟糕了，你可以想像一下，火在上面烧，上面都没有水，这锅子都没有放水，一下子就把这锅子烧破了。所以我们打坐的人，他是要把水往上提，要把火往下降，叫念丹，就是上面有水，下面有火。

他就是不断的利用静坐的方式把水往上提，提水降火，让水火能够交遘以成仙胎。我们拜佛的时候，忏公师父教我们你的脚掌微微的用力，上半身放松，他的目的就是把水提上来，把气往下降，其实你走路的时候也要这样，走路时要脚掌微微用力，上半身放松，要下实上虚。他不管行住坐卧，经常就是提水降火，以此来做一个阴阳的和合，最后成功以后感应圆成，名精行仙。他能够以水火阴阳的交遘而成就仙胎，长命百岁，生命能够延年益寿，长命百岁叫精行仙。

绝 行 仙　414坚固变化而不休息，觉悟圆成，名绝行仙。

到这个地方要按古德的意思，第六种以上的人多少都有禅定，起码都有欲界定。这个变化就是他在禅定当中去观照，他在禅定当中思惟宇宙间万法迁流变化的道理。说：宇宙间为什麽会变化呢？为什麽春天时百花盛开呢？春天一走百花就凋谢？他思惟这个宇宙无常变化的道理，思惟久了以后他就觉悟圆成，内心跟宇宙万法互相的融通。

融通以后他有什麽样的功德力？成就绝行仙。他能够以他的心念来主导整个宇宙的变化，移山倒海，变化四季，他想把这个山从这地方移到那个地方去，他念头一动山就开始移动，他能够移山倒海；甚至于他想把春天改成夏天，他也可以把夏天改成冬天，他能够很自在的变化四季，他能产生这样的幻术。

这地方本经讲得很简略，但是你看看『成唯识论』，或者本经后面的「五十阴魔」它有提到，就是这种变化，他的「觉悟」他思惟是认为宇宙间是二分的，一分是常，一分是无常，一分是变化，一分是不变化的，他能够体悟到这个道理。所以他就慢慢慢慢从变化当中回归到不变化，以不变应万变，不变当中来带动变化。

当然这个地方跟《愣严经》很像啊，不一样！它这种变跟不变，这个常跟无常是二分的对立，一分是常，一分是无常，他的常跟无常是二个东西，我们本经讲「现前一念心性」，不变而恒常随缘，随缘而不变，这二个是不二的，不变中当下就是随缘，随缘中当下就是不变。但是仙道的变化跟不变，它是二个东西，自性执，它是二个东西。

海公《愣严经》讲记他提到一个观念，他说：过去在东北有一个修禅定的修行者，他到山中去找一个仙人求仙术。这个仙人说：你要修仙术，你在打坐的时候，你就思惟宇宙万物是变化的，但是这个变化是如梦如幻是不真实的。他叫他这样思惟，结果他思惟三个月以后，他就在定中随时可以变化四季，他可以将春天改成冬天，也可以把冬天改成夏天，就是所谓的绝行仙。

为什麽绝行，一个“绝”呢？因为绝行是整个仙术最高的境界，他这种仙术是不对外流传的，不是公开流传的叫绝行仙。

虽然是同样依止妄想，但是他妄想的相貌各式各样，仙道产生的结果也就是各式各样。

庚三、结示　　佛陀对十种仙的一个结论。

阿难！是等皆于人中链心，不修正觉，别得生理，寿千万岁，休止深山，或大海岛，绝于人境。斯亦轮回妄想流转，不修三昧，报尽还来，散入诸趣。

前面十种仙，大智慧的佛陀，把它做一个总结：

佛陀说：“是等”以上十种的仙道，他们的特点，第一个仙道要从人中求，你一个畜生你没办法修仙道，一定人道才可以修仙道。他是怎样呢？链心，当然还有链身，他用运动药物来练身，他也有用各式各样的冥想来修心，他修链身心。依止有所得的妄想来修练身心，但是非常可惜他不修正觉，他没有真正的看到我们真正不生不灭的「现前一念心性」本来面目，他还是在生灭的因缘当中打转，这叫「别得生理」。这是另外成就一种延长生命的道理，就是我们前面说纯想固形，这是讲他的因地，他的因地是，不修正觉，别得生理。

他的果地是什麽果报呢？寿千万岁。

我们要知道，人不可能没有死亡，不可能！他是把死亡延后。所以古人说，不老不病有可能，但是没办法不死。

他的寿是千万岁，而且他的个性是远离人群，休止深山，他不喜欢跟人群往来，或者住在没有人居住的大海岛，整个都是大海，中间一个小岛，他有神通，他也不用坐船，他直接飞过去。

总而言之，他是绝于人境，远离人群这种吵杂的环境。

这样的一个果报体，佛陀说：斯亦轮回妄想流转，他还是活在三界的生死轮回当中。为什麽呢？因为依止妄想来修学他的身心，所以难免落入流转，不能够修学《愣严三昧》正念真如，等到他死亡到来的时候，他还是要来到三界当中，随顺他过去的颠倒跟业力，而散入诸趣当中。

415我想仙道跟佛道差在哪里？我们追求的目标是不一样的，仙道是追求长生，佛法追求无生，思考不同。因为你长生，你只要是生，生住异灭，那就是一种生灭法，你是在生灭法当中延长他的生命而已，它本质是生灭的。但是佛法是「无生」，正念真如，当我们的心正念真如是直接去趣入无生。

蕅益大师他对仙道，他在注解当中，他有一段的批判，他说：一个人的精神用在追求长生，他的果报只成千万之岁，你的生命千万岁；但是你把人的精神用在修学佛法，而正念真如，最后的果报是大般涅盘，万德庄严。

他说：修学圣道就好像你用无价的摩尼宝珠，把它当作弹弓去打黄雀。说这摩尼宝珠是无价的，结果你拿摩尼宝珠去打黄雀，打到一只黄雀，这只黄雀也没什麽值钱，但是你把摩尼宝珠给丧失掉了。

在古德的注解讲出一个譬喻说：仙道有一个吕洞宾，八仙之一，他修成长生不老之法以后，他又练成一双雌雄剑，就对自己很有信心。有一天黄龙禅师在说法的时候，他刚好腾云驾雾从旁边经过，他就降下来到法座中去听。

听法结束以后，黄龙禅师说：此中有盗法之人，有人盗法。这时候吕洞宾就出来了，他说：我心中有不死之法，我何必盗法呢？我有长生不老的法术，我何必盗法呢？黄龙祖师说：你这个人是守尸鬼，守住生老病死的色身，守尸鬼。吕洞宾就很生气，他就射出他的雌雄之剑。这时候黄龙祖师他就入《真如三昧》。

我们前面讲过，真如是一切法的根本，所以他入《真如三昧》的时候，火不能烧，水不能淹，刀子也不能割他。所以剑射到黄龙祖师前面的时候自然落地，就插在地上。这时候吕洞宾要把这个刀用法术把它收回，收不回来，这时吕洞宾就心生惭愧，就拜黄龙祖师为师父。黄龙祖师就跟他开示，开示以后他也就开悟了，他说：「自从一见黄龙后，方悔从前错用心。」

我们的身心的世界它是生灭的因缘，这个本质是不能改变的，你不管怎麽修它一定要生老病死，这个轨则是不变的。所以一开始依止生灭心，你不可能得到不生灭的果。就像我们前面说的，你拿一盘沙，你不可能煮成饭，不管这个沙是七彩色的，放出多大的光明，它的本质还是沙，沙永远是沙，不可能把沙变成饭，不可能！

《愣严经》的观念很好，就是说你一定要成佛，成佛有有佛的根本，你找不到这个根本，你永远不可能成佛，就是『真如』。十方诸佛依真如为根本，所以我们找不到真如现前一念心性的时候，你根本就不得其门而入，你不可能成佛。

后来吕洞宾他的思想一改变，欸！心生则种种法生，他依止正念真如的心生起，所有的功德都改变了。仙道的调身、调息、调心，其实佛法不排斥。诸位你看看天台的『小止观』它讲调身之道，调呼吸之道，很多东西跟仙道术几乎是一样，但是动机不同，事修是完全相同，理观不同。所以这个地方，不是说它的法门有什麽错误，而是心态的错误，心态错误！

己六、示天趣

“天”有二层意思：一、清净光洁。二、尊贵殊胜。因为天的果报体，他是上品的十善业所成就，所以他的身心世界特别的清净光明。你看这个诸天他吃东西，欲界天要吃东西，他也是有饮食的欲望，但他那个东西没有杂，他完全消化，他不用排泄的，所以诸天没有厕所，他没有大小便的排泄，所以他的色身特别的乾净，这是第一点。第二、他的色身特别的尊贵殊胜，他的色身特别庄严殊胜。这是天的二层意思。

（分二：庚一、别示诸天。庚二、总结虚妄）

庚一、别示诸天（分三：辛一、欲界。辛二、色界。辛三、无色界）

辛一、欲界（分三：壬一、总标欲天之因。壬二、别示六天之相。

壬三、结成欲界之名）

壬一、总标欲天之因　六欲天生起的因缘

阿难！诸世间人，不求常住，未能舍诸妻妾恩爱。

诸天的果报体是怎麽来呢？是诸世间人，也是从人道而来。这个人他也想要离苦得乐，他也知道这个身心世界是污浊麤重的，他要追求一个更美好的人身，想要离开痛苦的身心，追求安乐的色身，这个思想是对的。但问题是他缺乏二种功德：　一、他不求常住。

蕅益大师说：这种人是缺乏出世的智慧。也就是说，他不知道追求真正的快乐之本是「不生灭心」，他没有去正念真如这样的一个心，就是缺乏出世的智慧。第二、未能舍诸妻妾恩爱。蕅益大师说：他缺乏出世间的戒定。所以他只能够受持一般的五戒十善，世间的善法，他还不能完全的舍离正式妻妾的恩爱，不能够完全舍离这所谓的…我们说的能够远离邪婬，不能离开正婬。

欲界诸天，这“欲”我们解释一下：

欲界天虽然是很清净，色身很庄严，但是他是有三种欲望：一、他有男女的欲望；二、他有饮食的欲望，他定时间是要吃东西的，来滋养他的色身、三、他要睡眠，他疲累的时候要睡觉。欲界天有三种欲望。

他因地当中是不求常住，未能舍诸妻妾恩爱，但是他能够修习很多、很多殊胜的善法。

净业学园116讲次 讲义250面

壬二、别示六天之相（分六：癸一、四天王天。癸二、忉利天。癸三、须焰摩天。

癸四、兜率陀天。癸五、乐变化天。癸六、他化自在天）

癸一、四天王天

我们前面讲到仙道，仙道天道是不一样的，从正报的身心来说，仙道其实他是属人，所以你看上去他跟人是完全一样的，因为他本来就是人嘛！所以他的寿命跟天的寿命当然不同，他顶多寿千万岁，活到一千岁、一万岁，一万岁是最多；但是诸天的果报最少最少在四天王天都还有九百万年，那当然不能比，正报不同。依报，仙人他虽然能够飞到空中腾云驾雾，但是他不能住在空中，他还是要回到他的高山、海岛安住，他所居住的环境不同；天人住在须弥山，须弥山八万四千由旬，住的处所也不同。

这地方要拣别，所以我们一般讲六道就是把仙道并入到人道，其实他就是人道，完全一样，当然诸天就不同。

癸一、四天王天

天的果报体，因为他因地的时候，他的人心特别的善良，所以他累积很多的正气，他住在须弥山，四天王是住在须弥山的半山腰，东西南北；东边的叫持国天王，西边叫广目天王，南边叫增长天王，北边叫多闻天王。

于邪婬中，心不流逸，澄莹生明，命终之后，邻于日月，如是一类，名四天王天。

因地：生四天王天的人他在做人的时候（因地），他邪婬中，心不流逸，说明这个人他是严持在家五戒，他对于夫妻以外的邪婬，不但是身口不犯，而且心中完全没有一点邪念，心不向外流逸。这一部份的操守非常的严谨，当然他还是有夫妻的正婬，他顶多就是对于邪婬这一部份，他能够做到心不流逸。因为他坚持不邪婬的功德力，当然也包括不杀生、不偷盗、不妄语等等，所以他的内心是「澄莹生明」，非常的澄净，而且心地光明；「澄莹生明」说明这个人观念特别的坚固而不可动摇，这不是说缘缺不生，你任何的境界刺激他，他对善法的坚持是特别的坚定的，叫「澄莹生明」。

果地：他有这样一个坚定善念，他死亡以后他的神识，善念是属于正气，轻飘到须弥山的半山腰，跟日月做相邻，这叫四天王天。

四天王天，他整个男女婬欲的事情，跟我们人世间是完完一样，寿命五百岁，他们的天寿一年是人间五十年，所以天寿五百岁合乎人间等于是九百万年。

〔天台〕智者大师，他对四天王天，他说：除了上品的十善以外，他要兼修护法之心，特别是护持戒法，五戒的戒法，四天王天他对五戒的戒法坚持，而做到「澄莹生明」，而成就四天王天。

癸二、忉利天。

忉利天翻成中文叫三十三天，他有三十三个天，他在因地的时候有一个婆罗门，他在迦叶佛灭度的时候，他发心为迦叶盖一个塔庙来供养，旁边有三十二个来帮助他完成这样的塔庙。一个主事者他的果报就生为帝释，他的宫殿住在中间，叫做善见城，旁边四边东西南北各有八间的宫殿，四八三十二加中间一个叫三十三天，居在须弥山的山顶叫「忉利天」。

于己妻房，婬爱微薄，于净居时，不得全味，命终之后，超日月明，居人间顶，如是一类，名忉利天。

他这样果报体的因地：

于己妻房，婬爱微薄；前面的四天王天强调的是这个人不邪婬，忉利天就更进一步，甚至于对于自己正婬的妻房，他的婬欲之心也特别的澹薄，次数也比较少，他连正婬都澹薄了。他的第二个因地，不得全味，他在自己独居的时候偶尔会生起婬欲的念头，他能够随时加以的克制加以诃责，来调伏他婬欲的烦恼，这叫不得全味，他有某种诃责婬欲烦恼的力量。这样的一种力量，临终之后，他的神识就生长在须弥山的山顶，超日月。因为日月是居在须弥山的半山腰，所以他已经是住在日月之上。这在日月之上，当然日月照不到，所以他身上自己有光明，他也不需要日月。居在人世间之顶，他是地居天的最后一天，因为下一个焰摩天就是空居天，他就不住在地上。

如是一类，名忉利天。忉利天的婬欲跟人类也很接近，只是他不流出不净物，他只是欲漏的时候就风气，风泄掉就算了，他的天寿是一千岁，但是他的昼夜是人间一百年，所以算出来是人寿的三千六百万年。

智者大师说：前面的四天王天他除了不邪婬以外，他是护持戒法的；忉利天他要兼修十善，他要有一些利他的十善事业，才能天生忉利天。

癸三、须焰摩天。

“焰摩”这二句话就是时间的意思。为什麽叫时间？为什麽以时间来安立这个天呢？因为他这个天日月光明都照不到，所以他白天晚上不是用日月光明来判定，是用莲华的开合来判定昼夜的时间，叫焰摩天。

逢欲暂交，去无思忆，于人世间，动少静多，命终之后，于虚空中朗然安住，日月光明，上照不及，是诸人等自有光明，如是一类，名须焰摩天。

焰摩天的因地有二个：第一个、逢欲暂交，去无思忆，他这个人要是有结婚的话，有夫妻的因缘来，暂时的去随顺他，过去以后他一点的思忆、一点的执着都没有，可见这个人婬欲的心是特别澹薄，这第一点。第二点、于人世间，动少静多；蔼益大师说：「动少静多」这一句话是说明这个人已经成就了欲界定，他不是前面那个散散乱乱的只有善念没有禅定。譬如这个人他平常也不喜欢跟人家有一些动态的你来我往，这种人事的往来他是没有什麽重大的兴趣，能够少就少，没有事他就喜欢在佛堂打坐，动少静多，有少分的欲界定。

果地：因为他善念跟禅定的摄持，命终之后他能够在虚空中朗然，自由自在的安住（以上是空居天），这个天的日月光明所不能照，所以它是以莲华的开合为昼夜，而且这种天身上都有光明，叫做须焰摩天。

须焰摩天他已经没有男女交遘的事情，只是牵牵手，牵牵手就构成婬欲了，他的天寿是二千岁，他的一昼夜是人间二百年。

智者大师说：焰摩天不但要修习慈善事业，他有一种功德，这个人心性调柔不恼害众生，他去到哪一个地方他的心就特别调柔，比方他开门的时候他轻轻的开，他讲话的时候也是轻轻的讲，他时时刻刻都想到不要去触恼众生，他有护持众生善念的心情，这种德行当然比做慈善事业更微细了，生到须焰摩天，他有不恼害众生的功德。

癸四、兜率陀天。

“兜率”这二个字翻成中文叫知足，他对于种种欲乐的事情能生知足想，他吃东西吃到刚好他就停止了，他做什麽玩乐，他适当了就停止了，他有知足的正念力。

一切时静，有应触来，未能违戾，命终之后，上升精微，不接下界诸人天境，乃至劫坏三灾不及，如是一类，名兜率陀天。

兜率天有二个殊胜的因地：一、一切时静。这个不简单，我们前面讲到焰摩天是动少静多，多多少少还有一点动，但兜率天这个人是二六时中，他的心是完全处在寂静的状态。说明这个人已经成就欲界定，就是九心住的「等持」，叫一切…这一切包括什麽？包括白天也包括晚上，二六时中他的心就是活在寂静当中。二、有应触来，未能违戾。但这个要是结婚怎麽办呢？夫妻来要求婬欲之事，他怎麽办呢？未能违戾，暂时随顺于他，他完全是被动的配合。他因地有这二种相貌。

他成就欲界定以后，他命终之后，上升精微；他的神识因为禅定的摄持，特别的精细微妙，所以他就不接下界诸天人境。也就说，他已经超越了包括四天王天、忉利天、焰摩天下三天的相貌。

这个地方蔼益大师说：「不接下界诸人天境」指的是什麽呢？兜率天的外院，兜率天有外院跟内院。他的内院是乃至劫坏三灾不及

外院就跟前面的诸天一样是放逸的境界，当然兜率天比较好，他知道知足，他放逸到一个程度它自然停下来。内院他就不是，内院是弥勒菩萨带了很多、很多菩萨在那个地方修学佛法，它是弥勒菩萨教化的处所。这样的一个诸大善人居住的地方，它是怎麽样呢？

是劫坏三灾所不及，坏劫到来的时候有大三灾，火烧初禅，水淹二禅，风吹三禅，三大灾来的时候诸天破坏了，但是兜率天的内院没有坏，三灾不及，名兜率陀天。.

这一天男女的婬欲是双方一笑，双方见面彼此一笑，就构成婬欲的事情，他天寿四千岁，他的天寿一天人间四百年。

416蔼益大师说：兜率天他不但是慈心修善，还要不恼害众生，更重要这个地方要兼修禅定，来成就欲界定。我们要看祖师的高僧传，祖师有二种人，一种人修净土，那当然没话讲，为菩提道求生净土，他什麽都不要考虑，他一心一意的到净土去。第二种人他不想到净土去，他求增上生，求增上生他就没有几个选择，因为他不可能到三恶道，到三恶道是障道，到人间苦恼也特别多，他到天上去又放逸，所以他唯一的选择就是到兜率天去，很多祖师是求生到兜率天。

为什麽呢？因为亲近弥勒菩萨，希望「龙华三会」的时候跟弥勒菩萨一起下降。

不过兜率天跟西方净土，还是有差别，诸位你去读读《阿弥陀经通赞疏》，窥基大师作的。他列出了十种差别，我们讲其中一种：

兜率天的内院跟西方净土差在哪里？

窥基大师说：西方净土叫『净土』，弥陀的法身所变现的。所以你到那个地方完全是「即众生心，投大觉海。」你所接触的每一花一草，你自然皆生念佛、念法、念僧之心，因为它是清净的法身变现的。

兜率天是业力所感，你要念佛、念法、念僧，对不起！外境没变法帮助你，你自己心中你自己生起正念。不可能说，你听到一个音声，看到一棵树就自然念佛、念法、念僧，不可能！所以兜率天叫「秽土」。窥基大师说：秽土中的净土。他的本质是秽土，因为有弥勒菩萨说法，所以叫秽土中的净土，这地方要区别。

极乐世界是净土中的净土，他真的是净土，身为一个净土不能是业力所变现的，众生共业所感的这不能叫净土，那算什麽净土？那是有漏的五尘。所以你看极乐世界的人，你看看《阿弥陀经》你打开，极乐世界的人没有都摄六根这件事情！干嘛都摄六根呢？他眼根看到一个东西，他就生起菩提心，他耳朵听到音声也生起菩提心。娑婆世界不可以，娑婆世界你修行六根门头要完全关起来、要内观，因为你活在秽土，这个五尘是扰动相。所以大家要很清楚，兜率天它是有说法，但是它本身还是属于秽土，秽土中的净土。

癸五、乐变化天。

乐变化天又叫化乐天。“变化”是什麽意思？前面的四天它的五尘是固定的，比方说你住在这个宫殿，你今天看它是这样，明天看它还是这样子，还没什麽太大变化。乐变化天不是，它没有太多固定的东西，它不断变，他心里想要什麽样的五尘，他自己就可以变化出来。比方我这个宫殿我希望它是蓝色的，它就变成蓝色系列的宫殿，明天他想蓝色太单调了，蓝色当中再加一点米黄色的，哎！它又多出米黄色的，他能够把五尘随心变化，然后自己来受用。当然可以随心变化表示什麽？表示这个人的心力比前面还强，不是只有善念而已，他必须有一点禅定的力量。

智者大师说：乐变化天以后要达到未到地定。

我无欲心，应汝行事，于横陈时，味如嚼蜡，命终之后，生越化地，如是一类，名乐变化天。

因地相貌：我无欲心，他平常是完全没有婬欲的烦恼，因为他这人的禅定不是欲界定，是到未到地定。到未到地定的人，他婬欲心基本上已超过欲界了，他刚好是接在欲界跟初禅的中间，所以他的婬欲可以说被禅定的力量完全暂时的调伏下来。但是应汝行事，有自己的夫妻来索求婬欲之事，他也要应付一下。他在应付的过程，他是什麽心态呢？于横陈时，就是有男女美貌横陈于前的时候，乃至于在男女交遘的时候，他味如嚼蜡，就好像在吃蜡一样澹然无味。就是说，他整个过程中没有婬欲的烦恼，完全是应付行事。

前面说是，逢欲暂交，去无思忆，他这个是完全没有这样的烦恼。命终之后生越化地，他的神识超越下四天之地，高度比下四天更高；“化”是讲他受用的五尘，他是完全随心来变化，他也不是固定的，他可以随时变化，这一类叫乐变化天。

这个天的果报体，他在行婬欲的时候是彼此熟视，彼此对方看久一点就构成婬欲。他的天寿是八千岁，它一昼夜人间是八百年。

417〔天台〕智者大师讲『小止观』，他说：九心住比较好成就、很好成就，一般人只要贪瞋痴烦恼澹薄，有一定的用功，基本上很容易得到欲界定。但未到地定非常难成就，因为你得到未到地定，要得到初禅就容易了，所以未到地定是很难、很难成就。

未到地定跟欲界差在哪里呢？未到地定有轻安乐。因为未到地定成就的人，他色身的四大产生变化，不是我们这种麤重的色身，他有少分的初禅的四大在你的身心世界出现。所以你会觉得这个人特别的轻飘，不像我们这种麤重。

所以他说到达未到地定有二个特点：一、他不容易退，不像欲界那麽容易退。二、他要成就初禅容易，而且他有轻安乐。乐变化天就是有少分的未到地定。

癸六、他化自在天

前面讲他的变化是要自己去变化，这一天他果报的受用，他自己不用变化，当然他自己要变化也可以，重点是别人在变化的时候，他可以把别人变化的东西他自己来受用，别人变化出来，他可以把变化出来的东西拿来用，他化自在。

无世间心，同世行事，于行事交，了然超越，命终之后，徧能出超化无化境，如是一类，名他化自在天。

这个人因地功德有二个：一、无世间心，同世行事；他完全没有世俗之心，古德注解说：特别指的婬欲之心完全没有，但他有时候为了善巧方便，有正式的夫妻来索取，他也会随顺他。他随顺他的时候是什麽心态呢？于行事交，了然超越，在行婬欲的过程当中，是了然超越。前面的乐变化天在行婬欲的时候，是味如嚼蜡，一点滋味都没有。这地方是不但没有滋味，他还可以神游境外，毫无欲想。他的神识还可以在这过程当中，能够超越神游境外，了然超越，不但是味如嚼蜡还能够超越，他的神识更加的自在。

果报：命终之后他的神识，他能够超越化无化境；“化”指的是前面的化乐天，超越化乐天的果报；“无化”是没有变化固定的五尘，指的是下四天。如是一类名，他化自在天；他的婬欲是暂时看一下，前面是熟视，这个是暂视。他的天寿是一万六千岁，他一昼夜是人间一千六百年，所以他加起来是人寿九十二亿一千六百万年。

整个六欲天，我们会看到他整个判定，基本上是男女的欲望来做判定。为什麽这样讲呢？因为淫欲是整个六道轮回当中，它是一个生死的根本。所以它直接牵动的是整个六道的昇沉，因为它是个根本，所有的欲望都跟这个有关系，从这个开展出来。所以他的天上是越往上婬欲越澹薄，四天王天他是完全一样，忉利天他就是抱一抱就算了，焰摩天是牵手，兜率天是笑一笑，化乐天是熟视，他化自在天暂时的看一下，是越来越澹薄。

壬三、结成欲界之名

418欲界的名称是怎麽来的呢？他主要有三种欲望，男女的欲望，饮食的欲望跟睡眠的欲望。但这个地方特别的一个指标性的东西是以男女的欲望来作指标，男女的欲望有二种的差别。

阿难！如是六天，形虽出动，心迹尚交，自此已还，名为欲界。

本经上说这六天，第一个、形虽出动。要往生到诸天，“形”就是色身，他的色身对于欲望要出，要有少分的出离婬欲的扰动之行，要有少分的出离，要是完全是投入在婬欲当中，那当然这个人不可能生天，「形虽出动」，他的色身要有少分的出离的力量。

圆瑛老和尚他把「形虽出动」分成六种差别，他说：四天王天他的动，只有内动没有外动，他的动是有章法的，自己的夫妻他是扰动，夫妻以外的，他是绝对不能动，他的动是有章法的动。忉利天是虽有内动，渐渐的轻微，虽然还有烦恼的活动，但是他的次数减少很多了、澹薄。

焰摩天是遇境方动，去无思惟，焰摩天他不但是内动减少，他是要有环境来刺激他的时候他才动，平常的时候他是没有这个念头。

兜率天是心中寂静，境迫不违，他平常的心是完全寂静，真的是外境不断的逼迫他，他只好随于他，兜率天完全是被动天。

第五个是化乐天，化乐天是虽有欲境，交中无味，虽然有欲境的活动，但是他的整个过程当中是索然无味。

第六个他化自在天，是色身虽合，内心超越，他完全是超然物外。

所以他的“动”有六种的差别，总而言之，他已经能够少分的去出离婬欲，也就是说他能够去诃责，诃责婬欲的过失，是不净的、是苦的等等。

第二点，心迹尚交。蕅益大师说：什麽叫心迹尚交？“心”指内心，“迹”指的是色身。他的身心世界还有相交之事。形虽出动，是赞叹他这个人已经不简单了，已经有点出离婬欲烦恼的力量，但是还是不能完全的避免婬欲的烦恼。

蕅益大师把这六天分成二类，他说：下四天身心俱交。也就是说从四天王天乃至于兜率天，这种情况身心俱交；但是化乐天跟他化乐自在天，是身交心不交。

到这个地方，六欲天因为都还有这种男女婬望，心迹尚交的事情，所以总名为欲界。

在古德注解当中也提到说：那魔王住哪里呢？我们讲六欲天的天主是波旬，而三界的天主当然是大梵天，魔王他是住在六欲天的他化自在天，他化自在天上面有一个宫殿，它是隶属于他化自在天，他化自在天跟初禅的中间有一个宫殿，他就在那个地方，他住在他化自在天跟初禅的中间，但是它是判属于欲界。

净界法师：楞严经十卷（十九）

辛二、色界

到这个地方都还有三种欲望，色界以去，它完全没有男女的欲望，没有饮食的欲望，没有睡眠的欲望，完全是以禅定的法乐为食。色界就是说，这一类的众生虽然有禅定的摄受能够禅悦为食，但是他还有色身的存在，当然他的那个色身有二种功德，第一、充满了光明。第二、他的形质特别的殊胜，他完全是只有童男之相，他没有男女相，因为他没有婬欲心，所他招感的果报体就没有女众之相，完全是童男之相，完全是化生，而且充满了光明，而且形质特别的殊胜。色界就是形容他的色身的光明殊胜，叫做色界。

（分三：壬一、总出其因。壬二、别明其相。壬三、总结其名）

壬一、总出其因　生往色界之因。

阿难！世间一切所修心人，不假禅那，无有智慧，但能执身不行婬欲，若行若坐，想念俱无。

这个人他是一个修心之人，他不是普通人，不像我们平常做做慈善事业心外攀缘，不是！他是一个修习禅定寂静之人，但是他修禅定的过程当中，有二种过失：一、不假禅那。他没有修习出世间的三昧（真如三昧），他没有依止不生灭心来修禅定。二、他也没有我空法空的智慧。换句话说，他还是有所攀缘、有所得，缺乏出世间的定慧。但是他的好处，他能够执身不行婬欲，他能够依止世间的持戒跟禅定摄持，他使令他的色身暂时不起婬欲之事，所以他若行若坐

，对于这样的婬欲之事，想念俱无。
念跟想有什麽差别？

在《唯识学》上说：“念”是你曾经发生过的事情，回忆叫念；“想”是你没有发生过，你自己凭空想像出来叫想。

色界的众生他在生命当中，他完全不必靠饮食也不必靠睡眠，他肚子饿的时候，在古德的注解上说，他肚子饿怎麽办呢？他疲累怎麽办呢？入禅定。入禅定以后，三昧现前的时候，他会有一种殊胜的法乐，法乐就能够滋养他的色身，他出定以后精神特别的饱满，他饿的感觉、疲累的感觉完全消失掉，他完全没有这种需求。
壬二、别明其相（分四：癸一、明初禅。癸二、明二禅。癸三、明三禅。
癸四、 明四禅）
癸一、明初禅
梵 众 天　爱染不生，无留欲界，是人应念身为梵侣，如是一类，名梵众天。

梵众天当然到了色界以后他的禅定已经坚固成就了，我们知道，到了未到地定还不是很决定，他还是属于一个过度的。到了初禅就以后，他三界的爱欲跟情染就完全没有想念之心，他因地没有婬欲的念头，当然不会生长在欲界。这个人临终的时候，神识就应其清净的梵行之念而生为梵众天。梵众天就是初禅天一般大众的人民，他们的人民大众叫梵众天。
梵 辅 天　欲习既除，离欲心现，于诸律仪爱乐随顺，是人应时能行梵德，
如是一类，名梵辅天。

梵辅天就是大臣，辅佐大王来整理事物的大臣，他的因地有二个：一、欲习既除，离欲心现。这一点跟前面的初禅差别不大，他对三界爱欲的烦恼调伏了，禅定离欲的心坚定的现前，这一部份跟前面没有太大的差别，重点在下一句话：于诸律仪爱乐随顺。前面的持戒是比较属于大方向的，偏重在调伏烦恼；梵辅天对大小的律仪，特别是威仪特别的重视，爱乐随顺，没有人强迫他，他就很喜欢去注重自己的大小律仪，有威仪的德行。这个人应其定共戒，他有禅定跟戒行的清净，他能够行种种的梵行之德；梵行之德有二部份：一、他自己爱乐随顺梵行之德。？二、他能够弘扬教化众生遵守梵行之德。

这一点就不同于梵众天，他偏重在自己的修学，梵辅天他能够以梵行之德，来劝人家修学梵行，赞叹梵行的功德，他有种利他的妙行，叫梵辅天。
大 梵 天　身心妙圆，威仪不缺，清净禁戒，加以明悟，是人应时能统梵众，
为大梵王，如是一类，名大梵天。

大梵天是天王，他的因地有三个：一、身心妙圆。赞叹他的身心世界是微妙圆满。什麽叫微妙？蔼益大师说：他能够完全远离欲界麤重污浊的身心，他没有欲界的爱染。“圆”他较前面诸天，他戒定的功德更加的满足，这第一个。他的戒行更加的清净，他的威仪更加的庄严。二、威仪不缺，清净禁戒，他不但是威仪不缺，行住坐卧都不放逸，具足持戒之德，不但能奉持清净的净戒，身口意清净，他经常保持摄心而不放逸，有持戒之德。三、加以明悟，“明悟”就是他够通达慈悲喜舍之理，他有四无量心，广大的慈悲心跟喜舍之心。以这三种的因地，他能够应其持戒清净跟慈悲喜舍之德，以这二种德行来统领整个梵天的大众，而为大梵天王。这指的是他天王的德行。
苦离漏止　阿难！此三胜流，一切苦恼所不能逼，虽非正修真三摩地，清净
心中，诸漏不动，名为初禅。

（总结）前面三种的天已经成就这种殊胜身心之流，因为他已经离开欲界的麤重污浊的心身，产生一种安乐精妙的身心。他这种身心世界一切苦恼所不能逼，他没有欲界八苦的逼迫，也没有三苦当中苦苦的逼迫，当然他还有无常败坏之苦，还有微细的行苦。419虽然他没有真实的依止不生灭心来修学出世的三昧，但是在他一念寂静的心中，诸漏不动，已经能够调伏世间的欲漏，名为初禅。

初禅我们叫做离生喜乐地，离开“生”就是三界麤重的身心，而产生一种跟喜乐相应的一种身心。智者大师在『法界次第初门』他说：初禅具足五德，觉、观、喜、乐、心一境性，初禅是有觉观的。

他的觉观是怎麽来的呢？智者大师说有二种觉观：一、从欲界到初禅最重要的觉观是要诃责五欲，他必须用不净观，他要观察我们众生为什麽贪爱色身，因为我们产生颠倒，我们一直认为色身是清净美妙的。所以他在觉观当中，他就如实的观察我们色身，其实把这一层皮剥开以后，把肉也剥开，我们看到我们的色身，脓血屎尿种种不净物充满于身内。他以不净的觉观来诃责欲爱的烦恼，所以他成就禅定的时候他的觉观还在，而且他不断的保留（下面会说）。因为初禅的特点虽得禅定，但并不坚固，到二禅就觉观没有了，他要随时用觉观来诃责五欲来保护他的禅定。所以你看初禅在大三灾现前的时候，火烧初禅。为什麽？因为觉观之火，他还有觉观，所以他心中还有微细念头在动，他招感初禅之火。「喜」他有欢喜心；「乐」喜跟乐都是快乐的，乐是比较微细，喜是比较粗；「心一境性」，禅定的相貌，心于所缘专一安住，心于所缘相续的安住，这是禅定的相貌，心一境性。
这是整个初禅的相貌，到二禅已去就没有觉观，二禅已去也没有前五识的活动。
这地方的调伏烦恼，跟佛陀在讲经的时候说，他都没有修真实三昧这是什麽意思？

佛陀在诃责欲界诸天他在调伏烦恼的时候，或者色界天在调伏烦恼的时候，都有一句话说：「他们没有真修三昧」，这什麽意思？

他们虽然用不净观诃责烦恼，但是他没有真实的正念真如。正念真如的思想就是说，你要相信你的自性是清净的，你来就没有烦恼。所以我们在调伏烦恼的时候的一个思想，我们站在一个，本来就没有烦恼的角度来调伏烦恼；我们要忏悔业障是站在一个本来就没有业障的角度来忏悔业障。我们要了生死，要站在什麽样的角度来？站在本来就没有生死的角度来了生死。这个是整个本经的核心思想，从本来无一物而建立整个戒定慧，以无住为本，而生起戒定慧的修学。

你加上这个观念，这个初禅就不是初禅，你加上这观念二禅就不只是二禅，那是整个菩萨道。所以你看修行就是一念之间，你一念之间提昇了，你所修的法门全部提升。但问题是他不能够正念真如，他就只能够活在那一个小范围里面对治烦恼，还是以生灭心来对治烦恼，那当然效果就有限，站在本来就有烦恼的角度来对治烦恼，就糟糕了！那等于就是两个人在那边对抗，那这就很难跳脱。这观念就在这个地方。

净业学园117讲次讲义253面

癸二、明二禅

420这一大科是佛陀开示我们三界六道轮回差别的因果，为什麽众生他会受生到三恶道去？为什麽这个众生会往生到人天去？是说明差别的因缘。古德有一段开示说：「六道之昇沉，在戒定之有无；出世之解脱，在教乘之急缓。」我们判断一个人的功德从二方面来看：

一、你要决定他在六道当中的昇沉，这看他持戒跟禅定的功德。本经所强的持戒是讲根本，四根本重戒。说，你是根本重戒有所毁破，那你就到三恶道去；你四根本重戒能够好好的持守，你就能够往生到人道及欲界的诸天，进一步有禅定的功德，那你就到色界无色界，这种殊胜禅定光明的果报。所以我们看一个人，他来生到底是在六道当中的昇沉，是看它内心的戒波罗蜜跟定波罗蜜这二部份来决定的。

二、我们看这个人是不是有这种解脱的力量，出世解脱的力量，那就必须看他的乘，就是他智慧的观照，本经说的「回光返照，正念真如」。他那个我空法空的智慧是不是能够当下照破现前一念无明妄想。说：「达妄本空，知真本有」，现前一念的妄想是本来不存在的，而我们众生本俱的一念心性是本来具足，这一部份观照的力量，那一分的坚持，那就决定你解脱这一部份的快慢。

所以本经在前面的修行当中，他是以智慧的观照，正念真如为正行，以持戒诵咒保住我们人天这一部份为助行，善根跟福德二个都要具足，戒乘俱急。

少 光 天　阿难！其次梵天，统摄梵人，圆满梵行，澄心不动，寂湛生光，如是一类，名少光天。

「其次梵天，统摄梵人，圆满梵行」这三句话是牒前面大梵天的人而来的。说，大梵天王他有二种功德：一、利他这一部份，他有威德力来统领摄受梵天的人民。二、自利，他能够圆满自己清净梵行之德。这一部份是赞叹大梵天王自利、利他的功德。以下再正式说明，二禅少光天的二种功德：一、澄心不动，二禅少光天人的内心，是经常保持寂静而不动。

初禅他内心的不动，是要从戒定二种力量的帮助，也就是说，初禅基本上他的定力是薄弱的，初得禅定所以他的势力薄弱，所以他必须要靠持戒。我们前面讲到初禅有觉观，他要不断的用觉观来诃责对于五欲的干扰，所以他还有戒的帮助，才能够达到不动，所以他的定力是薄弱的。

古德说：「澄心不动」是到二禅以上，他的不动已经不必假借持戒的力量，禅定任运的现前；二禅定生喜乐地，他的定力已经是坚固，所以他不需要靠持戒帮助，他不必经常如理作意靠觉观，来诃责内心贪欲的烦恼，他任运能够「澄心不动」。这是赞叹禅定的殊胜。

二、寂湛生光。前面一段偏重内心的功德，这一段讲他外在的色身。他因为内心的寂静，身上就放出殊胜的光明，这叫少光天。前面的梵天，这要是以“梵”，他清净的德行，远离欲界的烦恼，而产生清净的梵行。

二禅主要是赞叹光明，当然这光明是从禅定产生的。少光天的意思就是说：他身上虽然有光明，但是并不是非常的广大，因为是禅定转生有一些光明出现，叫少光天。

无量光天　光光相然，照耀无尽，映十方界，徧成瑠璃，如是一类，名无量光天。

无量光天的相貌是什麽呢？光光相然。第一个“光”是讲他的正报的身心世界，放出广大的光明。第二个“光”是讲他依报的山河大地也能够放出光明。他的禅定的力量不但使自己放光，也能够使令他所依止环境也放出光明，而这二种光明互相的照耀，二种光明，我照耀你，你照耀我，彼此照耀是无穷无尽，他能够映(照耀)整个十方世界。

这地方的十方世界是指什麽呢？一个小千世界。

正报跟依报彼此照耀，到底是一个什麽样的相貌呢？

佛陀讲出一个譬喻说：徧成琉璃。依正二报彼此互相的照耀，就好像琉璃内外光明透彻，这一类的天叫做无量光天，他的光明慢慢的广大，能够徧满一个小千世界。

光 音 天　吸持圆光，成就教体，发化清净，应用无尽，如是一类，名光音天。

二禅最高的天叫光音天，光音天天人的特色，他不但是受用光明的殊胜，他能够把光明做一个转变。怎麽转变呢？吸持圆光，成就教体。他能够去吸取摄持他身心的光明，而成一种教体，就是他用光明能够教化众生。他是怎麽教化呢？发化清净，他以光明来宣扬清净梵行的功德，使令天人能够受持清净的梵行，好乐清净的梵行。应用无尽，他的光明能够教化很广很广的众生、教化其他的诸天，名光音天。

我们娑婆世界的教体就是音声，有的世界它是用米饭，香积佛国它是用米饭。你要问他佛法的真实因是什麽？他给你吃一碗饭你就开悟了。但是光音天他用光明，你这人起烦恼他用光明照你一下，你这个时候发化清净，你内心就产生一种清净的力量，就好乐清净、好乐梵行。

前面二种的诸天，少光天、无量光天，他们只能够自己受用光明，光音天能够把光明进一步的去教化众生，特别的殊胜，以光明来宣扬梵行之德，叫光音天。

忧离漏伏　阿难！此三胜流，一切忧悬所不能逼，虽非正修真三摩地，清净心中，麤漏已伏，名为二禅。

佛陀赞叹说：以上的三天是一种殊胜的身心之流。这样的流有什麽好处呢？一切忧悬所不能逼。“忧悬”指的是什麽呢？正是指的初禅的天人，虽有禅定，但心有忧悬，因为他的禅定不坚固，所以很害怕禅定失掉，所以他经常要保持警惕，他经常用觉观来诃责欲望，来摄持禅定，所以他心中还是有所忧愁，有所悬挂的。但是二禅他没有这一部份的障碍，内心的禅定绵延不断的释放出来，根本就不需要去忧愁悬挂禅定会失掉，因为他禅定转深了！

他虽然不是出世间无漏的三昧，但是在一念无觉、无观的清净心中，三界这种比较麤漏的见思烦恼，因为禅定的力量暂时的调伏，名为二禅。

二禅叫「定生喜乐地」，定产生了，当然觉观就消失了，因为觉观是障碍禅定。这当中他有四种功德，智者大师说有四支：一、「内净」（通于静），他觉观既无，觉观消失了，所以他寂静的力量显现。二、「喜」，因为禅定转深，他内心的喜悦之心特别的强烈。三、「乐」，安乐之心。四、「一心」，一心正是禅定的自体。

在古德的开示当中，二禅的内心四事当中以喜心为最，喜悦为根本。所以你看二禅在整个三大灾来临的时候，说火烧初禅，因为有觉观招感火；水淹二禅。为什麽二禅水灾呢？因为他心中有喜悦之水，所以招感水灾来破坏二禅。

这地方的意思就是说，二禅因为禅定的转深，外产生光明，内心产生喜悦，是二禅的特色。

癸三、明三禅

少 净 天　阿难！如是天人，圆光成音，披音露妙，发成精行，通寂灭乐，如是一类，名少净天。

如是天人，圆光成音。这一段是牒前面的光音天而来的。看这意思，佛陀说这个诸天他是照次第慢慢上去的，当然三禅是由二禅而来。如是二禅天的光音天，他是圆光成音，依止圆满的光明而转成教体，来取代音声，来教化众生。

正示三禅的功德：

披音露妙，发成精行，通寂灭乐

他依止禅定的力量，能够披发身上的光明，使其更加的殊胜，来显露他微妙的定体，这第一点他的光明更加的广大殊胜。第二、发成精行，这地方正式说明三禅的殊胜，发成精行。

古德的解释说：二禅禅定虽深，但是并未精纯，因为他禅定当中掺有喜悦。喜悦跟安乐是不同的，喜悦是非常强烈的，安乐是比较轻微寂静的。

一个二禅的天人他不断的受用喜悦以后...有为的快乐有一个特点就是常者生厌，他搞久了他就非常的厌倦，他觉得喜悦障碍他的寂静。所以他怎麽办呢？他就思惟喜悦的过失，他就诃责喜悦，观想这个喜悦就像我们身上如病、如痈、如疮。说：这个喜心在心中活动，就好像我身上长疮一样，非常的负担障碍。所以喜心被他一诃责以后（在禅定当中诃责，那种心力很强），喜心就慢慢慢慢的停止活动了，这时候他的禅定就变成精纯，没有夹杂喜悦的障碍。取而代之的，是一种相似于涅盘寂灭的安乐、相似于（“通”就是相似），他还不是真实的寂灭乐，但是跟阿罗汉的涅盘寂静乐有少分的相似，如是一类，名少净天。

因为他的喜悦之心消灭了，所以他内心当中那精纯的禅定生起了，所以有这种寂灭之乐。

无量净天　净空现前，引发无际，身心轻安，成寂灭乐，如是一类，名无量净天。

少净天他从一种很麤重的喜悦，转成一个非常寂静的安乐，他就非常的欢喜，他觉得他的修行成功了。他受用到寂静的安乐以后，他希望寂静的安乐能够增长广大、越多越好。那怎麽办呢？他就做一个想，叫「净空现前」。“净”他一方面他能够安住在清净寂灭之乐；第二个“空

”观想无边的虚空，他观想他的身心世界就像无边的虚空。这种寂静之心跟无边虚空之相，二个同时在心中显现出来，就产生一个「引发无际」的力量；“引”扩大，拓展的意思。他就把这种寂静的感受就无穷尽的扩展，像虚空一样无穷无尽的扩展（一切为心造嘛！）。
最后的结果是怎麽样呢？身心轻安，成寂灭乐。

身心轻安可以说是徧满整个身心世界，成就这种寂灭的快乐，叫无量净天。他的寂静的力量就像虚空一样无穷无尽的显现出来。
徧 净 天　世界身心，一切圆净，净德成就，胜托现前，归寂灭乐，如是一
类，名徧净天。

前面是讲虚空，这地方讲他的寂灭又更加的圆满殊胜，是世界身心，一切圆净。他又不断的把虚空相跟寂灭乐把它结合在一起。到最后的结果是怎麽？「世界」，一个外在的依报；「身心」，正报，依正二报都是圆满清净。当然这地方不但是他观想，也包括他的禅定转深。前面的无量净天只是正报的身心感受到无边的轻安寂静之乐，而且他同时可以感受到，这依报的环境也在释放一种寂静之乐，身心世界一切圆净。这时候他是净德成就，这种寂静清净之德已经是内外成就了。
这时候他的内心是一个什麽相貌呢？
胜托现前，归寂灭乐

“托”寄托。他就把这种殊胜的寂灭乐当作他身心世界的一个最终的寄托。也就是说，他把它当作他生命当中最圆满的寄托处，他认为这就是所作皆办了，这就是胜托现前，归寂灭乐，名徧净天。

前面的无量净天是身心世界的寂乐，这是依正二报的寂乐；不但是身心，包括外在的世界也充满了寂乐。
安稳妙乐　阿难！此三胜流，具大随顺，身心安隐，得无量乐。虽非正得真
三摩地，安隐心中，欢喜毕具，名为三禅。

三禅三天这种殊胜的身心，它的特点具大随顺；“随顺”自在的意思。他能够随心自在的受用身心安稳的无量乐。他身心一方面没有喜悦之心的干扰，当然也没有欲界欲望的干扰，又没有二禅喜心的干扰，所以他非常安稳，而且他的身心世界不断的释放这种寂静的安乐让他受用。他虽然不是真实的出世的真如三昧，但是在一念的安稳心中，欢喜毕具。

三禅叫「离喜妙乐地」，离开喜心的扰动而产生寂静的安乐。我们可以这样讲，二禅有喜有乐，二禅叫做「定生喜乐地」，但是乐不明显，因为他乐受到喜心的干扰，所以寂静之乐不明显，到三禅的时候他把喜心调伏了，乐心现前。

三禅有五支的功德：一、「舍」，舍心，离喜不悔，远离喜悦之心他不后悔，因为他感受到后面有更殊胜的功德。二、「念」，念念之间爱着这寂静的乐受，他心中对乐受有所贪着，有念心所。三、「慧」，他有善巧的智慧，能够不断的调适自己，让这种寂静之乐不断的增长广大，从他正报的身心，扩展到依报的环境，他有慧心所。四、「乐」，寂静之乐。五、「一心」。

三禅的快乐在经典上说，是有为快乐中是最为快乐的，因为四禅他就没有所谓的快乐这件事情，是完全舍受。世间的快乐感受当中，三禅的快乐是最为殊胜而且最为周徧，不像我们世间的欲望，身心世界的快乐是局部的，他这个快乐是徧满整个身心，徧满整个依报环境，叫欢喜毕具，欢喜是完全的具足，这叫三禅。因为三禅的问题点他还有出入息，他还有呼吸，风吹三禅，大三灾当中还招感风灾。
癸四、明四禅

四禅总共有九天，九天当中前面的四天是凡夫外道所居住的，后面的五天，叫五不还天，是三果圣人所居住的。
（分二：子一、名凡夫四天。子二、明不还五天）
子一、名凡夫四天
福 生 天　阿难！复次天人，不逼身心，苦因已尽，乐非常住，久必坏生，
苦乐二心，俱时顿舍，麤重相灭，净福性生，如是一类，名福生
天。
复次天人，不逼身心，苦因已尽。这地方是牒前面三禅天人这部份的经文。

说：三禅天的天人，他的身心世界是不逼身心，他没有欲界的欲望来逼恼身心，他欲界的苦因已经暂时的消灭，他有绵延不断的寂静乐出现。

我们也说过，有为的快乐久了以后，他就产生厌倦，常者生厌，他就思惟，乐非常住，久必坏生。他就想快乐这个东西是不能常住的，是非常脆弱的，时间久了以后必定要败坏，所以他这时候想要舍去这种寂静的快乐。
所以他怎麽办呢？

他用诃责，诃责心中那种绵延不断的寂静乐，是如病、如痈、如疮。他在内心中出现就像身上长疮一样，让他感受到一种负担跟障碍。乐心被他这麽一诃责，时间久了以后，苦乐二心俱时

顿舍。痛苦当然舍掉了，痛苦在欲界的时候就舍了，乐受也舍掉了，乐受被他诃责以后他也舍掉了。所以麤重相灭，净福性生，苦乐二种麤重的心相都消失了，这时候就一念的舍（不苦不乐的舍心），跟禅定在一起相应，这时候在一念的舍心当中，他产生一种清净的福德。

这个清净的福德是什麽呢？

就是他的舍心，因为他把所有三界的快乐都舍掉。一个人能够弃舍快乐是最大的福报，就是净福性生。所以这叫福生天，就是那一念的舍心当中俱足广大的福德，这是指他的舍心而成就的福德，叫福生天（福德生起）。

福 爱 天　舍心圆融，胜解清净，福无遮中，得妙随顺，穷未来际，如是一类，名福爱天。

舍心圆融，前面的福生天是把苦乐二心舍了，舍心生起，但到这个地方他的舍心，就更加的坚固、更加的圆融。为什麽呢？

因为他胜解清净，他对舍离三禅寂静的妙乐，他产生坚定的理解而决定不后悔。不是舍掉以后，好像心存后悔，不是！他到了福爱天的时候，他舍掉以后，他的内心是完全不后悔，对这种清净的舍心产生了胜解。

福无遮中，得妙随顺，在一念清净福德当中成就大自在；“随顺”，大自在。

在古德的注解说：福爱天的天人，他因为舍心的相应坚固，所以他能够所求如愿，他希望出现什麽他随时都可以出现，所求如愿，而且随心自在。

在时间上是穷未来际，当然这也是有穷尽了，很长、很长的时间能够受用这种福报是没有遮止的，他的福报是没有遮止让他受用，他要什麽就能够出现什麽，而且是随心自在穷未来际。如是一类，名福爱天。在有为的世界当中他的果报是最为可爱的，因为他要什麽就随心自在。

这以下的二天，广果天跟无想天，其实这二个是一个等高度的天，只不过从福爱天以上就分二天，如果是凡夫就生到广果天，外道就到无想天去，这二个是同一天的。

广 果 天　阿难！从是天中，有二歧路，若于先心无量净光，福德圆明，修证而住，如是一类，名广果天。

从是天中，“是”指的是前面的福爱天。从福爱天中他又不断的去加强自己的打坐，把自己的禅定辗转的增胜。再往前进以后，就有二条歧路：一、若于先心，“先心”指的是福爱天当中那种得妙随顺的那一念心；如果他依止贪恋爱着这一念的：福无遮中，得妙随顺。他能够随心自在，所求如意那一念心中，他继续的爱着这一念心，而加强禅定，这叫「若于先心」。他一路的往前走，产生一种无量的净光，由于禅定转深，他的身心出现无量净光，而且内心福德圆明，这种随心自在的力量更加殊胜广大，依止这样修证而住。修证而住指的什麽呢？

这时候他包括了舍心、包括了禅定这二种心修证而住。“舍”包括慈悲喜舍，包括禅定如是一类名广果天。也就是说，他顺着福爱天的那种舍心的福报修证自在而住，他就到广果天去了。

无 想 天　若于先心，双厌苦乐，精研舍心，相续不断，圆穷舍道，身心俱灭，心虑灰凝，经五百劫，是人既以生灭为因，不能发明不生灭性，初半劫灭，后半劫生，如是一类，名无想天。

421这地方指的是外道：

假设他曾经有外道的思想，他能够在福爱天心当中，他双厌苦乐，厌离了苦，也厌离三禅的快乐。这时候他怎麽用功呢？

精研舍心，相续不断。我们前面讲过，福爱天跟广果天是爱着舍心，他因为舍的关系，他福报广大、所求如愿，所以他对舍心是爱着不舍；但这个外道他这时候回光返照，这个舍心也是一个障碍，他就继续的去诃责这个舍心，而且不断的思惟用功，这时候圆满舍到身心俱灭，就把舍心放弃掉了。放弃掉以后，身心俱灭，对色身跟内心的执取暂时的消灭，而且是心虑灰凝；“心”指的是第六意识，不是第七、第八；第六意识的整个思虑是完全凝然不动。

他这个「凝然不动」跟大乘八地「不动地」是不一样的，大乘的不动是真实的不动，是连种子也破坏掉了，我空智慧我爱执的种子破坏掉。因为我们凡夫会动就是有一个自我才会在那边动来动去，他那个不动不是这个意思，那个不动那个自我意识种子是在的，他是用禅定的力量把现行给缚住了，调伏现行不断种子。古德说：「如石压草，如冰夹鱼。」如石压草，把石头搬开以后，春风吹又生，心虑灰凝。

他就是专心修无想，把舍心也舍掉了，什麽都无想，寿命有五百劫的时间。

这以下是佛陀对他的说明：

是人既以生灭为因，不能发明不生灭性

因为他内心虽然舍掉舍心，他安住在无想；无想还是一个有所得，以无想为住，还是有所住，有所住当然就是生灭。以《愣严经》的观念就是说，这个人还是在向外攀缘，还没真实回光返照，还没有真实把心带回家，还是在家外面活动，依止生灭心，因此他就不能成就不生灭的功德。

在无想天的五百劫当中，他的内心是什麽相貌呢？

初半劫灭，后半劫生

受生到无想天前面半劫，他的第六意识就慢慢慢慢的消灭掉了，进入无想，前六识完全不活动。第六意识的活动一定要有想心所带动，前五识是受，前五识是那种直觉的感受，第六意识是想。想是第六意识的主角，想没有了，第六意识不能活动。「后半劫生」，他要死亡的最后的半劫，他的想又出现了，这是无想天。

我看有很多的注解都提醒我们说：佛陀是禁止佛弟子往生到无想天去。这当中有二个理由：一、它产生的后患让一个人愚痴。你看那周利盘陀伽他为什麽那麽笨呢？他就是曾经到过无想天，因为你那个第六意识完全不动，他这个人第六意识变迟钝。你看他那个诵那四句偈，百日不能承受，一百天背不起来，他第六意识长时间不动就迟钝。二、他的过失，因为他从无想天出来以后，往往会毁谤三宝，他说这世间上没有真实的涅盘；因为他入了无想以后，他就认为这是涅盘。后半劫生起想的时候，他很可能会毁谤三宝而堕入地狱。

这个地方是佛陀警告我们佛弟子，你哪一天可以去，无想天你绝对不能去，因为过失太重，让一个人变成愚痴，第二个产生邪见。

苦乐不动　阿难！此四胜流，一切世间诸苦乐境所不能动，虽非无为真不动地，有所得心，功用纯熟，名为四禅。

以上四种的殊胜之流，在世间上一切的苦乐之境都不能干扰。我们讲到四禅的特点是舍心，「舍念清净地」。四禅就是专门修舍心，从初舍到最后究竟舍，从舍心当中而成就无量的福德。所以他内心当中，已经不再为苦乐所扰动，虽然不是真实真如双运的三昧，但是在一念有所得的舍心当中，他也功用非常的纯熟，这叫四禅。

422四禅天是很特别的，包括凡夫，包括外道，包括圣人都住在四禅。为什麽这是在三界当中很特别？因为很少说凡夫跟圣人会住在一起，因为他业不同。为什麽会把凡夫、圣人跟外道都住在四禅呢？有一个要理由，因为这三种人同修「舍心」，就着众同分来说，共业所感，所以同生四天。

当然这个「舍心」就有不同，一种只是禅定的舍心，一种是我空、法空智慧相应的舍心，这地方就有本质上的不同。但是不管怎麽说都是「舍心」，他们都愿意弃舍世间的快乐，好乐身心的寂静，就着共同的心情来说，他们同生四禅。

在智者大师的「法界次第初门」当中讲到，四禅有四支的功德：一、不苦不乐，他内心当中永远保持不苦不乐平和的心情。二、舍，离乐不悔，离开前面三禅寂静的妙乐他永远不后悔。三、念，正念分明不动照了，他内心当中一方面寂静不动，一方面明了，心特别的强；四、一心。

四禅的特点就是不动，有叫它不动地，不动的定。因为初禅他的禅定是为「觉观」所动，二禅为「喜心」所动，三禅为「乐受」所动，四禅是完全不动。一般要成就圣道，最好的禅定是入了四禅，从舍心当中修我空观、法空观，而断惑证真。所以他们在经论上说：四禅是值得赞叹的，因为它是圣道一个最殊胜的因缘。

子二、明不还五天

前面的四天是凡夫外道舍心所成就的诸天，这以下是三果圣人所居住的。五不还天又叫做「净居天」，是三果圣人所住的。为什麽叫不还呢？因为三果的圣人他已经断除了欲界的九品思惑，所以他不再来欲界了，他直接在五不还天当中，直接证得阿罗汉果，而进入无生的涅盘。也就是说他在生命当中，他永远不再回到欲界来，「五不还天」。

圣果寄居　阿难！此中复有五不还天，于下界中九品习气，俱时灭尽，苦乐双亡，下无卜居，故于舍心众同分中，安立居处。

四禅又有五种不还之天，是三果圣人所居。

他为什麽居住在五不还天呢？因为三果的圣人在下界(欲界)，他把欲界九品的烦恼破坏了，三界九地，它每一地有九品的思惑，九九八十一品。他把三界九品当中的欲界的五趣杂居地的贪爱的烦恼，被他我空的智慧破坏掉了，所以俱时灭尽；这时候已经整个欲界的烦恼被他消灭了，而且心中对于有为的苦乐也不再生起。

这地方值得我们去注意的，他所谓的「不再生起」，跟前面的「不再生起」是不一样的。前面的「不再生起」是调伏现行而不断种子，暂时不生起；所以诸天来到人世间，他遇到五欲的境界他照样起烦恼。但这个地方的「不再生起」是完全的断除，连种子也断除了。所以，下无卜居，在整个欲界当中已经没有他受生的地方。所以在舍心的众同分当中，在共同修行舍心的情况之下，他只好居住在四禅，就着舍心的众同分这一部分来说，所安立在四禅。

净业学园118讲次 讲义255面

子二、明不还五天

这地方讲到的是四禅诸天的相貌，四禅的共同点他内心的状态，就是「舍念清净地」。他一念的禅定中是苦乐二心俱时顿舍，他既不要快乐也不要痛苦，超越苦乐的感受，他就是一念的舍心陪伴他的禅定，所以产生广大的福德而得大自在。

看经典上佛陀的意思，佛陀是赞叹四禅，在有为的心态当中，四禅是最为殊胜。第一点他不动

，他不为苦乐所扰动。第二、照了。四空定也是不动啊？但四空定他的明了性薄弱。古德说：四空定为三昧酒所醉，入了四空定就像喝醉酒一样，那没办法修观，定太强。四禅他的禅定入了刚刚好，没有四空定那麽深，又没有苦乐喜悦的干扰。所以他四禅的舍心，是正念分明不动照了，是最为殊胜。

我们前面讲到，凡夫的舍念跟外道的舍念，这以下我们讲到圣人的舍念，他的相貌是什麽样。有五天发明三果圣人，他那一念的舍念是什麽相貌？

别示五天

无烦天　阿难！苦乐两灭，鬬心不交，如是一类，名无烦天。

苦乐二灭，正是说明舍念的相貌，他因为舍心的坚定，对于苦受跟乐受在心中完全消失，他不管遇到什麽境界，他也没有痛苦也没有快乐。鬬心不交，“不交”就是不再生起。鬬心什麽意思呢？就是我们追求快乐跟痛苦的心，他不再生起，而且他也不再追求。也就是说，他离开了苦乐，他完全没有后悔的心。这“鬬心”古德说，因为我们凡夫厌恶苦恼，追求安乐的心中有所争鬬，我们看到苦恼产生排斥，看到安乐想要追求，这就是鬬心。他那一念舍心，在整个无烦天当中已经生起。

这地方值得我们注意就是说，凡夫的舍心是靠禅定来摄持的，而圣人的舍心除了禅定以外，多了一个我空的智慧。他能够知道在舍心当中，没有一个常依主宰的我；凡夫的舍心当中有一个自我意识，就是“我”不舍心，还有那个我在，圣人的舍心是有我空相应的。无烦天内心没有烦恼的扰动，特别的清凉。

无热天　机栝(ㄍㄨㄚ)独行，研交无地，如是一类，名无热天。

「机栝」，心中的发散。把念头放出去叫“机”，“栝”是把念头收回来，他的念头收发自如，唯一无二；有就是他的内心当中不管是去攀缘什麽境界，或者他把心收回来，他的念头就是唯一舍心，没有其他的念头。所以「研交无地」，他的心跟境之间交接之处已经完全空亡，心境双亡，连一念舍心的执取也没有了，叫无热天。

无烦跟无热，他们说：比较粗重烦恼叫「烦」，比较微细的烦恼叫做「热」。前面是调伏粗的烦恼，这个地方把微细的烦恼给调伏。他那个舍心被我空智慧的加持，更加的坚定，他连舍心也不执取，连舍心也舍掉。

善见天　十方世界妙见圆澄，更无尘象一切沉垢，如是一类，名善见天。

这地方是赞叹他那一念舍心，生起种种广大的妙用：

说是这十方世界，妙见圆澄；十方世界指的是整个大千世界，因为三果圣人由于他舍心跟禅定的转深，而产生一个广大的天眼通，所以他能够照了十方世界。

这地方的天眼通值得我们注意就是说，前面的天眼通是报通，这地方是修来，是依止禅定智慧所修来，所以他的天眼通特别殊胜，不是前面的报通。

形容他天眼通是什麽相貌：

更无尘象一切沉垢

三果的圣人在善见天当中，他在照了整个大千世界的时候，更无尘相；他对外能够圆满照见外在的境缘而无有障碍，观三千大千世界如观掌中庵摩罗果，看得清清楚楚，没有种种的尘相来障碍他，连一个灰尘都不能障碍他。“一切沉垢”是讲对内，他已经完全调伏内心的这种粗重的烦恼的障碍，如是一类，名善见天。他对外能够照了一切外在的环境，对内调伏内在的烦恼，所以所见皆善；他不管对外看到外在的环境，对内看到他的内心，完全是清净的，完全是善良的。

善现天　精见现前，陶铸无碍，如是一类，名善现天。

精见现前，是牒前面的善见天，他不管对外、对内他都能够所见皆善，叫精见现前。

陶铸无碍，正是说明这个天的殊胜，这地方指的他神通的殊胜。到了善现天由于他的舍心跟禅定智慧跟我空智慧的加持，他的神通到达什麽境界呢？好像陶师在制作陶器，又好像“铸”，铸匠铸造种种的金像一样，能够随心自在，做种种的变现而没有任何的障碍，叫陶铸自在。

我们都知道，一般来说到了阿罗汉多少都有禅定、都有神通。但神通你看《阿含经》，其实神通的相貌不完全一样。你看目犍连尊者神通第一，为什麽？他就是陶铸无碍。在经典上说，有一天，有好几个阿罗汉在讲堂听法的时候，那个时候有一个龙王也在旁边，大鹏金翅鸟牠看到龙王就要吃龙王，牠那个翅膀一震动就往下冲，冲过来。在座的阿罗汉看到了，大家惊惶失措，因为牠速度太快了，第一个时间来不及，阿罗汉要入定，很多阿罗汉他一定要入定才能够起发神通，最快要七分钟才能够入定，七分钟这只龙王就被吃了。但这时候，目犍连尊者不得了！他一念之间就能够变现一个像锅盖一样就把龙王保护住了，使令龙王不受大鹏金翅鸟伤害。所以神通它有空间的障碍跟时间的障碍，空间他能够所求如愿，他要小中变大、要大中变小、要头部出火、下部出水，他怎麽想那个东西就会出现，空间自在。第二、时间自在，他随时要显神通，随时要把神通结束都可以。

陶铸无碍是赞叹善现天他禅定的转深，他内心当中的无所求、没有罣碍，这个时候使令他的禅定已经到了无障碍的地步，就像陶师他要做出一个佛像，就做出一个佛像，他要变成一个人相，就变一个人相，能做种种的变现而没有障碍，叫善现天。

色究竟天 究竟群几，穷色性性，入无边际，如是一类，名色究竟天。
色究竟天，就是说这三果的圣人已经即将成就阿罗汉果，已经快要证得无生了。

「究竟群机」指的是他内心的世界，“究竟”指他在禅定当中产生很深入的思惟观察。他观察什麽呢？观察他的“群机”，去看他的念头，一个念头接一个念头，一个念头接一个念头，念头当中它的“机”，这个念头到底是从什麽来？而将往哪里而去？我的念头到底是从什麽地方而来呢？那这念头走掉又往哪里而去呢？他就在那个禅定的心中回光返照，不断的念头的生起跟消灭，做这种回光返照的智慧，这第一个。第二个、「穷色性性」，这地方是观他的色身，观察他的色身是由四大假合的，而这个色身再不断的分析，最后入毕竟空，色即是空。他这时就能够观察他的身心世界是本来是我空的真理，这时候能够入无边际，能够悟入身心世界一个无所的边际，如是一类，名色究竟天。

“究竟”的意思是边际，也就是说他已经达到了身心世界的边际，再往前一走，他的身心世界就要消灭，达到若身若心的边际，叫色究竟天。这个人已经即将证入无生了，就差那无生那麽一点点，就是色究竟天。

我们看「舍心」，前面四禅的诸天，凡夫外道他也修舍心，但他那个舍心是向外，我不要快乐也不要痛苦，就安住在舍心。但是你看三果的圣人，他是回光返照这个舍心，是你从什麽地方来？回光返照。所以他在安住舍心当中，他又不执取舍心的自性，所以他不断的提昇自己，就是他有我空的智慧的观照。
人天不见 阿难！此不还天，彼诸四禅四位天王，独有钦闻，不能知见。如
今世间旷野深山，圣道场地，皆阿罗汉所住持故，世间麤人所不
能见。
佛陀对五不还天的说明：
说：此不还天，彼诸四禅四位天王
“四禅”指的是第四禅，第四禅当中，他的凡夫有四天，有四位天王。

这地方我们说明一下：其实二禅以上就没有分成天王跟天女，只有初禅才有天王跟天女，二禅以上没有王民的差别。那麽为什麽叫天王呢？古德注解说：其实是约着四禅当中，他禅定最殊胜的上首来说的。也就是说，四天当中，即便是禅定最高深的天人，对于五不还天顶多只有但闻其名而不见其人；因为虽然凡圣同居土，但是凡夫跟圣人所造的业不同。你看，同样是舍心生长在四禅，但是凡夫是有所得的心，圣人是无所得的心；圣人可以看到凡夫，但凡夫是不能看到圣人的，所以凡夫的四天是感觉不到五不还天的存在的，不能知、不能见。

佛陀讲出一个譬喻说：就好像人世间在旷野深山当中，有很多圣人修行的处所。你看，喜马拉雅山很多的山洞，就有很多阿罗汉、大菩萨在那边住持；虽然我们跟圣人同住在一起，但是我们的六根有障碍，我们有烦恼跟有所得的心，所以我们根本见不到圣人，这道理是一样的。
423总结，整个初禅、二禅、三禅、四禅。

当然四禅的特点就是禅定，但是初禅他除了禅定增上他还有戒波罗蜜增上，他多少靠对业果的思惟产生觉观、产生诃责烦恼，所以初禅是戒波罗蜜禅定增上。二禅禅定转深以后，他是喜心增上跟光明增上，喜悦之心绵延不断，身上放出光明，二禅是喜心增上、光明增上。三禅是清净增上跟妙乐增上，三禅寂静妙乐同时现前，一方面快乐，一方面又不扰动他的寂静，寂静当中又充满了快乐。到了四禅就完全是舍心，舍心分成二类：前面的三天是舍心跟福德，广大的福德现前，能够所求如愿，前面三个；第四个无想天，是舍心跟无想增上。同样是禅定，你就可以看出它差别的相貌，同样是禅定，但是心态不同，所出现的果报自然不同。
壬三、总结其名
阿难！是十八天，独行无交，未尽形累，自此已还，名为色界。

整个色界的十八天当中，它的特点是独行无交，未尽形累。「独行无交」在蔼益大师的注解说：“独行”是讲他的色身，“无交”是指他的内心；就是他的若身若心都无婬欲之事，拣别前面的欲界天是「心迹尚交」，多多少少若身若心，都还有爱欲的烦恼。到了色界以后是若身若心都没有这件事情。但是「未尽形累」，都还有色身的障碍存在，还不能够穷尽色身的累赘，自此以还，名为色界。
这地方是说明色界的相貌，做一个总结。
辛三、无色界

无色界的天人是没有业果之色，他没有固定的色法。譬如说，你出生是什麽相貌，你就是什麽相貌。他的色法是什麽呢？定果色，他想要变一只小鸟，他可以变成一只蚂蚁，他的色法能够随他的禅定而变现自在，所以他还是有色法的。你看，佛灭度以后在经典上说：无色界天流下眼泪就像大雨水一样。当然无色界的色法，不是凡夫天人所能够照见的，是圣人才能够看得到，叫定果色。
（分五：壬一、简去回心不入。壬二、别明四空天相。壬三、更判凡圣二类。
壬四：总辨王民不同。壬五、结成无色名目）
壬一、简去回心不入

拣别去掉那回小向大的阿罗汉，他就不入四空定。其实进入四空天不是好事情，四空天它会使令一个人内心暗钝，因为定太强，定强慧弱。所以有一类利根的阿罗汉，他在四禅五不还天当中就直接成就阿罗汉，或者直接回小向大，他不入四空天。

复次阿难！从是有顶色边际中，其间复有二种歧路，若于舍心发明智慧，慧光圆通，便出尘界，成阿罗汉，入菩萨乘，如是一类，名为回心大阿罗汉。

复次阿难！从是有顶，这个地方指的是有色界的色究竟天，是三果所住的色究竟天，在色法的最边际当中有二种歧路的不同。假设有一类利根的声闻人，他在一念的舍心当中，他发明智慧，而且是慧光圆通；他有很强烈的我空的智慧，照见五蕴皆空，在五蕴的身心变化当中，没有一个恒常住不变异的我。这时候他这种智慧的光明，特别的圆满通达，他就能够直接出离三界，成就阿罗汉果，甚至于能够回小向大入菩萨乘，这一类就是回心的大阿罗汉。

这地方佛陀讲到二个差别：第一个是讲发心的差别，第二个是讲智慧的差别。“善根”的意思是讲利根的声闻。424溍益大师说：声闻种性有二种：一种叫直趋小果的，叫钝根声闻。这个人他从学佛以后一路走来，从来不看大乘经典，他也不相信大乘佛法，完全接受小乘的思想，然后证得初果、二果、三果一路这样走上来，这种人他肯定要经过四空。因为这种人法执很重，他断烦恼他是要一步一步来，不能够说是《师子奋迅三昧》。你看有些人他烦恼很重，他一下子就跳过去了，因为他空性的智慧特别的高。直趋小果就是说，他必须按部就班，这是指钝根声闻。

第二种人叫退大取小的声闻。这种人是怎麽回事呢？他以前曾经学过大乘佛法，后来被邪师所误导，退大取小，觉得大乘佛法没什麽效果，就修小乘法。但是大乘佛法他曾经闻过以后，一入耳根是永为道种。这善根怎麽样呢？随逐有情，眠伏藏识，这善根在睡觉。所以我们得善根，你听闻佛法以后，你说好像也没什麽效果！不是没什麽效果，在里面睡觉，能量都在的。能量在等到有一些因缘把它启发以后把它叫醒，这时善根就出现了。你看舍利弗尊者就是这样，『法华会上』三周说法的一个是舍利弗尊者，佛陀开示悟入佛的知见，第一个醒过来的回小向大的是舍利弗，因为他以前修过六十小劫的大乘佛法。

也就是说，他在修大乘佛法当中，第一个他发过菩提心，第二个他智慧的观照也特别强。

同样修空观，我们不要讲假观，小乘的假观当然比不上菩萨的假观，在观察因缘法的时候，那当然是千差万别。我们就着总相「空观」来说，小乘的空观是「空不亦色，色不亦空」，他是从“不亦”的角度。什麽叫“不亦”？变化。为什麽是“空”呢？我们人会变化，今天跟昨天不一样，我今天跟明天也不一样，所以这身心世界会变化，变化当中慢慢慢慢会死掉，最后终归于空。但是你要是利根的人在观空，他不必从无常变化，他从「色即是空」，因缘生它是无自性，直接从无生观空，当下就是空，所以他就不用经过很多的过程。

我们同样是受了见思烦恼的干扰，但是离开见思烦恼的过程每一个人是不同的，有些人很快就过去，有些人要走很久。当然这跟你的智慧是有关系的，你栽培的教理，就是你在思惟空性的过程，你是怎麽去思惟空性的，产生的效果就不同。

这地方是说，有一些钝根的声闻人，他是肯定要经过四空的，否则他成不了阿罗汉，他是讲这一部份的人。

壬二、别明四空天相

四空的意思是「灭色归空」，他讨厌色身；前面的舍心是厌恶苦乐的感受，他现在连色身也讨厌，他觉得这个色身是个累赘，他觉得这个身行住坐卧很麻烦，就像一块肉，你走来走去就觉得是个负担、是个累赘。所以他就在禅定当中，诃责色身的障碍，赞叹无边的虚空，虚空是无障碍的，就把色身归于无边的虚空，最后色身就消失掉了，叫四空天。

空无边处天 若在舍心，舍厌成就，觉身为碍，销碍入空，如是一类，名为空处。

若在舍心，是指他前面的四禅的禅定当中，他生起厌离苦乐的这种舍心。在舍心当中他进一步舍厌成就，他厌恶色身，他观想这个色身对他的障碍，如鸟在笼，就像一只鸟被关在笼子里面一样，鸟就飞不出去，就是他的心被色身所障碍。所以他就诃责这个色身如病、如痈、如疮，然后就觉身为碍，觉得色身是一种障碍，然后销碍入空，就把色身的障碍给消灭了，而入于无边的虚空，这就叫空无边处。他就赞叹虚空的可贵，诃责色身的障碍，最后跟虚空相应，成就空无边处天，业果色消失掉。

识无边处天 诸碍既销，无碍无灭，其中唯留阿赖耶识，全于末那，半分微细，如是一类，名为识处。

诸碍既销，这是牒前面的空无边处，他已经把整个正报的色身，还有外在的依报环境消灭了。这以下说明识无边处的天人，无碍无灭。“无碍无灭”就是说他连无障碍的虚空他也不欢喜，他觉得虚空还是属于心外之物。他这个时候，他反而回光返照：虚空是无边的，其实我的心识也是无边、也是无障碍的，我应该依止我的心识，那更加的好啊！所以他把虚空也经过他的诃责就消失掉了。这时候他留下什麽东西呢？留下三个东西：一、阿赖耶识，阿赖耶识是不能断灭的，是凡夫整个生死的根本。二、全于末那，溍益大师说：“全于末那”这一句话是说，末那识是完全存在，俱生的我法二执完全没有破坏，叫全于末那，完全而无缺，第八识、第七识都在。三、半分微细，这是讲第六意识，第六意识有二个差别，第一个是攀缘外面这一部份麤的思想已经消灭了，但是攀缘内在的这一部份这微细的思想还是在，就是半分微细，第六意识还有半分的微细的思想，这叫识无边处天。

他觉得虚空虽然无障碍，但毕竟是心外之物，所以他远离所缘的虚空，而返观能分别的心识，而在那地方安住，叫识无边处。

无所有处天　空色既亡，识心都灭，十方寂然迥无攸(－ヌ)往，如是一类，名无所有处。

“空”指的是无边的虚空，“色”指的他的色身；色身虚空都销亡，乃至于识心都灭。他高深的禅定把第六意识，那个向内攀缘思惟，那微细的那一部份也暂时的把它调伏了，用禅定把它调伏了。这时候他自己感觉到，十方世界已经寂然不动，他感到内心当中已经完全无所住。

当然他还是住在末那识的自我意识，还是住在阿赖耶识那无量无边的有漏的种子当中，他自己不知道，还是有所住。但是他至少觉得自己整个前六识不活动，色身也不在了，虚空也不在了，他自己认为他无所住了，名无所有处。

无所有包括什麽呢？色身无所有，虚空无所有，前六识无所有。

非想非非想处天　识性不动，以灭穷研，于无尽中，发宣尽性，如存不存，若尽非尽，如是一类，名为非想非非想处。

“非想”就是说好像是没有想；“非非想”就是说事实上还是有微细的想。他介于想跟无想之间，他很像要无想，但是做不到，所以存在于非想非非想。

识性不动，“识性”古德说这指的第八识。第八识是寂静不可断灭的，第八识怎麽可以断灭，第八识断灭生命就断灭。

但是这个人对第八识是什麽心态呢？以灭穷研，他很想用高深的灭尽定要穷究第八识的边际。但是于无尽中，发宣尽性；但是第八识的体性就是真如，真如一念妄动以后，真如就变成第八识了，所以第八识当然没办法穷尽。他怎麽办呢？发宣尽性，他在不可穷尽的第八识当中，他用高深的禅定，他要勉强去穷尽他的体性。所以得到二个结果：如存不存，若尽非尽；在体性上来说，第八识的功能好像是有又好像是没有，从第八识的作用功能来说，第八识的功能好像穷尽又好像没有穷尽，如是一类，名非想非非想处。

425我们知道第八识的体性就是真如，所以你没办法断灭。第二、他的功能，他那无量无边的种子...藏似海，如大海水，你除非依止我空法空的智慧，才能够把有漏的种子断灭掉，你靠禅定你怎麽可能断除它的种子呢？你顶多是如石压草，把有漏的种子暂时的伏住。它这地方就是说明「如存不存，若尽非尽」，这地方就说明他是非想非非想处定。

空无边处，他是厌色依空，厌离色身，安住在虚空；识无边处，是厌空依识，把虚空也舍掉了，安住在心识；无所有处，是色法、虚空、第六意识完全舍掉；非想非非想处，就是依止第八识，暂时调伏粗重的烦恼，但是不能真实的断灭。

智者大师说：四空天是三昧酒所醉。蔼益大师对于四空天他讲出一个偈颂，他说：「无量劫来生死本，痴人认作本来人。」其实四空天他的所缘处都是第八识，而第八识正是生死的根本，愚痴的众生（指的四空定）把它当作本来人。四空定在无覆无际当中，他觉得就是涅盘，其实在一念寂静的心中，
下面有无量无边的有漏种子，一个都没有消失掉，都在睡觉，只要你稍微敲它一下，它随时会醒过来，这就是四空定的相貌。表面上风平浪静，它私底下是无量无边颠倒戏论的种子一颗都没有少，「无量劫来生死本，痴人认作本来人。」

壬三、更判凡圣二类。

在四空天当中来分判凡夫圣人的差别

圣道出离　此等穷空，不尽空理，从不还天圣道穷者，如是一类，名不回心钝阿罗汉。

此等穷空，不尽空理；这是说明四空天的天人，他虽然穷尽色身跟虚空之相，但是不能穷尽我空法空的理性，但空其相，不空其性。

但假设是从五不还天，依止出世的圣道。出世的圣道指的是什麽？就是我空的智慧，来穷究我空的真理，这个就属于不回心的...这个人他不可能在初果、二果、三果这个过程回小向大，他一定要成就阿罗汉果，然后经过八万大劫，乃至于经过二十小劫的时间，才能够成就阿罗汉，钝根阿罗汉。

说明：利根跟钝根。

古德说：执事昧理，名之为钝根。这个人他做什麽事都完全看事相，理观薄弱，所以他必须从五不还天当中，经过空无边处、识无边处、无所有处到非想非非想处。空无边处就二万大劫的时间，识无边处要花四万大劫，无所有处要六万大劫，非想非非想处要八万大劫，他要多一般人二十大劫的时间，才能够成就阿罗汉果；因为他的理观薄弱，他必须要按部就班，一步一步的前进。

凡外还坠　若从无想诸外道天，穷空不归，迷漏无闻，便入轮转。

观想空相而不能够回光返照正念真如，迷漏无闻；迷于有漏的诸天，便入轮转，无想天死了以后还要流转生死。

这地方是说明，凡夫外道因为执事昧理，一者进步很慢，二者便入轮转。

壬四：总辨王民不同。
业果为民　阿难！是诸天上各各天人，则是凡夫业果酬答，答尽入轮。
426阿难！这个诸天指的是什麽？
是包括了欲界天，也包括了色界跟四空天，这地方不包括五不还天。

这些天人都是凡夫在业果酬答，你因为有什麽样的持戒、有什麽样禅定的功德，所以就招感种种诸天的果报，因果酬答报尽以后，还是要进入三界的生死轮回。
也就是说，这种果报都是暂时的，因果的酬报而已，这是指诸天的人民来说。
天王示现　彼之天王，即是菩萨游三摩提，渐次增进，回向圣伦所修行路。

诸天的天王就不同，包括欲界天、四禅、四空的天王，有很多都是法身菩萨游行三昧，在真如三昧当中，他为了要增进他的福德智慧二种广大的资粮，以诸天的果报来修学，而依止这个修学来回向圣伦，回向他的无上菩提所修行的道路。

我们都知道，菩萨不能入偏空涅盘，他一定要有个生命体，阿罗汉是一成就我空以后，他马上把生命消失掉，大乘佛法是不同意这样的看法。他认为生命没有错，你把生命消失掉干什麽呢？身心世界没有错啊！错在你心中的执取，菩萨是借假修真。那借假修真就有问题了，你一定要来生来一个果报；当然有些人智增上菩萨，选择到诸佛菩萨的国土去，但是有一类的悲增上的菩萨，他又不想离开众生。在没有佛出世的情况之下，他又不想到五浊恶世的人间来，那怎麽办呢？他只好到天上去。这种菩萨到天上去，那是做天王，游行三昧，渐次增进；他在那个地方教化天人，因为他不想要跟人在一起，就去教化天上的人。等到弥勒菩萨的下降，一佛出世千佛护持，他们再下来帮助佛陀。

讲到这一类的人，他不想到净土去，他也不想到人间来，那怎麽办呢？就是到诸天做天王。
壬五、结成无色名目
阿难！是四空天，身心灭尽，定性现前，无业果色，从此逮终，名无色界。

以上的四空天，他外在的色身跟内心的心识（前六识）都已经灭尽了，四空定的禅定坚固的现前，已经没有业果之色，但有定果之色，所以他的色法能够自在的变现，自在的受用。从此逮终，在整个三界的身心世界当中，他是一个最为极端、最高的境界，在往上就没有了，三界中的最高，从此逮终，名无色界。
庚二、总结虚妄
此皆不了妙觉明心，积妄发生，妄有三界，中间妄随七趣沉溺，补特伽罗，各从其类。

“此”包括前面所有的整个七趣的众生，依止罪业招感痛苦的果报，依止善业招感安乐的果报，乃至依止禅定招感寂静的果报。这一类的众生有一个特点，都不能去通达本妙、本觉、本明之心。他们虽然修学持戒跟禅定，他们都不知道回光返照，他本具的妙觉明性，而依止一念的妄想，造作很多的妄业。包括持戒、包括禅定，只要不跟现前一念心相应都是妄念，虚妄有三界的果报，所以就在三界当中，就虚妄的随顺于整个业力而沉沦在七趣当中，这叫补特伽罗（数取趣），各从其类；众生数数的造业，数数的的果报，各随其妄因，而各担起妄果，直到有一天他能够遇到大乘的经典，回光返照为止，否则这三界是没办法停止的，叫补特伽罗。

⊙补特伽罗。此翻有情。亦翻数取趣。谓诸有情。起惑造业。随趣受生。于三界中。数数有所取着也。
净业学园119讲次 讲义257面
己七、示修罗趣

427本经的修学重点我们把它归纳起来，简单的讲就是要「破妄显真」，破除我们的无明妄想，开显我们真实的心性。这当中从经文上来看，佛陀是以「显真」为正行，也就是说，我们在面对我们的身心世界，五蕴诸法的时候，首先你遇到状况，第一件事情--「把心带回家」。你一定是回光返照正念真如，用空假中三观的智慧来照我们的一念的心性，所谓的「何期自性本自清净，何期自性本自具足。」

先把我们这一念心性的整个体性先开显出来，然后在那个地方安住，所以「正念真如」等于是开显心性。开显心性以后接下来就是要「破妄」，“妄”在本经的整个内涵它是有麤细的差别；麤浅的妄想就是杀盗婬妄的烦恼，我们这一部份我们用严持四重的戒法来加以对治。第二个妄就是比较微细的，就是那有所得的攀缘心，无明的妄动这一部份就持咒，持《楞严神咒》来熄灭我们攀缘无明的扰动。

所以本经它是以正念真如，这样的理观为正行，以持戒受诵咒的破妄来当作助行。正助双行来达到我们破妄显真，转凡成圣的效果。

己七这一科是佛陀讲到七趣的差别因果的最后一科，这一段是如来显示阿修罗法界的因相跟果相。阿修罗翻成中文叫飞天，这一类的众生他是有天的福报，他在因地的时候修很多的善业，但是他没有天的福德，他缺乏成就天的善念，他修福报但内心当中有瞋恚、忌妒的烦恼在活动，所以招感阿修罗法界。
标名列数　复次阿难！是三界中，复有四种阿修罗类。

在此三界中。这一段古德解释说：明确来说，这“三界”其实只有欲界才有阿修罗，色界、无

色界是没有阿修罗的。因为瞋心是破坏禅定的，贪烦恼不破坏禅定，你在修禅定的时候，生起那殊胜的三昧乐，你爱着三昧乐不障碍你禅定；但是你瞋心一活动，你禅定就破坏了，所以阿修罗法界只有欲界才有。这当中随其福德的浅深，有四种阿修罗的差别。以下个别说明这四种的相貌：

卵生鬼摄　若于鬼道，以护法力，乘通入空，此阿修罗，从卵而生，鬼趣所摄。

因相：这个众生过去生是从鬼道中而来。他在鬼道中有什麽的善法呢？有护持正法的功德，他有这种护持别人去修学正法的功德。

果相：成通入空。在因地中有护持正法的善业，所以他的果报体就有“通”（五通）。这地方特别指出他的神足通，能够上昇于虚空当中，在虚空界而安住。这是讲到他的果报，有这种殊胜的相貌。

这一类的阿修罗是从卵生，他还属于鬼趣所摄；也就是说他从鬼道中来，还是属于鬼道，这是鬼类的阿修罗。

胎生人摄　若于天中，降德贬坠，其所卜居，邻于日月，此阿修罗，从胎而出，人趣所摄。

因地：这二种是属于人道的阿修罗。他过去生是从什麽地方而来呢？是从天中而来，他过去是修上品十善，但是他在做天人的时候，降德贬坠，他的德行有所亏损。

我们都知道诸天，你看欲界天他是以少欲知足为他的德行，色界是以清净的梵行为他的德行。这个阿修罗他曾经是修上品的五戒十善生到天上去，但是他有稍稍的放纵他的情欲，或者是梵行有所亏损，他就被贬降到阿修罗法界去了。

果报：其所卜居，邻于日月；居住在卜居（他居住的处所），是相邻于日月当中，也就是在须弥山的半山腰，也就是在四天王宫殿的附近。

这一类是从胎儿生，是人道所摄。

古德说为什麽把他判作人道？因为他内心的情感欲望跟人类相同。一般的人类没有住那麽高的，住到须弥山，因为他，一者他胎生，二者他内心的情欲相同于人，因为诸天的情欲是比较澹薄，他的情欲比天还麤重，所以只好判作是人类。

化生天摄　有修罗王，执持世界，力洞无畏，能与梵王及天帝释、四天争权，此阿修罗，因变化有，天趣所摄。

天趣所摄：有一种是阿修罗王，他的善业是特别的强，上品的五戒十善。他的果报体能够执持整个世界，而且用手能够遮住整个日月的光明，况且他是神通广大能够无所畏惧。

怎麽说神通广大无所畏惧呢？

能与梵王及天帝释、四天争权

欲界的主宰权是在帝释天，帝释天他有他的将军，四大天王做他的外臣，来保护执行帝释天的整个政策。阿修罗王他等于是经常要跟天帝去争欲界的主导权，所以他就跟四天王打，四天王打不过就跟天帝报告；天帝跟他打有时候天帝也打不过，这时候天帝只好向大梵天王来祈求。大梵天王就告诉帝释说：你要诵念『摩诃般若波罗蜜多』，你才有办法调伏他。后来天帝就诵念『摩诃般若波罗蜜多』，就调伏了阿修罗王。阿修罗王是有大威德的，阿修罗王是属于变化有，属于化生，他是属于天趣所摄。因为他的福德力最大，双手遮日，摇动忉利天的天宫。

湿生畜摄　阿难！别有一分下劣修罗，生大海心，沉水穴口，旦游虚空，暮归水宿，此阿修罗，因湿气有，畜生趣摄。

这是最下劣的，这一部份福德最浅薄的，他出生在大海的中心点，而且他能够晚上要睡觉的时候下沉到海水的出入口，白天他游于虚空之上。他在虚空上干什麽呢？供阿修罗王驱使。晚上就沉到海水的深处来休息，这一类的阿修罗是属于湿气所有，是属于畜生趣所摄。

428阿修罗的相貌都是有一点善业，但是他的好胜心重，斗争心强，分成四种。这四种古德说，天类的阿修罗是属于阿修罗的国王这一类，人道的修罗是属于大臣，鬼道的修罗是属于人民，畜生道就像是奴仆一样，供阿修罗王驱使的奴仆。所以阿修罗简单的讲是有福无德。

蒲益大师的注解，他把「有福无德」讲得比较详细，他说：这一类的人，你也不能说他完全没有德行；也就是说，他过去曾经布施或者持戒，修种种的善法，当然他修善法他肯定要有善念，但是他善念当中夹杂恶念。蒲益大师说：这是夹杂恶念，夹杂了瞋恚、忌妒的恶念，招感阿修罗果报，不是他完全没有善念，不是这个意思！善念中夹杂恶念，但是因恶念的势力强大，所以把他引导到阿修罗法界去。这一类是属于阿修罗所收摄。

戊三、结示劝修

这一段是把整个七趣的因果作总结，劝勉我们好好的破妄显真，来修学《首愣严王三昧》。

（分二：己一、结示迷妄。己二、举悟劝修。）

己一、结示迷妄

佛陀先总结整个七趣的因果是怎麽有的呢？

就是我们众生一念的妄想所变现出来，「迷真起妄」。
（分二：庚一、结成妄果本空。庚二、重示妄因颠倒）
庚一、结成妄果本空
结示整个七趣的果报，他的本性是空寂的，他只就是一念的假相而已。
依妄而成　阿难！如是地狱、饿鬼、畜生、人及神仙、天洎(ㄐㄧ)修罗，精研七趣，
皆是昏沉诸有为相，妄想受生，妄想随业。
这一段是说明七趣因果，它的相貌是怎麽回事。

如是以上的的地狱、饿鬼、畜生，还有人道、仙趣、天道以及修罗，如果我们精研，很深入的研究七趣的果报相，到底这个相貌是怎麽回事呢？其实就是我们众生，在因地的时候一念的昏迷，沉溺于诸有为之相。我们一念的妄动以后，追求外在的有为之相，依止这一念的妄想而受生，也依止这一念妄想去造业而去受果报。所以说这果报体不是上帝给我们的，也不是本来就有的，只就是我们一念昏沉的有为相的妄想所造作出来。
本无所有　于妙圆明无作本心，皆如空华，元无所着，但一虚妄，更无根绪。

在我们这一念本具的本妙、本圆、本明，这无作（无为）的本具心性的体性当中，就像空中的华，它本来就没有一个处所。也就是说，这虚空的华你从什麽地方而来呢？

你不能说它从虚空而来，因为虚空本来就没有华，所以它没有一个处所，它只就是一念的妄想所捏造出来的，根本就没有一个真实的根源可得。

这地方它的意思就是说：七趣的果报是本无所有。本无所有的意思不是说完全没有，不是这个意思！是虚妄的存在，虚妄的存在简单的讲就像我们说空中有华。空中到底有没有华？当然就因人而异，因为你眼睛有毛病你就看到空中有华，一个健康的人就当然看到空中是没有华。从虚空的角度它到底有没有华？它本来就没有华，它本来没有华，但是我们眼睛有毛病就看到华。

这地方就正式说明，前面经文所说的整个七趣的果报是「当处出生，随处灭尽」，只就是一念的妄想之所变现。

我们在了生死，这观念很重要，你要知道本来没有生死，你才有办法了生死。如果你心中一直认为本来是有生死，那你的生死就没办法了了。夏莲居老居士临命终的时候，他讲一个偈诵说：「生本无可恋」，三界已经没有什麽好贪恋了，「死亦何须厌」，死亡也没有什麽好厌恶的；他说：「生本无可恋，死亦何须厌（奚足厌）；本来无生死，生死由心现。」。你就是一念的妄想，那现在这个妄想被我破坏了，那当然本来就是清净本然周徧法界。

这地方正是佛陀所说的，在我们本妙、本明、本圆的无作妙心当中，是一个空中之华，是原无所着。这地方是把七趣的果报作总结。
庚二、重示妄因颠倒

前面讲到果报是本空，这地方讲因地。说是本空，那为什麽会有呢？只就是我们众生一念颠倒的心所变现出来。
迷真起妄　阿难！此等众生，不识本心，受此轮回，经无量劫，不得真净。

妄因：七趣的众生，他为什麽会启动他的生死轮回呢？为什麽十方诸佛菩萨，同样一念心，他的心不会出现这个生死轮回？因为我们凡夫众生是，不识本心。我们没有真实的去观照我们一念心性，也就没有安住在一念心性，而迷真起妄，向外攀缘。所以就依止一念的妄想而造业，也依止一念的妄想而轮回七趣，所以经过无量劫的时间，不得真实的清净。
这地方是讲到妄想的生起，关键点是不识本心。
辗转相续　皆由随顺杀盗婬故，反此三种，又则出生无杀盗婬，有名鬼伦，
无名天趣。有无相倾，起轮回性。

相续：皆随顺杀盗婬故，这地方是讲到三恶道，三恶道是我们一念的妄想是随顺于杀盗婬妄的妄想；另外一种是，反此三种，违背杀盗婬三种妄想，这是讲到三善道。

不管是三恶道的众生、三善道的众生，其实都是不识本心。只就是说有杀盗婬妄念头的叫做鬼道，而没有杀盗婬妄的叫天趣。所以有杀盗婬妄跟没有杀盗婬妄，彼此互相的倾夺，而生起了三界轮回辗转的力量。
这是说明三界的因地，就是我们一念的颠倒妄想。
蔼益大师他在『灵峰宗论』有一段开示说：
「宇宙无非旅泊，而旅宇内者，毕竟是甚麽人。」

我们在三界中一下子到天上去，一下子到人间，一下到三恶道去，就好像在旅行一样，今天到台北，明天到高雄，叫旅泊。泊宇中者，究竟是甚麽人？流转三界中，是谁在流转呢？你说：是我在流转。那当然不对啊！因为没有一个我。三界流转当中，这个人到天上去了，这个人到地狱去了，那到底那个流转的是谁？

蔼益大师就叫你要去参这个问题：「流转三界中，那是谁在流转？」其实就是一念的妄想在流转，哪有一个“我”呢？你那个妄想停止了，啪！整个妄想就没有了，梦里明明有六趣，醒后

空空无大千。

所以有一天我们到了极乐世界，在阿弥陀佛的加持之下，一念的回光返照，华开见佛悟无生的时候，把一念的妄想破坏了以后，回观我们过去根本就没有三界轮回，就是一场梦境而已。就是那个梦，妄想一直相续，然后那个妄想有时候跟杀盗婬妄相应，变现了三恶道果报，有时候这个妄想跟无杀、无盗、无妄相应，变现了天的果报。等到那时你醒过来的时候，欸！根本就没有三界的果报，「醒后空空无大千。」

这观念就是，生死轮回问题就在你心中那一念妄想，关键在那个地方；关键点在这个地方，就是本经说的「不识本心，而受此轮回。」我们真实的没有安住在一念心性，而虚妄的受到这个轮回。

己二、举悟劝修

前面都是讲到虚妄相，颠倒相，这以下说那应该怎麽办呢？怎麽去修行对治呢？应该要觉悟真如理才可以去消灭，这种种的虚妄相

（分二：庚一、正举悟境。庚二、结劝真修）

庚一、正举悟境　正式的举出我们所应该觉悟的所观境。

若得妙发三摩提者，则妙常寂，有无二无，无二亦灭，尚无不杀不偷不婬，云何更随杀盗婬事？

假设我们能够真实的去启发三摩提《真如三昧》，或者《首愣严三昧》。这一念心真实的回光返照正念真如，去观察本妙、本常、本寂的一念心性，所谓「寂而常照，照而常寂」的心性。这时候有“有”杀盗婬妄的妄想，“无”无杀盗婬妄的妄想，这二种对立的善念跟恶念通通远离。有杀盗婬妄我们叫恶念，无杀盗婬妄叫善念，这二种善念恶念的执着都消灭了，乃至于无二亦灭；乃至于我们要远离这二种能对治的智慧也不可得。《心经》说的：用智慧来断烦恼，到最后无智亦无得，能观的智也要舍掉。所以在一念清净本来周徧法界的心性当中，尚无不杀不盗不婬的善念可得，哪里还有杀盗婬妄的恶念存在呢？

这地方的意思就是说，你不是修善法就容易了生死，不是这个意思，你要觉悟恶法不可得，善法也不可执取。当然我们要修善，但是你不能执着，把修善当作一个启发心性的一个过程，不是说你要执着那个善法，而是假借修善来开显你的自性。这地方就是你不能执着恶法，也不能执着善法，一念心性是「不迷、不取、不动」。

庚二、结劝真修

妄本无因

阿难！不断三业，各各有私，因各各私，众私同分非无定处，自妄发生，生妄无因，无可寻究。

我们都知道生死是由妄想所变现，妄想是从什麽地方而来呢？

佛陀说：假设我们在初用功的时候，不能断除杀盗婬这三种的罪业（不能断除就是随顺它），随顺杀盗婬的妄想而走，各各有私；就各自造作各自的杀盗婬的罪业（因地）。

因地上各各有私，在果地上就众私同分；“众”就是他的共业，“私”就是别业。在共业跟别业的引导之下非无定所；“非无定处”就是有一定的处所。比方说，我们同造地狱的业就同生到地狱去，同造人道之业就同生人道。在整个别业当中，同一个人道也各各不同，「众私同分非无定处」。总而言之，是一念的妄想之所发生，所生的妄想其实根本就不存在的，无可寻究，你不能去找它的处所。所以你看我们讲无明，经典讲无明，都讲「无始无明」，没有开始。说，无明是从什麽地方而来，从什麽时候开始的？它根本就是一个不存在的东西，你怎麽说它从什麽地方而来？这个东西要有实体，它才有一个时间相空间相，它根本就没有实体，没有实体的东西当然没有时间没有处所。那只就是我们在迷的时候，感觉上有，你觉悟的就有「达妄本空，知真本有」。

这地方是说，我们虚妄是没有根源的，但虽然没有根源，在事修上也要对治。

不除必堕　汝勖(ㄒㄩ)修行，欲得菩提，要除三惑，不尽三惑，纵得神通，皆是世间有为功用，习气不灭，落于魔道。

前面是偏重在显真，我们今天回光返照，观照这一念真如，从一念心性的观察是本来无一物的。这一段是强调事修的破妄。

汝勖修行；“勖”劝勉。我们应该要好好的修行，而且要追求无上菩提，这当中你一定要去对治如梦如幻杀盗婬的三种烦恼。因为你如果不对治杀盗婬的三种烦恼，纵始修得禅定而成就五种神通，那还是世间的一种生灭的作用；内心的贪瞋痴不除，只是成就禅定，到最后落入天魔外道之中，根本是虚妄，以虚妄之心所得到的果报，当然也是虚妄。

前面是偏重在显真，这地方是强调除妄。

妄中增妄　虽欲除妄，倍加虚伪，如来说为可哀怜者。汝妄自造，非菩提咎。

但是你在除妄的当中，你要站在真实的心来除妄，假设你依止妄想来除妄那就糟糕了。

假设我们今天不识本心，依止有所得心，依止妄想来对治妄想；起烦恼，我用另外一个妄想来对治妄想，这样的结果倍加虚妄，一妄断妄，更加虚妄。这样子，如来说：可怜愍者。汝妄自造，非菩提咎，这都是妄想所造作，其实不是我们一念清净菩提心的过失，菩提心本来没有过

失的，这跟菩提心没有关系的，是妄想去造作，妄想变现出来的。
　　判决邪正　作是说者，名为正说；若他说者，即魔王说。」

429这段是整个经文修学的一个总结，后面那一段是修行的对治。到这个地方本经的理论修行方法作总结。

「作是说者」你修行当中以开显心性为正行。要以本经『大乘的止观』，你修行之前你一定要大开圆解，否则你修行都不算数。智者大师叫「缘修」，你是跟三宝结结缘。

所以首先你要知道，你要能够真实的体达你真实本俱的心性，回光返照正念真如，站在本来无一物的角度来修行，你修行的依止处是很重要，第一个、「显真」。

第二、在事相上，你还得「破妄」，你要用如梦如幻的持戒，来对治如梦如幻的杀盗婬妄的妄想，你也要用如梦如幻的咒语，来对治如梦如幻颠倒的攀缘。

所以，假设你说是以理观（显真）正行，以持戒、持咒的事修为助行，这是大乘的正说。假设你说不必正念真如，或者不必对治杀盗婬妄，这个都是魔说；或者执理废事，或者执事昧理，这都是魔王所宣说的。

所以本经到个地方，佛陀等于做总结，你以「正念真如」为正行，理观为正行，以「持戒、持咒」来当助行，理观不碍事修，事修不碍理观，这是整个大乘圆顿止观的正修。
　　到这个地方，佛陀等于把整个《愣严经》怎麽样破妄显真都讲过了。
　　这是蔼益大师正宗分的最后一段。
　　乙六、借无闻比丘为语端而备明五阴魔境

“借”如来假借无闻比丘；其实无闻比丘也不是完全无闻，就是他对佛法的了解没有很深入，把四禅当作四果。四禅当四果的颠倒，
佛陀以这样的一个例子来当作一个发语的开端，详细说明五十阴魔的境界。
　　前面是讲到修行的方法，这以下讲到修行的过程当中，你要知道来如何判别魔境。
　　（分二：丙一、正明禅境。丙二、更断馀疑）
　　丙一、正明禅境
　　正式的说明，在禅观当中有五十种阴魔的境界之相。
　　（分三：丁一、结前生后。丁二、时众伫诲。丁三、总别开示）
　　丁一、结前生后　　结束前面的文字，生起后面的文字。
　　将罢回告　即时如来将罢法座，于师子床，揽七宝几，回紫金山，再来凭(ㄆㄧㄥ)倚。
　　普告大众，及阿难言：「汝等有学缘觉声闻，今日回心趣大菩提
　　无上妙觉，我今已说真修行法。
　　即时如来将罢法座，于师子床，揽七宝几，

到前面的文，佛陀把整部《愣严经》修行理论的方法过程全部讲过了，所以他认为已经是讲圆满了，而即将要结束法会而要离开法座。所以他就在师子座上（佛陀所说的法是无所畏惧就像师子），
揽七宝几（茶几，讲桌旁边放茶杯、毛巾的小茶几。因为这茶几是非常的珍贵，是七宝所成的茶几。）：“揽七宝几”它的意思就是说，他准备要下坐了，他扶住小茶几准备要下座了。
　　突然间，回紫金山，再来凭(ㄆㄧㄥ)倚。

佛陀已经做出了要下座的动作，突然间又回转过身来。「紫金山」就是佛陀的身体紫金色。这时后又靠着法座（凭倚），佛陀觉得有一件事没有交代又回过头来。

普告大众，及阿难言：「汝等有学缘觉声闻，今日回心趣大菩提无上妙觉，我今已说真修行法。

普告大众，及阿难言：「汝等有学缘觉声闻，你们今日都已经是回小乘之心，而趣向无上菩提之心，我也已经宣说了整个出离生死修学的法要。第一个、显真，你一定要先找到你的本来面目，真实的心性，依止一念心性，称性起修，断恶修善度众生来破除虚妄。
　　这已经说了，但是什麽东西没有讲呢？
　　总标魔害　汝犹未识修奢摩他、毗婆舍那微细魔事，魔境现前，汝不能识，
　　洗心非正，落于邪见。

但是你到现在还不能够了知在修习奢摩他（止）、毗婆舍那（大乘圆顿止观），在回光返照，正念真如的过程当中，有一些微细的魔事。假设你对于五阴魔境现前的时候，而不能如实了知，到最后的结果就是「洗心非正」。“洗心”就是我们依止正念真如的时候，回光返照，正念真如，慢慢的在洗除消灭心中的妄想的污垢，叫「洗心」；但是“非正”，在过程当中却为五阴魔境之所迷惑。本来在洗心的过程当中，结果为五阴魔境之所误导。说我今天本来要回家，我家在东边，结果走到一半的时候，突然间看到一个人，他说这个地方不是家，我带你到另外一个地方去，结果你跑到西边去了，这就叫「洗心非正」；就是你本来要洗心，结果过程当中被五阴的假象所误导，结果落于邪见，结果变成天魔外道。

430这段经文是很特别，因为前面的六科，都是阿难尊者提出问题佛陀，而这一科五阴魔境，

其实没有人能够提问。因为那时候大家都以为讲完了，连佛陀都本来要下座了。为什麽这种情况没有人能够问呢？无问自说呢？

蕅益大师说：因为五阴魔境甚深难明。你在回光返照的时候...因为我们过去是习惯随顺妄想，突然间你现在的心不是随顺妄想，而是开始逆生死流。这时候真妄交攻，你会把你过去的颠倒妄想逼出来；当然每一个人的妄想是不一样，因为每一个人的烦恼粗重不同，所以所显现的五阴魔境也就个个不同。

既然五阴魔境甚深难明，而且又非常的重要，就影响到你整个过程，是不是能够真实的走到底，或者是中间产生偏差，它的确是非常重要，所以佛陀只好无问自说。从这一段经文可以看得出来，五阴魔境是没有一个人可以问的。

略陈魔相　或汝阴魔，或复天魔，或着鬼神，或遭魑魅，心中不明，认贼为子。

又复于中，得少为足，如第四禅无闻比丘，妄言证圣，天报已毕，衰相现前，谤阿罗汉身遭后有，堕阿鼻狱。

这地方是简略的把修学过程当中的魔相说明，分二小段，一个是外魔，一个是内魔。

外魔：或汝阴魔，五十种的阴魔，色受想行识各有十种，总共五十种阴魔。或复天魔，天魔是六欲天的天王波旬。或着鬼神，我们一般最多就是这鬼神魔（它后面会讲到），鬼神有二种，有一种是你刚好在修行当中去干扰到他，他要来伤害你，这是第一种。第二种、你过去跟他有共业，可能你过去有欠他什麽因缘，这时候你要出离，他当然就放不过你，这是鬼魔。或遭魑魅，狐狸精变化成人来迷惑你，破坏你的戒体，产生种种的伤害。假设我们在修行的过程当中，不能够好好的加以判断，就认贼为子。

当然身为鬼神他要出来，他不是现鬼神身的，不是这个意思！他现出一些迷惑的境来诱惑你。假设我们今天产生了攀缘有所得，那这时候你就心随境转，到时候就是洗心非正。这地方讲到外魔的伤害，它的意思就是说，色不迷人人自迷，五阴魔境不能够真正的迷惑我们，你要能够清楚，它就不迷惑你。

净业学园120讲次 讲义260面

这一科讲到「借无闻比丘为语端而备明五阴魔境」。五阴魔境并不是在我们散乱的阶段出现，这是一个修止观所产生的。我们过去是心随妄转，我们习惯是随顺我们的妄想的活动，现在突然间在妄想当中，又创造一种正念的力量。真实的力量跟妄想的力量，当然是汉贼不两立，真妄不两立就会产生真妄交攻。在真妄交攻当中就会很多、很多的事情出现。你看有些人他打坐打到最后痛哭流涕，有些人打坐到最后突然间非常欢喜，其实这个都是有事情；也就是在修行当中，越平常是越对的，突然间不对劲，那就是有问题，因为他的心不平常。

不对劲当中有二种情况：第一个是外在外力的干扰，如果你是禅定功夫很深，那当然是魔王来干扰你，一般人当然就是鬼神魑魅来迷惑你；这是第一个，外在的魔境来干扰，就是有外力的诱惑。第二种是我们内心自己的邪见产生的。

又复于中，得少为足，如第四禅无闻比丘，妄言证圣，天报已毕，衰相现前，谤阿罗汉身遭后有，堕阿鼻狱。

其中又有一种叫得少为足。什麽叫得少为足呢？比方说，他成就四禅，四禅我们前面讲到「舍念清净地」，他把前面欢喜的心、快乐的心完全舍掉了，安住在“舍”，不苦不乐的念头。这时候他的心可以说是正念分明，不动照了，四禅的心是最为寂静，最为明了，他就把这种寂静明了的心，以为当作四果，妄言证圣。他不知道这烦恼的颠倒只是暂时的缚住，他以为他断惑证真，因为这四禅的相貌是跟阿罗汉灭尽定的相貌是非常的相似。但是等到四禅天的果报结束了以后，他出现了五种的衰相，这时候他就毁谤佛陀，毁谤正法。他说：佛陀是大妄语者，佛陀说世间上有涅盘，那为什麽我证得了涅盘又失掉呢？
谤佛。第二、谤法，他说这世间上根本没有所谓的阿罗汉，证得阿罗汉果应该是不受后有，怎麽阿罗汉死了以后，又招三界的果报呢？原来世间上根本没有阿罗汉，世间上也没有真实的涅盘可得。谤佛、谤法，以此毁谤佛法的过失，就直接堕入阿鼻地狱了。

一种是来自于外境的干扰，一种是来自于你内心的邪见颠倒，到最后的结果只有一个，就是「洗心非正」，在回家的路当中，结果误入了歧途。

劝听许说　汝应谛听，吾今为汝，仔细分别。」

你要好好的仔细的来学习这五阴魔境，佛陀也会仔细的加以分别。

431在前面一科我们讲到「广示七趣的差别」，那一段蕅益大师说，那是强调持戒的重要--「若无出世的妙戒，绝无出世的妙慧。」强调持戒。这一科刚好相反，强调智慧的重要--「若无中道的妙慧，并失中道的妙戒。」

你可以从这二科的比对，我们可以知道，声闻在持戒跟智慧是独立的，你看你持声闻戒的时候，你不一定要修无常无我观，这是两回事。所以声闻戒法，戒跟慧是两条路，你可以花一段时间专心的持戒，然后再花一段时间来修慧，可以的！但是在整个菩萨戒法当中是不可能的事情。

这一段海公说：在整个菩萨的戒法当中，它的身口的持戒跟你意业的止观，永远都是相辅相成的。倓虚老和尚说：整个《愣严经》讲「不迷、不取、不动」，不迷就是智慧，不取是禅定，不动就是持戒，这三个是一体的，不可分开。你戒没有持好，破坏你的智慧，你没有智慧，你戒也持不好，所以它每一条戒都是必须要跟止观要能够配合，戒法跟智慧是相辅相成的。

这一段蕅益大师说：为什麽佛陀要仔细加以分别呢？

蕅益大师说：无闻之过，甚可怖畏。他说：你今天没有去了解整个返妄归真当中的一些魔境，是非常可怕的。

为什麽呢？

第一、魔相幽隐难见，魔的境相是很难分辨的，他真妄很难分辨的；二、魔害是深重难堪，你一旦受到魔害，那是非常可怕的。后面会说，他说：你身受魔害，那你是根本上的伤害，比破戒还可怕。因为破戒是破其中一条戒，你一旦受到魔害的时候，你是全体的起颠倒，根本上的伤害。古人说：你宁可千年不悟都没关系，你不可一日着魔。

所以佛陀说：汝应谛听，吾今为汝，仔细分别。因为无闻的过失是非常的可怕。

丁二、时众伫诲

这时法会大众以期待的心，来等待佛陀的教诲。

阿难起立，并其会中同有学者，欢喜顶礼，伏听慈诲。

在这当中其实是没有人来请法，佛陀是以大悲心来无问自说。

这时阿难尊者跟法会大众就起立，以欢喜心顶礼佛陀，也以恭敬的心，等待佛陀慈悲的教诲。

丁三、总别开示

有关五阴魔境，佛陀先作总相的说明，再作别相的开示，总别二种开示。

（分三：戊一、总明魔事之由。戊二、别明境发之相。戊三、结劝钦诲遵修）

戊一、总明魔事之由

拢总的说明生起魔事的因由。为什麽好端端的会生起魔境呢？

（分二：己一、正明魔动因由。己二、劝诫迷悟得失）

己一、正明魔动因由

正式说明魔境来干扰我们的因由。为什麽一个人修止观，一定会触动魔境，是怎麽回事？

生佛体同　佛告阿难及诸大众：「汝等当知，有漏世界十二类生，本觉妙明

觉圆心体，与十方佛无二无别。

佛陀先摄用归体（把心带回家），讲到我们众生的心性。

佛告阿难及诸大众说：「汝等当知，“汝等”是所有凡夫跟有学之人。在有漏世界，这地方是拣别这以下的开示不是无漏，是有漏。这个有漏是什麽意思呢？这个世界的产生，是由烦恼跟业力所创造的；世界是指依报，十二类生指正报。

在有漏的依正二报当中，我们众生本具的）本觉、本妙、本明的觉圆心体，觉悟圆满的心体，跟十方诸佛是无二无别。

我们前面讲过，一切众生为什麽都可以成佛呢？主要的理由就是，因为我们本来面目，跟诸佛的本来面目是无二无别的。

先把体性讲出来，第二段就正式说明致魔的因缘。

致魔之因

妄生空界　由汝妄想迷理为咎，痴爱发生，生发偏迷，故有空性，化迷不息，

有世界生。

则此十方微尘国土非无漏者，皆是迷顽妄想安立。

当知虚空生汝心内，犹如片云点太清里，况诸世界在虚空耶？

着魔的原因：

我们众生因为一念的妄想。这个妄想是怎麽来的呢？是迷理为咎；迷真才起妄。本来没有妄，怎麽有妄想呢？因为迷失我空法空的真如理，产生了对立就产生了妄想。妄想当中有麤细二种差别，从微细来说，就是“痴”的妄想、跟“爱”的妄想。

这一段圆瑛老法师说：我们打无明跟妄想是不一样的。无明是属于痴，无明没有对错。说你这一个人向外攀缘，向外攀缘不能讲是罪业，它只是一个痴而已，他就是不知道一切法是平等的，?而虚妄的产生能所，所以无明基本上是属于第八识的作用，是三细；一念妄动以后，在平等法界当中虚妄产生能所，而产生了第八识，痴是微细的的八识。

妄想就比较麤重，是属于第六意识的爱憎取舍。无明是一种有所得的攀缘心，爱是一种烦恼，爱憎舍取的烦恼。

总而言之，在迷真以后，生起的妄想有痴爱二种妄想。

痴产生的相貌：

生发偏迷，故有空性

因为有一念的愚痴，这种有所得的心，就将平等的真如切割成一个能所的对立，一个能缘的心与所缘的境。所以就把全体的真如，就转成顽虚空之相，就是所谓的「生发偏迷，故有空性。」就是为什麽会有虚空呢？因为我们产生能所的对立，有能有所就产生了虚空。

化迷不息，有世界生。

虚空虽然是有，但虚空是没有差别相的，在无差别当中又创造了个人的世界差别，比方你是人道的世界，他是饿鬼道的世界，他是畜生道的世界。这差别相怎麼来的呢？因为有爱取的烦恼，有些人对善法产生爱取，他创造了美好世界；有些人对恶法产生爱取，创造了丑陋痛苦的世界。

由前面的愚痴而创造了虚空，由我们心中不同的爱取，而创造了不同差别的世界。总而言之，虚空相，世界相，就是一念的妄想之所变现。

则此十方微尘国土非无漏者，皆是迷顽妄想安立。

这一段是把前面作总结。由前面的道理我们知道，我们每一个人所受用的十方虚空，以及虚空里面的国土，之所以变成非无漏（就是有漏），为什麼会是一个有漏的世界呢？因为都是我们一念的迷痴还有爱取，迷痴的妄想跟爱取的妄想之所创造出来的。你有这样的妄想，你就有这样的世界出来。你为什麼今生会遇到什麼人？遇到什麼事？跟你前生打什麼妄想是有关系的。

当知虚空生汝心内，犹如片云点太清里，况诸世界在虚空耶？

当知在虚空（包括世界）当中，虚空是生在我们的一念心性当中，就好像一小片的云雾，点缀在太虚空当中，虚空它只是我们一念心性的水泡，这是广大天空的一个小云雾而已，何况这世界又在这虚空当中，那就更小。

意思是说，为什麼会产生魔境，先讲出它的一个道理，就是因为你外在的世界，是你妄想所变现。那麼你现在破坏妄想，你等于是间接在破坏外在的世界。它的意思是这样。

再讲一次，你外在的世界怎麼会有？是你妄想变的。你现在对治这个妄想的时候，你外在的世界就开始要消失了。你外在的世界要消失的时候，有些人就不同意，有些人就不同意你这样做，因为这当中牵涉到有共业的问题。（往下看你就知道）

归元本无 汝等一人发真归元，此十方空皆悉销殒，云何空中所有国土而不振裂？

外在的世界是你一念的妄想变现的，所以当你「发真归元」，你发心要回光返照，正念真如，发心要把你的心从妄想的攀缘心要带回家的时候，这时候由妄想所变现的十方虚空，十方世界全部要消失，而且这空中所产生的十方世界通通会破坏掉。这地方就有些人就不同意了，因为我们习惯性活在妄想，所以会产生世界，现在你要对治妄想，就等于间接要破坏外在的世界。

魔动之缘

432正式说明为什麼你在佛堂里面打坐，他一定要来破坏你，这当中有原因的，因为你干扰到他了。

定合圣流 如辈修禅饰三摩地，十方菩萨，及诸无漏大阿罗汉，心精通吻，当处湛然。

说「如辈修禅」我们在佛堂修禅，我们也没去恼害别人，但这地方有个问题；我们用回光返照，正念真如，这种空假中三观的智慧，来庄严我们一念心性，我们的心跟十方诸佛菩萨，跟那些无漏的大阿罗汉，他们在一念的寂静心当中，是心精通吻，我们的心跟佛陀的心是互相吻合。但是我们向外攀缘的时候，每一个人的心不同，「依体起用」，个个不同，但「摄用归体」，把心带回家，我的家跟你的家一定一样，家只有一个。就在这个家当中，当处湛然，当下清净而光明，光明而清净。

你在修《首愣严王三昧》的时候，十方诸佛菩萨是非常欢喜你，张开双手欢迎你回家，但是有些人就不欢喜的，哪些人不欢喜呢？

诸有坏动 一切魔王，及诸鬼神，诸凡夫天，见其宫殿无故崩裂，大地振坼，水陆飞腾，无不惊慴(ㄓㄜˊ)。

一切魔王。六欲天的波旬，还有这些诸大的鬼神，还有凡夫的诸天，他们看到他的宫殿无缘无故，产生了崩裂，就是破坏，乃至于整个大地产生震动，产生了分裂，水中的众生，路上的众生乃至于空中的众生，都产生了惊怖，因为大地开始振动，宫殿开始破坏。

诸魔不容 凡夫昏暗，不觉迁讹。彼等咸得五种神通，唯除漏尽，恋此尘劳，如何令汝摧裂其处？

在这种情况之下，凡夫是一个昏昧暗钝的情况，他没有神通。因为他前面说的，这种宫殿的破坏，大地的振动，这种都是禅定所见的色法、禅定所见，所以凡夫感觉不出来。但是前面说的这些魔王、大力鬼王，这些欲界天的天人，他们都有五种的报通，唯除漏尽通，更重要他们都贪恋这三界的果报。所以他怎麼能够允许你去破坏他的宫殿？去振裂他的大地？是诸魔所不容。

故来恼乱 是故鬼神，及诸天魔魍魉妖精，于三昧时，佥(ㄐㄧㄢ)来恼汝。

总结：是故鬼神，及诸天魔王、魍魉、妖精，在你三昧将要成功的时候，他们都要恼害于你，一方面保护他们的宫殿。

这地方就把我们为什麼经常会受到魔境的理由说出来。我们分成二部份来说：

一、「境随心转」，你的心态改变的时候，你这一部分业力所创造的境也开始在动摇，开始在消灭了，境随心转。

为什麽说境随心转？比方说，我们一个佛学院，比方有二十个学生，突然间来一个大福德的人，或大修行者跟我们共住，欸！我们就觉得整个世界的磁场就好很多。因为业有共业跟别业，别业当然个人循业发现，但是别业中有共业，所以你看我们共修中有些人烦恼特别重，其他人会感到那磁场就很躁动，因为有释放一种共业的因缘出来。

现在就是说，你一个修行人开始在回光返照了，你要把你这一部份的业抽回来，你的别业当然没话讲，但是问题是这当中有共业，你抽回来的过程当中，这地方就产生问题，你境随心转，你的外境随你的心在变化，这第一个。

二、「正邪不两立」，这地方有一个理由，在261面的最后一段它说：这些魔王是「恋此尘劳，如何令汝摧裂其处？」他们的心情是希望保持原状，而你要做改变，所以他当然不同意了；他希望这个美好的世界永远保持下去，你现在要回光返照，正念真如，要把这有漏世界破坏掉，在共业的角度来说，对他们产生一定的伤害。

比如我们一个家庭，是住了三个人、五个人，大家都很放逸，每一个人的磁场都往放逸的方向走，大家都觉得好像没有互相干扰。突然间有一个人想修行，这磁场就不对了，三个人都很放逸，一个人突然想修行，你说：我也没干扰你，你们继续放逸啊！我在隔壁房间打坐。但是那放逸的气氛就不对了，因为它释放出一种正念的气氛出来。这时候那些魔王就不欢喜的，他肯定要来破坏你。这就是他们为什麽来干扰修行人的主要原因。

所以你看我们在修行，你一定要同见同行，修行的人不能跟放逸的人在一起。因为你一修行的时候，你创造一个正念的磁场，他创造一个放逸的磁场，这二个是会互相抵触的。

433佛陀劝诫我们，如果是迷，它有什麽过失，第二个是悟，有什麽功德。

己二、劝诫迷悟得失（分二：庚一、劝悟则成得。庚二、诫迷则成失）

庚一、劝悟则成得 如果能够觉悟，我们就能成就广大的功德

客不成害　然彼诸魔虽有大怒，彼尘劳内，汝妙觉中，如风吹光，如刀断水，了不相触。汝如沸汤，彼如坚冰，煖气渐邻，不日销殒，徒恃神力，但为其客。

你今天想要返妄归真，对他的宫殿产生了伤害，魔王他当然不高兴。所以「然彼诸魔虽有大怒」他看到宫殿即将振动破坏非常生气。

但这地方我们知道一个道理，虽然他生气，他的心是在三界的尘劳当中，他还是活在妄想，虽然他修了很多的善业，但是他的本质还是一个妄想，具足善业的妄想。「汝妙觉中」，虽然我没有修什麽善业，但是我在回光返照，我的心是跟十方诸佛同样的妙觉心性，即便我没有资粮，但是重点我的本质还是在妙觉心性当中。这二个人是不同路线的，一个是生灭心，一个是常住真心。

所以他要来干扰你，就像风吹光，风去吹光，风跟光本来就没有什麽关系，不会交集；如刀断水，了不相触，你走你的，我走我的。

第二个就是，邪不胜正，「汝如沸汤，彼如坚冰」。我们在正念真如的时候，真如是一种正气，就像一个沸腾的热汤。对方是贪恋三界就像一个冰块，「煖气渐邻，不日销殒」；冰块一旦接触到热的汤，当然它自己就消失掉，虽然他有很多的神通，过去有布施持戒的福报力，但是他毕竟是安住在“客”，他是一种生灭心，不是安住在常住的“主人”。

这地方说出二个道理：一、你跟他是没有关系的，他是风，你是光，各走各的。；二、他是邪，你是正，邪不胜正，这二个道理你要懂。

邪不胜正，那为什麽有些人还是被五阴魔境所破坏呢？这地方讲出第二个理由

迷乱由主　成就破乱，由汝心中五阴主人，主人若迷，客得其便。

一个人修三昧会被破坏，因为我们的主人不在家，主人一旦迷惑，客人就来偷东西了。

理论上客是不能够偷东西的，但这个主人睡觉了、睡着了，睡着他就把你偷走了。所以为什麽邪不胜正，那为什麽为邪气所侵呢？

蔼益大师说：那是因为你正气不足。你自己要动，你仁者心动，那当然就被他转去了，他其实是不能干扰你的。所以你不必去对治魔王，他自然会消失掉，因为你是热水，他是冰块，他来靠近你，他自然就消失掉了，但是你心一动，那就完了！主人若迷，客得其便。我们自己扰乱自己。

悟必超胜　当处禅那，觉悟无惑，则彼魔事无奈汝何。阴销入明，则彼群邪咸受幽气，明能破暗，近自销殒，如何敢留扰乱禅定？

434我们遇到魔境的时候，因为它后面会说，我们一旦会有魔境，表示你突然间打妄想，突然间一时的失念，魔才有机可乘，他乘隙而入。这时候你要马上把功夫又提起来，又回光返照，赶快把心拉回来，安住在所缘境，正念真如。只要能够觉悟，这都是一念的妄想、妄境，不要产生迷惑颠倒，魔境是不能干扰你的。

为什麽呢？阴销入明。五阴的迷境，一旦入了我们心性的光明当中，这种邪恶之气它们本来都属于幽暗之气所成；而我们在修行真如，是一种光明的智慧，光明能够破除黑暗，所以一旦它靠近你，它自然会消失掉，它怎麽能够一直停留在你的身边，去扰乱你的禅定呢？

它这一段的意思就是说：其实是你自己扰乱你自己，你自己自乱阵脚。你不应该说别人干扰你，他只是个助缘，他现出一个影像给你看，你自己动了！你自己有选择权，扰乱不扰乱归他，动不动归我。你们二个本来是两条路的，他现一个境给你看，你也可以选择不迷、不取、不动。这地方就是说，我们自己扰乱自己，关键在这地方。

庚二、诫迷则成失

迷则成失　若不明悟，被阴所迷，则汝阿难，必为魔子，成就魔人。

假设我们不能够如实的安住在一念心性，然后他开始变出很多的色、很多的影像，给你很多的感受，突然间感到很快乐的感受、很痛苦的感受，产生很多的想像。然后你就跟着这个感受、想像而转，被五阴魔境所迷惑，到最后必为魔子，成就魔人。我们会失去正知正见，虽然我们也开始继续打坐、继续拜佛、持咒，但是你所做的都是魔业，来生就变成魔人，因为你的本质已经被破坏了。以下讲出一个对比…

较量浅深

堕婬害浅　如摩登伽，殊为眇(ㄇㄧㄠ)劣，彼唯咒汝破佛律仪，八万行中，只毁一戒，心清净故，尚未沦溺。

好像摩登伽，摩登伽这个人是一个很卑劣的人，但是她依止仙梵天的咒，破坏你的律仪。

在海公的判教是说，阿难尊者是犯到身残，但没有破根本。在八万行中，你犯到跟女人相触的身残，但是他内心当中还是正念分明，没有起颠倒，他还是忆念「如来大慈，宁不救我。」所以没有毁犯整个根本重戒。

摩登伽对我们的伤害顶多在八万行中，只是毁掉其中一个行，你清净根本的正见，是没有伤害的。破戒的可怕相对着魔来说，它还是比较轻微，因为它八万行只毁一戒，你内心还是清净，你还没有真实完全的沦溺。但是你着魔就不同了…

堕魔害深　此乃赚(ㄏㄨㄢˋ)汝宝觉全身，如宰臣家，忽逢籍没，宛转零落，无可哀救。

五阴魔境它会破坏你的，是你整个法身慧命，破坏你整个菩提心。讲一个譬喻，一个大臣得罪了天子，忽逢籍没，他就被夺取他的官位，没收他的财产，消除他贵族的地位，而降为平民。最后的结果，宛转零落，无可哀救，无处可去，没有人可以救拔你。因为你得罪了天子，你要是微小的过失还没关系，你得罪天子那就完了。

435这地方的意思就是说，修行当中有些影响不是很大的，有些是很严重的，你一点都不能出差错，你一出差错就完了！比方说，着魔这件事情，你没有第二次机会了。我们过去也说过，你一个人可以起烦恼，不能起颠倒。有些人偶尔发发脾气，乱不了，去忏悔就好；你喜欢贪吃东西，吃完以后好好的忏悔。这地方有没有过失？当然有过失，但是不影响你根本的菩提心，不影响你根本的正知见，只是皮肉之伤。但是着魔可不是这件事情，它直接侵入到你的骨髓，改变你破坏你的菩萨种性，转成魔种性，它那个伤害的病毒是伤害到你的根本，这可不能开玩笑的！

所以我们在修学过程当中，诸位你大概修止观都会知道，你要修正念，你还要修一个正知。这个「正知」就是经常保持觉照，正知就好像巡逻队一样，观察一下你现在处在什麽状态。宗喀巴大师说：正念就好像调伏狂象，你拿一个绳子要把象往前拉，不能念要它念，不能专要它专，正念就是把你的心不断的往前走；正知就是旁边要有个人看着这只象，象就是我们的妄想，牠是不是有随顺你所知道的在走，旁边要有一个正知。

当然你要不修行，什麽事都没有，你平常就是做一些慈善事业，这些魔境当然都没有，因为你根本都没有改变外境。它这个地方就是说，你的心开始改变了，那就很可怕了！因为你心态一改变，你整个外境开始动摇，那跟你有共业的众生，他就不高兴了。他有神通力，他感受得到你开始改变了，那他就不会放过你。他不会放过你，但是你也不要害怕，因为他毕竟是属于妄想的相貌。

佛陀的意思，他要你不要对治它，他告诉你「当处禅那，觉悟无惑，则彼魔事无奈汝何。」佛陀没有要你对治，当然要是很厉害，你持持咒，重点是你不能迷惑。所以我们要保持正念跟正知二种情况。

净业学园121讲次 讲义263面

戊二、别明境发之相

436当我们在修学《首愣严王三昧》的时候，我们的内心会产生二种不同的力量，第一个是一种真实的力量，第二个是一种虚妄的力量，这二种力量都会产生出来。

所谓「真实的力量」，就是我们开始遇境逢缘的时候，我们的心开始回光返照，正念真如，我们观照我们现前一念心性，当下即空、即假、即中。所谓的“即空”就是「何期自性本自清净」，在我们一念心性当中是无有少法可得；所谓的“即假”是「观照一念清净的本性」，它本来具足无量的功能德用，等待我们去开发；“即中”就是「空有同时，空有无碍」。所以你一念心性开始不向外攀缘，而开始回光返照，去观照你一念心性的空假中的时候，你内心当中产

生一种随顺于真如本性的力量，所以这种力量叫做真实的力量。

其次就是我们过去的无明妄想，这当中有二种的差别：一、迷真起妄，前面经文说过，我们因为迷失真如本性的平等法界，而在生命当中产生了对立，我跟你是不一样的，你跟我也不一样，产生能所对立，这是一种愚痴的心所，这是比较微细的。二、心随妄转，迷真起妄以后再心随妄转，在对立当中又产生了爱取烦恼，就开始造业，然后流转生死。虚妄的力量，第一个是愚痴，第二个是爱取，真实的功德跟虚妄的力量接触的时候，真妄交攻。

什麽叫真妄交攻呢？就是真实的力量它会去逼迫虚妄的力量，当然虚妄的力量它也不会放过你，它也会去逼迫你在正念真如的过程当中真实的力量，真妄彼此互相的逼迫，这时候就会产生五阴魔境出来了。

假设我们这当中不能产生觉察，可能就会产生很大的过失，轻者破坏你止观的功德，严重的话就堕入魔道，所以这个地方我们要谨慎小心。所以佛陀在这个地方是「别明境发之相」
戊二、别明境发之相
如来各别的说明，五阴魔境显发的相状
（分五：己一、明色阴境。己二、明受阴境。己三、明想阴境。己四、明行阴境。己五、明识阴境） 五阴魔境
己一、明色阴境
色阴包括了五根、六尘，内五根跟外六尘。
（分三：庚一、总示阴相。庚二、别明发相。庚三、结过劝示）
庚一、总示阴相
佛陀先拢总的显示色阴的相状。
（分四：辛一、牒示圆通正行。辛二、正示色阴区宇。
辛三、悬示色阴尽相。辛四、结示本惟妄想）
辛一、牒示圆通正行
佛陀先牒起指示，修学圆通它的正行。圆通是怎麽修学的，先把它的内涵标出来。

阿难当知！汝坐道场，销落诸念，其念若尽，则诸离念一切精明，动静不移，忆忘如一，当住此处入三摩地。
在解释「圆通正行」之前，佛陀讲了一句：阿难当知！

这一句话是什麽意思呢？古德说：这一句话有警告的意思；也就是在整个修学当中，你要非常的小心谨慎。所以「当知」就是有提醒，你要特别的小心谨慎。在什麽时候小心谨慎呢？当然我们平常散乱的时候，也就没有所谓的谨慎这一件事，这是特别是在「汝坐道场」，就是你现在把妄缘放下了，开始安住在修道的道场。

《愣严经》的道场有二个，蕅益大师说：第一个是事相的道场，就是我们前面讲到的，你要做一个八角的《愣严坛场》，这是事相的。第二是理体的道场，你在佛堂当中，或者历缘对境当中，你一念心跟外境接触的时候，你的心要把方向转过来，回光返照，观照你一念心性当下即空、即假、即中，所以「一念心性」就是我们的道场。

蕅益大师说：在末法时代，我们应该以「理体」道场为根本，因为事相是很难具足的，这《愣严坛场》是不容易具足的，但是要以理体的道场为本。就是你现在应该要把你本具的那一念清净的本性把它现出来，然后在那个地方安住，这个就是「汝坐道场」，不要跟随无明妄想而转。

安住道场以后做什麽事呢？「销落诸念」，你要慢慢从无明妄想的心，把心带回家，安住在一念心性以后，开始慢慢的修“空假中”三观，来销亡谢落诸多的妄念。

「销落诸念」这一句话，圆瑛老法师他说：这个地方指的是「脱尘」。我们的根尘识，最外一层是尘，先脱尘，再脱根，最后再脱识，根尘识都脱了以后，这时候「迥脱根尘，灵光独耀，真如现前。」所以这地方特别指的是，初学者你先不要管外境的变化，「销落诸念」就是你的心，不管外境是生灭的、动荡的、是寂静的，你完全把外境放下。
其念若尽，则诸离念一切精明。

这地方指的是一种功德之相，前面的「销落诸念」是指它修行的过程，这以下「其念若尽」是讲它的功德。什麽功德呢？以耳根来说是动静二相了然不生，妄念已经穷尽了。

海公讲一个譬喻说：什麽叫动静二相了然不生？就是一个人住在房子里面，屋子外面是刮风下雨，屋子里面一点动静都没有，你很清楚外面是刮风是在下雨，但是你的心完全不随外境而转，而且房子里面什麽风雨都没有，这地方就是「其念若尽」。

这时候心中已经能够脱离比较麤重的妄想，已经不被外境所牵动，别人对我们的赞叹、诽谤，各式各样顺逆的境相来刺激我们，我们已经慢慢慢慢跟这个外境，能够慢慢脱离它了，不一定要跟它在一起了，这时候内心一切精明，内心是精纯明了。
是什麽相貌呢？
动静不移，忆忘如一

动静不移，是约着耳根来说，耳根不再攀缘外在的动静二相，乃至于意根，不再攀缘生灭二相。“生”就是忆念，我们想到过去的快乐痛苦，“忘”就是忘掉了种种的因缘；不管你想起什麽事，不管你忘记什麽事，这个意根完全是如如不动，因为六根已经慢慢脱离六尘的系缚。当然这个时候内心当中，当住此处入三摩地。什麽叫“此处”？是前面所说的「则诸离念一切精明」，他已经慢慢远离跟外境攀缘的妄念，内心精纯明了。你就在这一念，精纯明了之心，就在这个地方…云何应住？就在这一念心住下去，继续的用功下去。

这地方正是说明，你一个修行的依止处，首先你要先远离六尘，你不能跟六尘再打交道了。当然我们在过去的修学当中，一个初学者还是假借六尘修学。初学者，你看你要看佛像才能够拜佛，你要创造一个音声你才能够摄心，听自己的音声。但是《愣严经》它不是这个意思，它开始回光返照，脱离六尘，然后慢慢的把心带回家，开始走向回家的道路。这时候内心当中是非常的寂静而明了，明了而寂静，就在这个地方住下去，继续的用功下去。
这地方是说明修行『圆通』的正行，不再随外在的六尘而转。
辛二、正示色阴区宇

前面是指能观的智慧，空假中三观，来观照现前一念的明了精纯的心性，然后不断的观进去，越观越深。这以下是讲到所观之境，你所破的是什麽？就是“色阴”。

色阴这区宇…区宇怎麽说呢？是一种局限。一个人他本来自由自在，但是被关在房子里面，四边有墙壁，上面有屋顶，这个人就跑不出去了；比喻我们这一念心性，无始劫来被根尘识所障碍。因为你的心识已经产生执着了，有我法二执，所以我们一定要依止“根”去攀缘六尘，才够产生了别的识。那现在我们要把这根尘识破坏掉，把这“区宇”对我们一念心性的障碍破坏掉，这就是「色阴区宇」。这种障碍我们看经文就清楚…
如明目人，处大幽暗，精性妙净，心未发光，此则名为色阴区宇。
正式说明，我们所要破的障碍是什麽。佛陀在这段经文是用譬喻的方式来开显，说是：

如明目人，这个人眼睛打开；这个人已经是大开圆解，他已经开始回光返照，正念真如，他不是像过去他的那一念心随别人的嘴巴转，别人赞叹他，他就欢喜，别人呵责他，他就痛苦，他的心永远是跟着外境在动。「如明目人」就是说，他开始慢慢慢慢，开始勉强自己不要再跟外境在一起了，这个人已经产生观照的智慧，眼睛打开了。

眼睛虽然打开，但是「处大幽暗」，理观虽成，但事修未究，事相的障碍还是在。因为他眼睛打开了，但是他还是处在一个非常黑暗，什麽都看不到的房间当中；这就比喻一个修学过程，他在回家的路当中，他已经打开了眼睛，但是旁边处处的障碍还没有消灭。所以说，精性妙净，心未发光，他六根的精妙之性（根性），也就是我们说的，真如本性，还是被色阴所障碍，而不能生起种种广大的妙用，这是「色阴区宇」。

色阴主要是六尘跟五根。什麽叫做“区宇”？比方说，我们这一念心本来是随缘不变，不变随缘，是无障碍的，但是我们习惯性老是跟外境在一起，以眼睛来说，我们就会被明暗相所障碍，我们光明的时候看不到黑暗，黑暗的时候也看不到光明，我们的六根永远活在对立。它这地方就是说，他虽然修止观了，但是他的障碍犹存，所以他必须要等待它慢慢的破除。
辛三、悬示色阴尽相。　佛陀先预先的显示色阴穷尽之相。
若目明朗，十方洞开，无复幽黯，名色阴尽，是人则能超越劫浊。

一个人眼睛打开了，而且他所处的环境是，十方洞开，无复幽黯；他所见的环境是，洞然开明，没有一点的黑暗相。这就是色阴已经穷尽了，前面有说过「动静不移，忆忘如一」，他这时候耳根不为动静二相所障碍，乃至于意根不为生灭二相所障碍，眼根也不随明暗二相所障碍。这就是他色阴穷尽之相，这个人已经不再被六尘境界所转。
一个人不被六尘所转，表示他能够掌控六尘。蕅益大师说：佛陀他为什麽自在？

你看佛陀去厕所，他闻到的味道都是香气；你去毁谤他，进入到佛陀的音声都是美妙的音声。他为什麽能够于法自在呢？因为他不随妄转。这地方很重要，你不为它所转，你就能够转它；你要被他所转，那你永远处在被动，他要你怎麽样，你就怎麽样；你能够不为它所转，你就变成主动，我说这莲华是黄金色的，它就变成黄金色，我说这大地是七宝的，它就变成七宝。他已经超越了色阴的障碍，六尘的色阴已经不再障碍这修行人，他在色阴当中得大自在。
这地方是说明，他这种人是眼睛打开了，而且在这种光明的地方，他能够随心自在。
辛四、结示本惟妄想

说，这色阴是麽来的呢？为什麽我们就一定要被六尘境界所障碍呢？其实这是我们自己妄想捏造出来的。
437
观其所由，坚固妄想以为其本。
我们之所以被色阴所障碍，其实是过去生中一念坚固的妄想，以为其根本。

蕅益大师说：什麽是坚固妄想？简单的说，就是「随众生心应所知量，循业发现」。比方我们以眼根来说，眼根我们看到东西它有远近的差别，凡夫所见不过分寸，我们一个墙壁就看不过去了；阿罗汉他观三千大千世界如掌中庵摩罗果，他能够看整个大千世界；菩萨能够看百千万个大千世界；佛陀能够照见无量无边，无穷尽的三千世界。同样一念心性，众生本具，诸佛所证，同样一心性，为什麽所见就有这麽多的差别呢？因为妄想有轻重差别，我们妄想打得比较

重，所以我们的障碍就比较深；阿罗汉的妄想就比较轻薄，所以他看得就更远了；菩萨的妄想就更轻薄，佛陀是完全没有妄想。所以说，当我们坚固妄想慢慢轻薄的时候，我们六根对六尘接触的时候，我们对六尘的这种执取就澹薄，产生的六根的妙用就更加的广大。

举公桉说明一下：

〔禅宗〕有个公桉说，德山禅师。德山禅师他去参访龙潭禅师，他走了很远很远的路，到龙潭禅师道场的时候天色已经黑了。龙潭禅师说：你不远千里而来，有事情我们明天再谈。就先安排他挂单。这时候德山禅师手上拿一个蜡烛，就要走到他的房间去，龙潭禅师就走在前面，德山禅师走在后面拿着蜡烛，走着、走着，龙潭禅师突然间转过身来，用嘴吧吹气，把蜡烛给吹灭，吹灭以后，德山禅师当下开悟、当下开悟。

因为它本来是光明相，突然间变成黑暗相。这表示什麽呢？

我们一念心性是假借六根门头才表达出来的，在眼睛叫做见性，在耳叫闻性；见性它有不变义，随缘义，它不变是清净的，但它随缘…随黑暗的因缘见到黑暗相，随光明的因缘见到光明相。

所以当黑暗相现前的时候，德山禅师当下回光返照，为什麽我能见到光明，又能够见到黑暗，那个能见是谁？能见的明了性，你从什麽地方来？回光返照当下开悟了！就这意思。也就是说，其实我们的明相暗相都是妄想所变现的，「随众生心应所知量，循业发现。」

在我们一念心性当中，是本来就没有明暗、本来就没有动静，它是竖穷三际，横徧十方。你看佛陀一念心性，佛陀的心可以回到无穷尽的过去，他可以看到现在的色阴，他可以看到昨天的色阴、前天的色阴，他没有空间相，他也没有时间相。佛陀在空间当中，它够观整个三千大千世界下多少雨滴，佛陀清清楚楚，因为他没有妄想，所以他完全没有障碍。

这个是什麽呢？这个其实没奇怪，这是我们本来就应该这样子的！诸位要知道，是本来就应该这样子，我们现在这样子是不正常，我们现在这一念心被妄想缠绕是不正常，是一念的迷惑以后，自己打很多妄想，然后把自己搞成这个样子。所以我们这样修行，只就是恢复你本来的样子，恢复本来面目而已！

庚二、别明发相

色阴的相貌要怎麽破，先作说明；以下各别说明，色阴十种魔境之相。

（分十：辛一、精明外溢身能出碍。辛二、精明内溢拾出蛲蛔。
辛三、精魄合离空中闻法。辛四、心魂染悟见佛踞台。
辛五、精明逼现空成宝色。辛六、心见密澄暗室覩物。
辛七、尘并入纯烧斫无碍。辛八、凝想化现徧见诸界。
辛九、逼心飞出夜见远方。辛十、邪心含魅妄见妄说）

辛一、精明外溢身能出碍

这个修行人他那一念心叫做“精明”，他开始回光返照，他开始学着告诉自己，你这一念心不要随外境的六尘所转。所以他慢慢远离六尘的执取，而产生一种精纯明了的心性。这一念心性在用功的过程当中，因为他跟无明妄想一接触的时候，突然间一时的失念产生外溢，心光外泄，向外攀缘。心光外泄会产生什麽结果呢？神识突然间离开了色身，跑到外面去了，这就是「身能出碍」。

阿难！当在此中精研妙明，四大不织，少选之间，身能出碍，此名精明流溢前境，斯但功用暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

当在此中，“此中”指在止观的修学当中。在止观当中干什麽呢？精研妙明，“精研”指的是能观的智慧，空假中三观的智慧；“妙明”是我们所观的理体，就是现前一念心性。在禅定当中修空假观三观，来照了来我们一念心性，来开显心性的功德，这时候四大不织；我们对于四大假合之身的执取就慢慢的、慢慢的松脱，就不像过去那麽坚固，叫「不织」，不那麽坚固。（这说明它用功的内涵）

正式说明色阴魔境的相貌：

少选之间，身能出碍

“少选”就是很短暂的时间。突然间完全没有任何的徵兆，突然间你的那一念心就跑到外面去。我们一般人没办法离开色身，白天也好，晚上睡觉也好，你一定要带着这个臭皮囊，就像小鸟被笼子关住。古人在临命终的时候说：八十年来拖着臭皮囊，如今放下何等自在。一生当中就拖着这个臭皮囊，白天晚上这样活动。

这个修行人他突然间，他这一念心就能脱离色身的障碍就跑出去了。这是怎麽回事呢？

这是精明流溢前境；精纯明了之心，他心光突然间外泄，就离开色身。这种只是一种止观的功夫，一种暂时的相应，不是真实的断惑证真成就圣道。也就是说，你这种功夫是会退转的，不像圣人他断惑证真以后，一证永证，永不退转。

对治方法：假设这个修行人他神识跑出去，他再回来以后，他不作圣心，他把它当作一种圣道的执着，还是用平常心来面对，该修止就修止，该修观还修观，这样子是善境界。为什麽呢？这表示你色阴要破之前的徵兆出现。

蔼益大师说：钻木取火。能钻的是什麽？空假中三观的智慧，所钻的就是色阴。这时虽然火相未现，但烟相已成，烟出来，这是好境界，色阴要破坏之前产生一定的变化。但是如果你执着这是一个功德相，不得了，你成就圣道了，那你就可能会着魔，乃至于堕入到魔道。

这地方是说明「精明外溢身能出碍」第一个。

辛二、精明内溢拾出蛲蛔

这一段的“精明”跟前面是一样的，离念精明之心。但前面的心是向外流动，这地方是向内流动。向内流动时的时候，它能够做什麽事呢？它能够把肚子里面的蛲蛔；“蛲”肠胃中的短虫，“蛔”肠胃中较长的，把蛔虫抓出来，有这种事情发现。

阿难！复以此心精研妙明，其身内彻，是人忽然于其身内拾出蛲蛔，身相宛然，亦无伤毁，此名精明流溢形体，斯但精行暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

用功的内涵：

复以此心精研妙明

他这一念心也是回光返照，正念真如，观照现前一念心性，何期自性本自清净，何期自性本自具足，在这一念“观”当中安住。这时突然间，其身内彻；他本来是观照一念心性是什麽都没有的，但突然间他那一念心，就看到了自己身体里面的五脏六腑的相貌，是清楚分明，而且不但是能够见到，他还可以用手伸到身体里面，把这长短的蛔虫，从体内把牠抓出来，而且抓出来的时候，身体一点都没有损伤，这身体就跟原来的身体完全一样。是怎麽回事呢？就是我们一念明了的心，在观照真如的时候…

我们要知道，真妄不两立，汉贼是不两立的。你说，我没有对治妄想！你观照真如就是在对治妄想，你不跟妄想在一起，你就是在消灭它的意思。这妄想很奇怪，你不跟它在一起，它就开始要反弹，因为你等于是在对治它。你说，我没有对治你啊！你没有在对治它，就是在对治它。真妄交攻的过程当中，你的心突然间被引导到你的身体里面去了；我们的观照力本来是跟着真如走，突然间被妄想的逼迫，引导到身体里面去，看到蛔虫，把蛔虫抓出来。这是一种止观精行的力量，去逼迫无明妄想，暂时的一个相貌，不是真实的成就圣道。

对治方法：你只要不作圣道的执着，继续把心再带回家，继续的观照，这是好境界；假设你对它产生执着，开始打妄想，那你就很可能受到群魔的干扰而堕入魔道。

蔼益大师说：这十种的色阴，或先或后，或发不发，或并发或复重发。

这十种当然它有它的次第，它是由浅到深，但是每一个人情况不同。比方有些人他第一个它没有发出来，他直接发第二个，也可能，有些人他第一个、第二个都没发，他直接发第三个，也可能，它有先后的不同。或者是有些有发、有些没发，或者是并发，他之前发过，过了一个礼拜他又发一次，也可能，也可能并发二个一起发起来，内外一起发动也可能，事相非一，有很多状况，大家要善巧的运用。

辛三、精魄合离空中闻法

“精魄”主要的是什麽呢？气息。在第一个“身能出碍”，他的心是往外误导出去，无明妄想它反抗，正念真如的力量把它误导到外面去了；第二个“拾出蛲蛔”是被无明妄想逼迫以后跑到身体里面来；这个“精魄合离”是中间，刚好是身内跟身外的中间，就是以气息为中间。“精魄”是一种气息的相貌，“合离”是互相的涉入。突然间他在空中，能够听到种种说法的音声。

又以此心内外精研，其时魂魄意志精神，除执受身，馀皆涉入，互为宾主，忽于空中闻说法声，或闻十方同敷密义，此名精魄递相离合，成就善种，暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

他的用功是内外精研，前面第一科是在外境上的活动，第二科是在身内的活动，这地方是在中间的气息上不断的精研，观照一念心性，一方面消灭妄想脱离六尘。当然你要脱离六尘，六尘它是会反弹的。怎麽反弹呢？

其时魂魄意志精神。 这六种气

我们身体的气有六种，“魂”气息，阳刚上升的叫魂，比较阴柔的下降的叫魄；“意志”气息比较扰动、动态的叫意，气息比较寂静收敛的叫志；“精神”气息比较湿润、潮湿的叫精，气息比较乾燥，比较充和的叫神。古人以五脏六腑来配精神、意志、魂魄，精藏于肾（属水较潮湿），神属心（属火较乾燥），意属于脾（消化扰动），志属胆（静态），魂属肝，魄属肺，六种气来配六种器官。

除执受身，馀皆涉入，互为宾主

六气本来是调和的，你在修止观当中，这个气突然间产生变化。怎麽变化？除了你的身体安然不动以外，表面上看这个人坐在这个地方，他还坐在这个地方，他的根身（执受身）不变，但是他里面的气息产生重大的变化。馀皆涉入，“馀”指的是他的六气，互相的涉入，互为宾主。比方说，他的止观的力量，气跟魂产生了相应，以魂为主；而魂是阳刚之气，这时候这个魄就变成冰，以魂为主，魄就涉入魂当中，这个人就变得气息非常的阳刚；反过来如果他是以魄为主，魂就变成冰，魂就被魄所涉，所以他的气息就变得非常阴柔，他讲话也很阴柔，整个气

息动作就很慢。乃至意跟志互相的涉入，精跟神互相的涉入，亦复如是。

诸位你看看『小止观』，在打坐的时候产生“气动”就是这样，我们的气本来是阴阳调合的，突然间阳刚之气很旺，他自己也莫名其妙会起来打拳、跑步，他没办法，因为他的气太刚阳，他的阴气已经被阳气完全涉入了。这就是所谓的六气互相的涉入，而互为宾主。

这地方是他止观的功夫更高深，他是怎麽样呢？

在六气互动当中，他突然间在空中听到种种的法音，是在某一个地方来，甚至于他听到十方的世界同时开演秘密的法音，从十个地方同时跟他说法。

这是怎麽回事呢？

这是他的精魄六气，因为互相的相涉相入成就善种。这个人他过去生，他曾经听闻过某一种法的善根种子，这时在打坐的过程当中，把他过去闻法的种子显现出来。他只是暂时的相应，不是真实的成就圣道。

对治方法还是一样，你要保持平常心，不作圣心，名善境界；假设你执着它是真实的功德，你就可能会着魔。

这地方讲到气息的变化而听到法声。

辛四、心魂染悟见佛踞台

这一段跟前面一段情况是相同的，也是属于气息，心神跟魂魄也是属气息。只不过前面是听到法音，这地方是见到佛陀，见到佛陀安坐在莲华台当中。

净业学园122讲次 讲义265面

这一科是讲到当我们刚开始回光返照，正念真如的时候，其实我们这个正念的力量，是去逼迫到我们无始的无明妄想，当然无明妄想它这个时候也会产生一定的反弹，它也会逼迫我们心中的正念。真妄二种的念头在心中互相逼迫的过程当中，就产生心神魂魄的气息互相的涉入；这时内心当中会产生一时的感染跟领悟，而见到佛陀安住在莲华台上，是有这种相貌出现。

又以此心澄露皎彻，内光发明，十方徧作阎浮檀色，一切种类，化为如来，于时忽见毗卢遮那，踞天光台，千佛围绕，百亿国土，及与莲华，俱时出现，此名心魂灵悟所染，心光研明，照诸世界，暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

又以此心，这一念心当然是修止修观的心。他的心是什麽相貌呢？

澄露皎彻。“澄”指的是止的力量，安住真如的那一念的心叫澄；“露”指的观的功夫；

止跟观的功夫是皎彻，清楚分明的现前。这时后引生一种内光发明；“光”指的是一种善种子，他过去生曾经有忆念佛陀、观想佛陀，这时因为止观皎彻力量的逼迫，就把过去的善种子显现出来。

显出来是什麽相貌呢？

十方徧作阎浮檀色。他在佛堂打坐，当然是娑婆世界，看到的大地是泥土的，但突然间他看到他的地上怎麽都变成紫金色、墙壁也是紫金色的，大地也是紫金色的，而且一切种类，化为如来；他远远看过去外面那些小鸟、动物，全部变成佛陀的形相，三十二相八十种好放大光明。

古德说：这时候他是有情无情同圆种智，整个无情的世界跟有情的世界，要回归到一心真如的一个前兆，这是好现象。

这时他看到了三种佛：第一个、毗卢遮那，法身佛徧一切处；第二个、报身佛，踞天光台，无量光明、无量相好的报身佛，坐在放大光明的紫金台上；第三个、应化身佛，千佛围绕，百亿国土，及与莲华，俱时出现，「一华百亿国，一国一释迦。」一个华就有百亿的国，一个国就有一尊的释迦如来，每一尊如来都是相应一朵莲华。这时候三尊佛，法身、报身、应化生是同时出现。

这是怎麽回事呢？

这只是因为你止观的相应，心神魂魄，互相涉入，而灵悟所染；把你过去生去忆佛、念佛的善根逼出来，在心光深入的修学中把它逼出来，而能够照见诸佛的世界，只是暂时的相应，不是真实的成就圣道。假设你以平常心面对，这个是善境界，若作圣解，即受群邪。

438我们要说明一下「若作圣解，即受群邪。」

我今天把佛相执着是真实的，产生执着，怎麽就会着魔呢？

着魔就是因为你心动，你心一动就有机可乘。我们前面说过，你修止观的时候很多人是不同意的，魔不同意，你的冤亲债主当然也不同意。过去生我们曾经造了共业，大家都是随顺生死之流，你现在要逆生死流而顺真如之流，他当然不同意啊！他不同意，他平常拿你一点办法都没有，因为你一直正念真如，真如的力量是不可思议的，没有人敢靠近的，但是这时候你仁者心动，他就有隙可乘。

海公讲一个故事说：在过去的禅堂有一个维那师父，他止观的力量很强，他一入定的时候，他的神识就能离开身体，前面说的，身能出碍。他偶尔有时候跑出去玩一玩又回来，但是有一天晚上，他肚子实在饿的不得了、非常饿。因为在〔禅宗〕他们功课很多，在早期的禅堂是过午

的。晚上饿的不得了，他怎麽办呢？他神识出去以后，他就跑到厨房去偷锅巴。

古时候锅巴放在碗里面泡水，把它搅一搅就这样喝下去，暂时的止住饥饿。但他吃了以后他觉得不好意思，这是大众的东西，所以他就拿了很多的锅巴，就禅堂里面的禅师每一个人手上分一个锅巴。他想他吃了，别人也应该吃一份，然后又回到他的身体。一次二次，方丈和尚就觉得这个人要对治一下，方丈和尚的禅定功夫比他还高深。这时维那师父一入定，他的神识又跑出去了，方丈和尚跟他的侍者说：你把他的身体抬到我身边来。因为方丈和尚的定力比他深，这维那师一回到禅堂的时候，找不到自己的身体非常紧张。有一个同参道友说：你的身体被方丈和尚拿走了，在他的旁边，你要向他忏悔。维那师父回去就向方丈和尚忏悔，方丈和尚种种的诃责才把身体还给他。

这意思就是说：今天你的神识会出去，这只是一个徵兆，让你知道而已，你的心不能够随顺它的，你一随顺它以后，你就仁者心动。万一你的神识出去了，你的冤亲债主把你的身体占有，你怎麽办？你就很多状况会出现。

所以我们在这时候要观想即空、即假、即中，它只是一念心性所现的影像，是唯心所现；你今天会出去、会在里面、在外面、在中间，它都是一念真如本性所现的影像，如此而已。你要的是真如，而不是它所现的影像，你要追求的是摩尼宝珠，不是摩尼宝珠所现的小东西。这地方大家要很清楚，你的目标是要回家，而不是在回家的过程当中的那些小花！不是这个意思。

辛五、精明逼现空成宝色。

“精”就是精纯明了之心，这时逼迫无明妄想，突然间在虚空当中，成就七宝的颜色现前。

又以此心精研妙明，观察不停，抑按降伏制止超越，于时忽然十方虚空，成七宝色，或百宝色，同时徧满，不相留碍，青黄赤白，各各纯现，此名抑按功力逾分，暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

用功的内涵：又以此心，“心”就是修止修观之心。在止的心中，它是精研妙明，“精研”是空假中三观的智慧，“妙明”是所观的现前一念心性。他不断的一次又一次的观照现前一念心性，即空、即假、即中，不随妄转，但是他这过程当中有一点偏差。

怎麽偏差呢？这以下说明，他在修止观当中产生的小偏差...

抑按降伏制止超越

我们在回光返照，正念真如的时候，当然妄想是不同意的，它肯定会来干扰你。干扰你当然我们要对治，有时候修观，有时候修止来对治；观是观察它因缘性空，你从什麽地方来，你没有一个真实的体性；修止就是继续的专注。

这个修行人他在对治妄想的过程当中，他是用「抑按降伏」，完全用禅定的力量，加以压制、加以降伏，而这样的一种压制、降伏的力量太超越了，止观已经不均等。止的力量过强，观的力量薄弱，所以完全是用禅定的力量在事相上压制妄想。

当然这地方妄想的反弹力量就更大了，所以妄想就反弹到整个虚空去了。这时候无明妄想它就把它反弹，忽然见到十方虚空...虚空本来没有颜色，怎麽变成七宝之色？而且突然间变成百宝之色，而且同时出现，颜色跟颜色之间也不互相障碍，这是第一个，七宝百宝之色。或者在虚空当中出现了青黄赤白，各各纯现，单纯一色；欸！虚空怎麽变成红色的？或者这虚空怎麽变成青色的？虚空中又出现各式各样的颜色。

这是怎麽回事呢？

因为我们压抑妄想功夫做得超过了，定多慧少，缺少善巧方便；因为妄想的反弹，暂时看到这样的色法，他不是真实的成就圣道。假设我们以平常心，不随妄转，把心继续再拉回来，这个是好现象；假设产生执着，即受魔邪。

前面四科我们看色阴的变化，他所见到的是有色相、有颜色；比方说，他身体出去了，看到外面的山河大地，或者身体看到里面的五脏六腑，或者看中间的气息，这都是有色相。这一科是看到了无色相，看到虚空的变化，所以他这个人，他在破色阴的时候是越来越微细。因为诸位知道，色阴有二种，一种是有色相，一种是无色相；无色相就是虚空，虚空也是一种色阴。所以他这个时候，他的止观已经脱离了有色相，而开始在消灭无色相，在消灭过程当中，色阴一时的反弹，所以他的功力已经渐渐的深入了。

辛六、心见密澄暗室覩物。

“心见”在禅定的内心当中产生“见”的功能，他能够密澄，他心的相貌是非常的澄清而且寂静；在禅定澄清寂静的心中，在黑暗中能够见到种种的物，看到各式各样的人，也见到各式各样的物。

又以此心研究澄彻，精光不乱，忽于夜半，在暗室内，见种种物，不殊白昼，而暗室物，亦不除灭，此名心细密澄其见，所视洞幽，暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

又以此心研究澄彻，止观的心不断的深入，他产生一种“澄彻”，寂静照了的功能更加的广大

，而且精光不乱，禅定转深，他的内心已经专注而不散乱。

我们前面说过「净极光通达」，一个人禅定转深的时候，他的心光就加强，他六根见闻嗅尝觉知的功能加强。

表现在眼根是怎麼回事呢？

忽于夜半，在暗室内，见种种物

他突然间，在晚上一片黑暗当中，在黑暗的房子他能够见到种种的物品，而且跟白天看到的东西是一模一样。而暗室物，亦不除灭，乃至于在黑暗当中的那种障碍物，比方墙壁、门、窗，也不要把它拿掉，他就直接能够透过墙壁，就能够看到种种的东西，不但是黑暗相，连墙壁都能够透过去。

这是怎麼回事呢？是内心寂静的力量加强、心细，内心微细，而且特别的澄清寂静，而产生强大见的功能。所以他能够在非常幽暗的处所看得清清楚楚，但这只是暂时的相应，不是真实的成就圣道，如果以平常心来面对，把心再拉回来，安住在现前一念心性，继续用功是善境界；假设在这地方产生攀缘、执着，那就受到群邪的干扰。

这一段的意思就是说，这个修行人他的禅定转深了，它强调是禅定转深。禅定转深以后，他内心产生光明，净极光通达；所以他六根光明突然变强，他眼睛能够看到黑暗中所有的东西，甚至于连墙壁都不能障碍他。这只是暂时的相应，因为他出定以后，他又恢复原状，这只是一时的相应而已。

辛七、尘并入纯烧斫(ㄓㄨㄛ)无碍。

“尘”指的是内外的四大，内在的是色身，外在的是五尘；内外四大并入为一，一心真如。因为他不断的把心带回家，摄事入理，把五阴的身心，慢慢的回归到一心真如。这时候他的身体有什麼功能呢？这个身体你用火去烧它，用刀去砍它，他的身体完全没有痛苦，完全没有受伤的相貌出来。

又以此心圆入虚融，四体忽然同于草木，火烧刀斫曾无所觉，又则火光不能烧爇，纵割其肉，犹如削木，此名尘并，排四大性，一向入纯，暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

修学方法：又以此心圆入虚融，前面这个修止观的人他禅定转深，这地方他在禅定当中又加强我空法空的智慧。他加强我空法空的智慧，等于是加强回光返照的力量，他不断的问自己，我们的色身，你从什麼地方来？这时候对色身的执取，慢慢慢慢的消灭，而把这色身慢慢慢慢融入于一心真如的我空法空真如当中。

这时后突然间出现什麼事呢？

四体忽然同于草木

我们一般的心是执受这个色身，我们对外在的东西叫做执持；你看我今天对这个花瓶我是执持，不叫执受，因为它的痛苦我感受不到，不能感同身受，阿赖耶识执持外在的四大叫执持；但是内四大就叫执受，因为有感同身受，身体痛我就感到痛，身体快乐我也感到快乐，我的快乐跟痛苦跟我的色身是同步的，所以这色身叫执受。内四大、外四大在《唯识学》业力的角度是有差别的。但这个时候，他突然间对内四大的执受，突然间一时的放掉，所以他感觉他内在的色身跟外在的草木是完全一样的，像这个色身不是我的一样，怎麼说呢？

比方说，火烧刀斫曾无所觉。你用火去烧他的身体，你用刀去斩他的身体，他一点感觉都没有，就好像你用刀子去砍外面的石头一样，砍外四大一样，他完全没有感觉；而且你用火去烧他，用刀去砍他，是火不能烧，而且用刀子去割他的肉，就像削木头一样，他一点都没有感觉，此名尘并，排四大性，他的内四大融于外四大当中。

「排四大性」这地方强调是观的力量加强，我空法空的智慧已经排除对内四大的执受。我们一般是把内四大坚固的执受，把四大执着自身相，这时候把这执受排除掉。这时候的内心，对因缘法回归到一心真如的功夫纯熟，但这只是在止观相应当中暂时的相应，不是真实的圣证，你能够以平常心面对，是善境界，假设产生执着、攀缘，就受到群邪的干扰。

诸位你看济公传有这种事情发生，济公禅师有一次他在游化的时候，看到一个房子起火，济公禅师他跑到火里面救人，救了一次又跑出来、救了一次又跑出来、救了一次又跑出来，跑了三次。火不但不能烧他的身体，连他的衣服都不能烧，因为他那止观的力量已经把内四大跟外四大…他的色身跟火二个是同一个东西，火不能烧自己吧？火不能烧火，火可以烧别人，它不烧自己。济公禅师从这一点来看，他的功夫至少他是破了色阴，所以他的色身火不能烧，刀子也不能伤害他。

前面主要是指禅定智慧的加强，这地方是我空法空智慧的加强，所以他的身根是冷热二相了然不生，热相冷相对身体完全不能产生作用。

辛八、凝想化现徧见诸界

“凝想”指的是止观的力量加强了。前面观是空观，把有相的因缘融入到二空的真如，前面是空观，这地方的“凝想”指的是假观。假观的力量加强以后，他就突然间看到虚空当中，变化

显现十方诸佛，乃至于看到十方世界种种的相貌。

又以此心成就清净，净心功极，忽见大地十方山河，皆成佛国，具足七宝光明徧满；又见恒沙诸佛如来，徧满空界，楼殿华丽；下见地狱，上观天宫，得无障碍，此名欣厌凝想日深，想久化成，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

又以这止观之心，它产生一种清净强大的力量，而且净心功极；这一念止观的力量是非常的纯熟，他突然间看到整个大地十方山河，这依报的国土都变成诸佛清净的国土。怎麽说呢？什麽叫诸佛国土呢？因为他看到整个国土是七宝所成，而且放大光明。

前面一科讲到依报的庄严，这以下讲到正报。

在整个依报的七宝光明当中，又出现了有恒河沙诸佛如来，徧满整个虚空界，而每一尊佛都安住在他自己的宫殿楼阁，特别的庄严华丽（看到佛法界）；下见地狱，他也能够看见这些众生在地狱当中，受了刀山油锅种种的痛苦；或者上观天宫，看到种种天人受着五欲的快乐，这对他来说是完全没有障碍。

439这是怎麽回事呢？

佛陀说：这是欣厌凝想日深，想久化成，非为圣证。

这个人过去生也可能是今生，他有修欣厌二门，他曾经观想过诸佛的功德而产生好乐，他也曾经思惟三恶道的苦而产生厌离。有这样的一种善根种子，在这个时候，凝想日深，在止观坚固的逼迫之下，而把它给显现出来，这不是圣证。假设以平常心面对是善境界，假设产生执着攀缘就受群邪。

这地方就是假观，就是说我们在修止观的时候，本来我也没有忆佛念佛，我也没有去想地狱的事情，突间看到了，这种情况就是过去的一个种子。

在『念佛法门』祖师开示说：你看到佛像，怎麽知道他是真实的佛像出现，还是属于一时的幻像，怎麽判断？

古德说：念佛要有因果，你刚刚在用功的时候，你根本没有在忆佛念佛，你突然间看到佛像，那你就要有心理准备，那当然是有问题，这无因却有果。你刚刚在持《愣严咒》，突然间看到佛像，你怎麽解释？当然有问题。如果你平常就是修《念佛三昧》，忆佛、念佛，现前当来必定见佛，当然这是因果相符合。

所以修《首愣严王三昧》的时候，它是一个无相三昧，是一个真如三昧，他观照真如的时候，是清净本然周徧法界，他突然间看到佛像，那当然是有问题。这地方大家要知道，因为你的因地跟果地不相符合。

我们今天所有的目的只有一个，就是「返妄归真，或者把心带回家。」而这个家是清净本然周徧法界，是无有少法可得。所以你见到任何东西都不是这样，都是回家的过程当中的一个影像，这个地方大家要清楚。

古人说：你一旦在修禅观，正念真如的人，是「魔来魔斩，佛来佛斩」。因为你所观境根本不是这个，你出现这个就有问题了。

辛九、逼心飞出夜见远方。

“逼心”就是止观的力量去逼迫无明妄想，突然使令这一念心，它产生强大的功能，能够在夜间看到远方的处所的种种相貌；他的眼根，近处、远处，完全无障碍。

又以此心研究深远，忽于中夜，遥见远方市井街巷，亲族眷属，或闻其语，此名迫心逼极飞出，故多隔见，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

又以此心，止观之心研究深远，他不断的去研究一念心性又深又远。

我们知道前面的禅定转深，乃至空观转深，假观转深，到这个地方他已经是色阴将破。古德说到这个地方，研究深远，他的色阴即将破除，将破未破。

怎麽知道他色阴将破呢？

他有一个境界出现，忽于中夜，遥见远方。突然间他在晚上打坐那一支香的时候，他是坐在佛堂当中，他怎麽突间看到好远、好远的地方，那个市井街巷，人们往来频繁的地方；他看到跟他有缘的六亲眷属，而且他不但是看到他们，还听到他们讲话的音声。

当然这是很远的地方，比方说，你是在南投打坐，你怎麽看到台北你的亲属在讲话，你看得清楚楚。这是你止观的力量，去逼迫无明妄想，妄想已经快要被你消灭的时候，它突然间飞出引导你产生隔见。就是说，南投跟台北是有很多障碍，中间很多的树、很多的建筑物，但是你突然间完全没有障碍都能够见到。但这地方不是圣证，这只是妄想被你消灭之前做最后的反弹。如果你能够不作圣心，这是善境界，如果执着、攀缘，就受到群邪的干扰。

这一科跟第一科是不太一样，第一科是神识跑出去，这一科是他神识不动，他能够照见远方，眼根看到很多的眷属，耳朵听到他的音声。也就是说，他的眼根、他的耳根已经破除了距离的

障碍。你看我们色阴，距离也是个障碍，他已经没有远近的障碍。

虚云老和尚年谱，他就讲到这个观念：虚云老和尚他在禅堂打坐的时候，他在禅堂看到大寮（跟禅堂离了一段距离，还有很多房子的隔碍），大寮里面在讲什麽话他清清楚楚，今天要煮什麽菜，要怎麽样、怎麽样，他在禅堂听得清清楚楚，产生逼极飞出的隔见。

辛十、邪心含魅妄见妄说

这个“邪心”怎麽说呢？我们在修行过程当中，我们是先从凡夫开始修学，也就是说，我们这一念心已经累积了无量无边的妄想，然后才开始修学，不是从清净的角度开始修学。所以我们在因地当中，每一个人都有很多的妄念，当然是各式各样，有些人是贪爱、有些人瞋恚、有些人高慢，各式各样的妄念。你既然有妄念，就可能会被魑魅鬼神所侵入，这时当你的正念要逼迫妄念的时候，这时只要你一时的不小心，你的妄念出现，这个鬼神有机可乘，他就侵入到你的身体。这时候你就要小心对治，否则你会产生很多的妄见妄说的相貌。

又以此心研究精极，见善知识形体变移，少选无端种种迁改，此名邪心含受魑魅，或遭天魔入其心腹，无端说法通达妙义，非为圣证。不作圣心，魔事销歇，若作圣解，即受群邪。

又以此心，就是这一念心到达第十科的时候，他正念真如的力量已经是非常的精纯，非常的圆满，即将要破除色阴，突然间见善知识形体变移。他本来是坐在禅堂当中，突然间他看到自己的身体开始变化，变成一个大善知识相，或者是佛菩萨相，或者是阿罗汉相，或者是龙王相；总而言之，是一种大威德的善知识相，而且这个变化是少选无端，是在很短的时间就产生变化，而且是无缘无故完全没有任何的徵兆，甚至于自己看到自己变成一个佛像，三十二相八十种好。

这时你心里就要有所警惕，440这是邪心含受魑魅；就是你在打坐的时候产生一时的妄念，一个妄念没有注意到，一时的失念。然后这时候，魑魅鬼神有机可乘，他突然间趁妄念的空隙侵入了（魑魅是山中的精灵），或者是天魔侵入到我们的身体。在鬼神跟天魔的加持之下，你能够无缘无故的通达法义、善说法要；就是你本来也不会讲经的，这个道理你本来也不懂的，突然间你全部懂了，突然间能够宣说。这不是你真正的成就圣道，那是一个妄想的侵入，一时的妄想没有注意，被鬼神、被魔王所侵入。假设不作圣心，魔事就慢慢的消灭，或者你正念真如，你也可以念佛持咒，祈求佛力加被，这样你就会慢慢消灭；假设你产生执着跟他攀缘、跟他互动，就受到群邪的干扰。

我们在修学过程当中，你要有个观念，佛菩萨不能加持我们善根这一部份，佛菩萨可以帮我们消业障，可以！增福报也可以。佛菩萨可以把他三大阿僧只劫所修的福报跟我们分享，可不可以？可以。所以我们可以跟极乐世界，来享受弥陀所成就的种种的依正庄严。但是有一个地方，佛菩萨不能跟我们共同分享，就是善根。你在打坐的时候，突然间能够演说妙法，你不觉得很奇怪吗？你根本今生当中不能栽培这样的善根，你怎麽有呢！佛法就是诸法因缘生，你没有因怎麽会有果呢！肯定是有外力侵入，你一定要提高警觉，那麽你又产生执着，又产生欢喜，那糟糕了！你跟他感应道交。

海公说：这种情况在禅堂是很多、很多。对治它最好的方法是什麽？

海公说：在禅堂当中遇到这种莫名奇妙讲一些很奇怪的话，很简单，不要打坐，稍做休息，去外面玩一玩回来就好了。

因为你那个就是逼迫的功，逼迫得太厉害了，你去把它放松，放松以后它又恢复原状了。你要继续用功更糟糕，一个人会着魔都是很精进，但是不知善巧。真妄交攻的过程当中，它出现很多的事情，你一定只有一个方式，就是「不迷、不取、不动。」

前面九个都是你内心所现的影像，第十个是有外力的干扰、外力的干扰。

庚三：结过劝示

佛陀结示十种色阴魔境所产生的过失，而且劝勉我们好好防护不受其害。

魔境因由　阿难！如是十种禅那现境，皆是色阴用心交互，故现斯事。

这十种禅观所现的境相，就是我们说的，你在脱离外四大跟内四大，脱离色尘的干扰，脱离色尘执着的时候那种用心的交互。

什麽叫交互呢？就是正念跟妄想彼此间的交攻，正念去逼迫妄想。当然妄想也不是省油灯，它也要逼迫你，真妄交攻的时候显出的影像。这时候你要小心，它完全是一念妄想变现的，既然是你正念去逼迫妄想，妄想逼迫正念，那表示那完全是一念的妄想逼迫出来的。

净界法师：楞严经十卷（二十）

迷则成害　众生顽迷，不自忖量，逢此因缘，迷不自识，谓言登圣，大妄语成，堕无间狱。

假设我们今天产生迷执，迷惑执着，而不知道自己的功夫的浅深，遇到美好的境界，而不能够知道这一切是妄想所变现。说：不得了！我成就圣道了。这样就成就大妄语，你临命终的时候，要堕入到无间地狱去。

441

劝诫保护　汝等当依如来灭后，于末法中，宣示斯义，无令天魔得其方便，保持覆护，成无上道。

我们一定要依止如来真实的教化，在佛陀灭度以后，特别是在末法当中，与种种的方便，把这十种魔境的相状告诉末法众生，使令修止观的人，不要被天魔鬼神得其方便，来保护正念，来保护修行人大乘的善根，而成就无上菩提之道。

我们在修行的过程当中，修止观你一定要知道，你永远要知道你的所观境是谁，「云何应住？」这个地方很重要，这个“住”，你以什麽住？你永远的以一念心性为住，你不管看到什麽境界，佛菩萨跟你说什麽法，你完全是以向内，安住在一念心性，这是非常重要的！你一动、你心一动，外在的因缘就开始动，你生命就开始动。

所以它这个地方，诸位你看一看，它的对治方法不管，不管是什麽魔境，十种魔境，它的方法就是，不作圣心，名善境界，就是「不迷、不取、不动」。

从《愣严经》的角度，它的道理是说，世间上最强大的力量就是「不动」，你不动你就赢了，你不要去对治它，你要保持不动。当然你要不动，那你得「不迷」啊！要有智慧才能够不动。

那麽你凭什麽不动呢？我们是处在一个动态的世界，色身在动，我们的心也在动，生命就像一个水流。佛陀说：那水流表示什麽？我们是活在动态。但是谁要保持不动？这个人不得了，这个人正念真如才能够不动，「不迷、不取、不动」。你不动的时候魔王就没办法，因为他没办法去跟真如抗拒。所以他想办法让你动，他才有办法趁隙而入，你不动怎麽办呢？

这地方我们要很清楚，你不一定要刻意的去对治它，但是要保持不动，它就消灭掉；当然你要保持不动，你要保持觉照，经常保持觉照。当然你可以『持咒、大悲咒、念佛』，做一些功夫也是可以的，求佛力加被，但是以「不迷、不取、不动」为正行。

442净业学园123讲次 讲义267面具

己二：明受阴境

我们一个生死凡夫习惯性的心态就是一种攀缘心，我们的心不习惯向内安住，而是习惯向外面去攀缘、去执着。在整个攀缘的过程当中，佛陀是把它整个活动的范围分成五个相貌，色受想行识。

五阴当中因缘的攀缘我们可以分二部份，比较微细的是识行想，这个是较微细的。我们的心在识阴、想阴、行阴活动的时候，我们会把它执着为自我。

什麽叫做我呢？那一念心当中能够了别的、能够造作的、能够去做任何想像的，那个就是我，以这样来当作自我。比较粗显的就是受阴跟色阴，我们痛苦快乐的感受，还有我们整个外在的四大、内四大等等，这个我们习惯性把它当作我所，我所受用的。不管是我或者是我所，总而言之，这个「心」它就在五阴中攀缘，而累积很多、很多的相状，而这相状就是一种生死的力量、那种有漏的种子。

所以当我们修《首愣严王三昧》的时候，我们开始正念真如，我们观照现前一念心性当体即空、即假、即中的时候，那时候内心是无相。无相的心跟有相的心一接触的时候，这所谓的「真妄交攻」就把过去的的五阴的种子逼出来，当然这当中每一个人各式各样。

总而言之，我们在整个回光返照，把心带回家的过程当中，你会看到很多、很多，你过去很熟悉的相状会出现，而这时候正是我们生命要转变的一个关键。如果你能够保持不迷、不取、不动，你就够安全的走过去；如果你一念的妄动，心随境转，那你可能会被打回原地，甚至于着魔，乃至于来世堕落等等。

这个地方是很重要的一科，当我们的五阴身心世界要转变的过程，我们过去的五阴一定要先逼出来，这地方大家要保持警觉。

这一段是说受阴，这个“受”，什麽叫受呢？其实就是一种六根的作用，六根跟六尘接触的时候，产生很多很多的感受。这当中有苦、乐、忧、喜、舍五种的感受。

（分三：庚一、总示阴相。庚二、别明发相。庚三、结过劝示）

庚一、总示阴相

佛陀先拢总的指示受阴的相状。

（分四：辛一、结前色阴尽相。辛二、正示受阴区宇。

辛三、悬示受因尽相。辛四、结示本惟妄想）

辛一、结前色阴尽相

结束前面色阴穷尽的相状，色阴穷尽是什麽相状？

阿难！彼善男子修三摩提奢摩他中，色阴尽者，见诸佛心，如明镜中显现其像。

我们透过前面的正念真如，慢慢的修三摩提；“修三摩提”指的是《首愣严王三昧》大乘的圆顿止观。在奢摩他（止），这个“止”是安住真如，叫体真止。蕅益大师说：大乘的圆顿止观，它这个“止”其实都有观的成分在里面，先观后止；观照真如，然后在我空法空的真如里面如实的安住，「体真止」。在这样的一个安住的过程当中，色阴尽者，就把色阴的执着...我们过去的内心跟色阴是紧紧的咬在一起，心有所住，现在把色阴给放掉了。

色阴放掉是什麽相貌呢？从眼根来说，是明暗二相了然不生，从耳根是动静二相了然不生，外在的相状我们还是清楚分明，但是心中完全不生起一念攀缘执着的心态，对色阴是这样的相貌。

我们对于内外的四大放掉以后，我们的心会产生什麽功德呢？

见诸佛心，如明镜中显现其像。

见不是用眼睛见，是心中的智慧特别的清楚，这时候我们去看诸佛内心的世界，就好像一个很光明的镜子，能够清楚的显现在我们的心中。

这一句话是什麽意思呢？

这地方是说，他的智慧已经增长了，他能够观察我们众生的心，能够入于诸佛的心中，而诸佛的心也能够入于众生的心中，心佛众生三无差别。我们过去心老是在色阴活动的时候，我们总是觉得我们心跟佛的心有距离、有隔碍的。因为我们被外在的色身所迷惑，我们众生的长相跟佛的长相是不同的，但是色阴的执着破了以后，我们看到佛的心跟我们众生的心，是可以互相的涉入，内心当中就有这样的智慧的增长。这叫见诸佛心，如明镜中显现其像。

这是结束前面色阴的这一部份。

辛二、正示受阴区宇

五阴它一层一层就像穿衣服一样，你外面的衣服脱掉了，里面的衣服当然就显现出来了；色阴被破了以后，你受阴的障碍（区宇）现出来。

若有所得，而未能用，犹如魇人，手足宛然，见闻不惑，心触客邪，而不能动，此则名为受阴区宇。

当一个人破了色阴的执取，受阴显现以后，到底是一个什麽相貌呢？

佛陀讲出一个譬喻：

若有所得，而未能用

一个人内心已经有所得，“有所得”就是前面说的「见诸佛心，如明镜中显现其像。」我们凡夫的心跟佛的心有少分的相应，我们知道众生的心即是佛心，佛心即是众生心。但是在作用这一部分却不能自在，我们的心在生起种种功德妙用的时候，我们还不能够完全的解脱六根当中这种受用的习气的纠缠。

这以下讲出一个譬喻：犹如魇人，手足宛然，见闻不惑，心触客邪，而不能动

一个人睡觉被魇魅鬼控制了，他被控制的时候，他在睡觉的过程当中，他双手双脚还存在，而且他六根的功能，他也可以听到外在的声音，眼睛也可以看到外在的形相，他整个六根完全是清楚分明，而没有任何的迷惑颠倒；但是内心因为接触到这种魇魅鬼这种邪法的控制，使令身体不能活动，这就叫做「受阴区宇」。

你虽然知道，佛心即是己心，但是还是不能把心性的功德表现出来。当然他已经知道佛心即是己心，这对他整个菩提心的信仰，「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛」，有很大的加持作用；对菩萨道菩提心的那一份的信心跟愿力增长很多，但是诸佛的妙用，却还是受到自己感受的影响而有所障碍。

辛三、悬示受阴尽相。

若魇咎歇，其心离身，返观其面，去住自由，无复留碍，名受阴尽，是人则能超越见浊。

睡觉的人假设被魇魅鬼的控制，这样的过失已经是停止了，这时是什麽相貌呢？其心离身；“身”指的是六根身，眼耳鼻舌身意。我们这一念心本来是跟六根身紧紧的执着在一起，所以我们的心就被这六根，见闻嗅尝觉知，产生了感受所影响牵动，这时候这个心对六根身解脱了。前面说的「闻所闻尽」，前面是脱六尘，现在是能闻的六根也脱离了。前面是脱离了六尘，到这个地方，这现前一念心性脱离六根的执取，只有剩下微细的六识，那微细的了别功能。这时脱离以后，他能够回光返照六根的相貌，我们还是可以看到六根的相貌是怎麽？是唯心所现，是生灭变化，无有实体，它有它的假名、假相、假用。

这时候我们的心跟六根，是什麽情状呢？

是去住自由，无复留碍；我们这一念心可以随时想要来就来，想要走就走，生死能够去来自在，没有任何的执着跟障碍。这时叫受阴穷尽的相状，这个人能够超越整个三界的见浊。

要以蔼益大师的判教，是断了三界的见惑。这一段是佛陀预先的指示受阴穷尽的相状。

辛四、结示本惟妄想

观其所由，虚明妄想以为其本。

我们这一大科都是破对色阴的执取，那麽受阴你到底从什麽地方来？我们应该观察它的来处，去观察受阴的由来，其实它是一种虚明的妄想。

解释「虚明妄想」：

在我们一念真如的心性当中，其实我们没有任何感受，哪有什麽感受呢？但是我们一念妄动以后，真如不守自性，一念妄动以后，就产生一个妄想，一种虚妄的想像。虚妄的想像当然有五种，前面的色阴叫做「坚固妄想」，这个叫做「虚明妄想」。

什麽叫「虚明」呢？

比方我现在很快乐，而这快乐的感受它是虚妄不实，因为它一下子就消失掉了，它没有实体，但是它又那麽的清楚分明的显现，我真的感觉到那快乐感觉的存在。你说它没有，它是清楚分明的显现，你说它有，又觅之了不可得。你说那快乐的感受在哪里呢？在身体里面？在身体外面？在身体中间？你完全觅之了不可得，这叫「虚明妄想」。

古德一再的强调这「虚明妄想」，说：关键点当然在“妄想”这二个字。蔼益大师说：你要认为它是真实的，那你就一辈子都没办法破除。就是你在观察感受的时候，它的生起、它的作用、它的消失，你要永远知道，它只是你内心过去的业力所显现的虚妄的一种感受而已，那你才能够慢慢慢慢脱离它的系缚；你要认为它真实的，那你永远都被它控制了。

前面等于是前言，这以下就正式的进入我们破除受阴执取的正宗分，叫别明发相。

庚二、别明发相

各别的说明，当我们在正念真如的时候，受阴所引发的相状有十科

（分十：辛一、过抑生悲。辛二、感激生勇。辛三、智衰成忆。

辛四、慧胜成劣。辛五、失守生忧。辛六、慧劣成喜。

辛七、见胜成慢。辛八、轻安自足。辛九、空解成断。

辛十、爱极成贪）

十种的感受会出现，这十种感受每一个人不同，因为你过去在感受当中，所累积潜在的种子不同，所以当真妄交攻的时候，所显现的也就因人而不同。

辛一、过抑生悲

“过抑”就是说，这个修行人他对内心这种妄想的感受，他经常用念佛持咒来压抑它、来诃责它，他对这感受压抑、诃责是特别的过分；因为过分的压抑诃责，而生起非常强烈的悲愍之心，这悲愍之心，悲愍到没办法控制，已经影响到他修止观的相续，叫「过抑生悲」。

发端现相　阿难！彼善男子，当在此中得大光耀，其心发明，内抑过分，忽于其处发无穷悲，如是乃至观见蚊蝱，犹如赤子，心生怜愍，不觉流泪。

阿难！这修习止观的人，当在此中得大光耀，“此中”就是我们一再强调修行的所观境，你正念真如的所观境只有一个所观境，就是「现前一念心性」，无相的真如。

你内心不断的在无相真如当中修止修观，这时候得大光耀；“得大光耀”是说你前面的色阴被破坏以后，你内心的智慧显现出来了，你能够知道，我心即是佛心，佛心即是己心，心佛不二。

这时候其心发明，内心当中因为过分的压抑这种内心的感受，就产生一种广大的慈悲心。广大慈悲心产生以后是怎麽回事呢？内抑过分，由这个慈悲心你就不断的诃责自己，为什麽我到现在才知道要修行呢？为什麽我到这时候，才知道要去度化众生呢？为什麽不早一点发菩提心度化众生？你就会产生一种过分的诃责自己的一种心态，然后这个心态再相续下去…当然我们如果去对这个心态的这种感受，不断去攀缘执着，这个时候就增长广大了。

忽于其处发无穷悲，就在这一份慈悲的感受发起的时候，就产生一种无穷无尽的大悲心；而这种大悲心不只是看到人而已，乃至于看到微小的蚊蝱，这种小虫你看到牠的感觉就好像看到一个赤子，刚出生的小孩子，他完全没办法去照顾自己，你内心就有一种使命感，应该去保护他、照顾他，甚至于看到他会产生怜愍的心，而不知不觉流下眼泪。

443

这地方跟我们一般大悲心的标准就是过分，慈悲心过分，这种情绪的力量太强大。

指名教悟　此名功用抑催过越，悟则无咎，非为圣证，觉了不迷，久自销歇。

佛陀对这种相貌的解释：

佛说：这是一种修行用功过分的压抑、诃责所造成的，假设我们能够回光返照，知道其实这样的一种慈悲心，这样的一种感受，它只是一种惟心所现的。你知道它是一种暂时的假名、假相、假用，在你的真如本性当中，根本就没有这样的一种慈悲的感受，那你就能够没有过失。

示迷必坠　若作圣解，则有悲魔入其心腑，见人则悲，啼泣无限，失于正受，当从沦坠。

这个也不是一种真实的过失，只是一时的感觉而已，这跟真实圣道的功德是没有关系的。你能够觉了不为这样的一个妄想感受所迷惑，它自然就消失掉；但是如果你作圣道功德的理解，认为这是一种真实的功德而深深的好乐、深深的执着，就有一种慈悲魔入其心中来控制你的心态，那这个人不管看到谁就释放出无穷的慈悲，甚至于看到人就流出悲痛的眼泪而不能够停止；这个人的结果到最后就失去了禅定的三昧，而且轮回三界甚至于会堕落到邪魔外道去。

这地方的意思就是说「感受」，当然这种感受是种情绪，一种慈悲的感受出现。我们会感同身受，看到众生的痛苦就特别的悲愍。这种情况就是我们过去有修慈悲心的种子，这时你正念真如的时候，把有相的种子逼出来，但是适可而止就好。所有的五阴魔境都是做的过分，因为放纵自己慈悲的情绪，很可能就会被这种慈悲魔所控制。

蔼益大师在这一段的开示，特别指示说，这个地方的对治只有四个字：「觉了不迷」。我们不能控制我们什麽时候会产生什麽样的情绪，因为这是种子，依他起性，但是你不能起颠倒。我

们一再强调，一个人可以起烦恼，但是你不可以起颠倒，起颠倒你就全部完蛋了！

辛二、感激生勇

“感激”就是说这个修正念真如三昧的人，他内心有少分的功德，他能够...前面说的破除色阴，能够见诸佛心即是己心，有这样坚定的理解。这时候对『佛、法、僧』三宝心生感激，由这种感激的心就引生一种勇勐精进的心，而这种勇勐精进的心是过分。

发端现相　阿难！又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，胜相现前，感激过分，忽于其中生无限勇，其心勐利，志齐诸佛，谓三僧只，一念能越。

他修止观的相貌：这个人在修止观的过程当中，他已经是色阴穷尽，而受阴明白；这个“明白”是受阴清楚的显现出来。我们前面说过，五阴就像是一个人穿五件衣服一样，他第一件衣服脱掉了，第二件衣服显现出来。

而受阴显现是什麽相状呢？胜相现前，他的智慧能观照到，见诸佛心即是己心，己心就是佛心，这种心佛众生三无差别的胜解，依止这样的胜解，感激过分。他想，无量劫来，我都是在颠倒的妄想中度过去，好不容易遇到『佛法僧』三宝的启发，我才能够明白这样真实的道理。就对三宝产生非常的感激，由感激心而引生了无限的勇勐，这种勇勐是又勐又利。怎麽说呢？它内心当中的志向是『志齐诸佛』，他志向要上齐于十方诸佛。他就经常认为，其实所谓的三大阿僧只劫，在我来说，只要一念之间就能够超越，我不必经过三大阿僧只劫，我一念不生，当下就是如如佛。他有这样一种勇勐精进的决心
，这种决心坏就坏在其心勐利，又勐又利，有一点过了头。

指名教悟　此名用功陵率过越，悟则无咎，非唯圣证，觉了不迷，久自销歇。

佛陀对这种相貌的说明：

444佛陀说，这是在修行的过程当中，陵率过越，心中产生过分的勇勐，总是觉得自己能够超越诸佛，这样的心态勇勐过分，如果能够回光返照，知道这一念勇勐的心，其实是觅之了不可得，不要随它而转，还是安住真如，以平常心观即空、即假、即中，不要把它当作一种真实的功德来看待。这样就能够觉了不迷，这样过分勇勐的心，自然就销亡歇息。

示迷必坠　若作圣解，则有狂魔入其心腑，见人则夸，我慢无比，其心乃至
上不见佛，下不见人，失于正受，当从沦坠。

假设你把这样过分勇勐的心，把它当真实功德的理解，而不断的的去随顺它、执着它，那就有一类的狂妄之魔入其心中，见到人就夸赞自己修学禅定智慧的功德，总是认为自己是无与伦比，自己是与众不同的。

怎麽说呢？

你的心态乃至上不见佛，连佛都看不起。说，佛陀尚且要经过三大阿僧只劫的修学，而我只要一念的相应，当下就是如如佛。上也觉得自己能够超越诸佛，向下是看不起一切众生，一切众生都不能够体悟自心的佛性而心随妄转。如此的高慢，最后的结果是自己失去禅定的正受，来生堕入到轮回生死，甚至于三恶道。

这种勇勐问题就在于，有一点执理废事。理可顿悟，但是事要渐修，「一念不生即如如佛」是约理观，但在事相上还是要「三只修福慧，百劫修相好」，不能够执理废事。

辛三、智衰成忆

“智衰”这个他的止观过程当中，他观照的智慧比较薄弱，他大部分的时间都是在修念佛、持咒，多分都是在行门的定课用功的多，所以他观照的解门薄弱。会产生什麽过失呢？形成一种经常专注的念头。这个专注的念头，是什麽念头呢？沉默孤寂的念头，他经常会产生好像很沉默、很出现孤寂的感觉出现。

发端现相　又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，前无新证，归失故居，

智力衰微，入中隳(ㄏㄨㄟ)地，迴无所见，心中忽然生大枯渴，于一切时沉忆不散，将此以为勤精进相。

这个修大乘止观的人，见色阴销，受阴明白，前无新证，归失故居。“前无新证”就是说，他这时候虽然破整个色阴，但是他对于整个受阴还没有破除，还没有产生新的功德；往前，新的功德还没有出现，但是往后，他过去所熟悉的色阴已经破坏了。因为他过去很熟悉的朋友是外在的色声香味触这个五尘的境界，他已经没有感觉了，没有好乐心了。但是他新的功德还没有产生，这时在这中间的过渡时期，他自己又智力衰微，他不能够经常的去读经典，去思惟观察诸佛的功德，来给自己内心的好乐。

观慧力薄弱，他只是一昧的修止，这时他内心很可能会入中隳地，迴无所见；过去熟悉的老朋友，他已经不感兴趣了，但是新的朋友还没有出现。就在这色阴已破，受阴未证的中间的过程，是进退两难，叫「入中隳地」。他可以说是心中一无所见，前不着村后不着店，心中总是觉得闷闷不乐，没有一个安住处。所以心中突然生起一个广大的枯渴之心，好像一棵枯木很久没有水的滋养，经常会有沉默孤寂的感觉，而且这种感觉还不是一时之间，是一切时，沉忆不散，白天打坐也是这样，晚上也是这样，经常就是安住在中隳地，安住在沉默孤寂，总是闷闷不乐的感觉。而且他自己还把这一种感觉当作是精进用功之相，还不知道怎麽去对治，还不想要去出离。

修行有这样的问题，这是禅定过深，止的功课过多，观慧薄弱。
指名教悟　此名修心无慧自失，悟则无咎，非为圣证。

445佛陀对这样相貌的批评说：这是修心无慧自失，修习止观的心过程当中，没有智慧的引导而引生的一种沉默孤寂的过失。假设你能够体悟到，赶快加以对治，不要守在这种沉默孤寂，赶快走出来，这样子就没有过失，而且他也不是一个真实的功德。
示迷必坠　若作圣解，则有忆魔入其心腑，旦夕撮(ㄘㄨㄛ)心，悬在一处，失于正受，
当从沦坠。

如果你把沉默孤寂的这种专注忆念之心，如果你把它当作真实功德想，就有一种忆魔，一种专忆之魔侵入我们的心中，控制我们的心态。结果是旦夕撮心，早晚那一念心，经常的摄心专注。专注在哪里呢？悬挂在沉默孤寂的处所上，当然就失去了正定的三昧，也就沦落于生死轮回。

这种情况就是他的定课「止」太强。弘一大师有说一句话，他说：我们一个人心志要苦，但是意趣要乐，你修行要带一点法喜。你要思惟诸佛菩萨的功德庄严，心生好乐；你经常都没有诵经，一路安住在无分别住的止，时间久了就很沉默。很沉默，如果你又把它当作功德想，那就容易跟专忆之魔感应道交，他就趁你在执着这沉默境的时候，因为你好乐这种沉默境，他就有隙可乘，就入其心腑，就控制你的心态。这时候你要多诵经，多看祖师的开示，把心走出来，走出沉默。
辛四、慧胜成劣。

前面的一科是止的成分比较多，这一科是观慧力太强而定课太少，就产生一种卑劣之心。什麽叫卑劣之心呢？得少为足，不思进取，有这样的心态出现。
发端现相　又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，慧力过定，失于勐利，
以诸胜性怀于心中，自心已疑是卢舍那，得少为足。

这个修止观的人，他色阴已经穷尽了，而受阴现前。但是他在修止观的过程当中，他的止跟观并不是均等的，而是慧力过定，他看书的时间比较多，观想极乐世界的功德，观想诸佛菩萨的功德的时间比较多，但是拜佛、静坐修止的时间相对比较少。这时候会产生一种智慧过分勐利的一种狂慧的过失。
什麽叫狂慧？以诸胜性怀于心中。

“胜性”是什麽意思呢？就是前面我们说的，他在破色阴以后，他不是得到一个胜解吗？见诸佛心即是己心。他经常就是忆念我心即是佛心，佛心即是己心，我的心跟佛的心是没有差别的。

当然这理论上是对，但是所有的东西都要合乎中道，适可而止。他却把这样的心态，过分的执着，而经常的怀在心中。
经常的执着就会产生一个什麽过失呢？

他怀疑自己，他也不敢完全肯定，但是有这麽一点想法，自己就是卢舍那佛。卢舍那佛叫「净满」，恶无不尽，善无不满，所以他也是功德圆满了；功德圆满当然就不用再去修证，也就不用再进取了，就有一种得少为足的观念出现。
这种观念的产生，我们看佛陀对这种相貌的说明，如果他不对治的结果…
指名教悟　此名用心忘失恒审，溺于知见，悟则无咎，非为圣证。

446佛陀说，这是在修观的过程当中，忘失恒审。他虽然在理观很强，他一念心正念真如，观察何期自性本自清净，何期自性本自具足。所以在他入理观的时候，他入一种无相分别的时候，他觉得他一念不生即如如佛。这个理论上对，但是他没有从空出假，以假观来自我反省自己的阶位，没有反省在事相上自己的身口意三业，自己的定位在哪里，而一昧的沉溺在一种心即是己心，己心即是佛心，这样的一种自他不二的胜解当中。如果能够觉悟回光返照，而放弃这样的执着，他是没有过失的；而这样的一种胜解，也不是真实的圣道，他只是一时的理解而已。
示迷必坠　若作圣解，则有下劣易知足魔，入其心腑，见人自言，我得无上
第一义谛，失于正受，当从沦坠。

假设我们把它当作真实功德想，就有一类的下劣易知足魔，入其心中。见到别人就说，我已经成就无上第一义谛了，我已经真实的证得自他不二真空的平等之理了，我也就不必再作任何的定课，也不必增上了。这种情况，失于正受，当从沦坠。
这种情况是观慧过强，但是禅定薄弱，而产生一种得少为足的心态。

「观」，我们一在强调，你修空观的时候，在大乘佛法要修假观，观一切法空，你不能坏假。你同时在理观，正念真如的时候，观照自他平等不二之理，但是在事相上你还得清楚你的阶位在哪里，你内心当中哪一方面的烦恼比较重，你内心的功德哪一方面比较殊胜，假观也是要加强的。当然这个地方，你禅定的『止』你要加强，否则没有禅定的支持，产生狂慧就容易得少为足。
净业学园124讲次 讲义270面具
辛五、失守生忧

这一科是讲到，我们在回光返照正念真如的时候，已经把色阴的执着慢慢的调伏了，取而代之的，是六根的感受就清楚的显现出来，我们对于六根苦乐忧喜舍的感受就现前。当然现前就要对治，你要用无相真如的理去破坏对感受执取的时候，这过程当中会有很多、很多状态的出现。

辛五、失守生忧

“失守”就是我们在修止观的过程当中是进退失守，进也进不得，退也退不得。就是有时候我们用功不得力，我们要退到昨天的妄想已经不可能，妄想的那种执着已经被破坏了，但是要进求新的功德又没有成就。在这进退失守的过程当中，这个修行人会产生一个什麽样的感受呢？有忧愁恐惧的心情出现，这种忧愁恐惧一旦心态出现的时候，没有好好的控制可能就会着魔。

发端现相　又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，新证未获，故心已亡，
历览二际，自生艰险，于心忽然生无尽忧，如坐铁床，如饮毒药，
心不欲活，常求于人令害其命，早取解脱。

一个修习禅定智慧的修止观之人，所现的相貌，这个人色阴已经穷尽了，而受阴正式的现前。这个人在佛堂用功的时候出现什麽相貌呢？新证未获，故心已亡。他过去的妄想执着已经被破坏了，但是他所追求的目标，那种调伏受阴的功德却还没有成就。这时他的内心经历到过去心已破，新的功德还未成就，这样的一个中间的过程，自生艰险；突然间感到一种不知如何是好，莫名恐怖的心出现，而且这恐怖中夹带了一种无穷无尽的忧愁。

这恐怖跟忧愁加起来是什麽样的心态呢？

佛陀讲一个譬喻：如坐铁床，如饮毒药。一个人坐在火烧的铁床一样，他是非常的痛苦，又好像一个人吃到毒药，毒发以后那种痛苦，当然这个痛苦不是色身的痛苦，是内心的痛苦，因为他不知道如何是好，前途茫茫，但是他又不能往后退，退也不是，进也不是，这时候有无穷无尽的忧愁跟恐怖生起。

如果他对这样的心态加以放纵，加以随顺，他就会有以下的相貌出现…
心不欲活，常求于人令害其命

他因为忧愁恐惧的关系，对整个生命完全失去了希望，因为他已经被忧愁恐惧之所控制，而且他经常希望别人来夺取他的生命，因为在他的观念当中，他认为早死就能早解脱。

当然这是错误的，因为你死亡不能解决问题，解脱是内心的问题跟色身没有关系，他产生这样错误的理解。这一个进退失守，产生忧愁恐惧的人，佛陀是怎麽个解释法…

指名教悟　此名修心失于方便，悟则无咎，非为圣证。

佛陀说：这一个人是很用功没有错，但是他缺乏智慧的善巧方便，这个人假观不够，他老是用对治、用诃责的心态、用比较悲观的心态来调伏烦恼，对诸佛德甚深功德的庄严没有适当的观想好乐，所以悟则无咎，非为圣证。

示迷必坠　若作圣解，则有一分常忧愁魔，入其心腑，手执刀剑自割其肉，
欣其舍寿；或常忧愁，走入山林，不耐见人，失于正受，当从沦
坠。

假设他把它当作一种真实的功德理解，就有一种常忧愁魔，入其心中。这会产生二个结果，比较严重的他会亲手拿着刀剑来割他身上的肉，他的目的是希望能够把他的生命结束掉；比较轻微的，就经常保持忧愁的心，走入深山林园当中，不喜欢见到任何人。

当然一个菩萨不喜欢见人，这跟菩提心相违背的。最后的结果，失于正受，当从沦坠。
佛陀说：这是一个比较没有善巧方便的一个修行者。

在『小止观』有提到一个观念说：我们修行人就像调弦一样，你要急缓适当，你绷的太紧，你不能对这个心一路的诃责。这个心态就像小孩子一样，你一天到晚骂它说，你是不净、苦、无常、无我…你看小乘人他修到最后，他就是完全出离、完全的断灭。因为你的药完全用诃责的，那小孩子被你骂，骂到最后他就没有信心了，当然你也不能一昧的宠它、随顺它，它就无法无天了。所以你在调心当中，你要适当的。有时候我们觉得心太浮动，压抑它一下，太沉默，你要把那大乘经典拿来诵一诵，「极乐世界，七宝池八功德水，莲华庄严，五种神通…」你想想来生的愿景，启发自己一下。

总而言之，修行之道，取其中道，太高亢了你要压抑下来，太沉默了拉它一把。这个修行人一昧的诃责自己，过分的用功，到最后对生命完全产生了失望，这种失望如果他不能警觉的话，就被忧愁魔所控制，到最后求生反坠，那就太可惜了！所以这地方的调心是很重要的。

到前五的这个地方，我们可以看这个人基本上禅定是没有成就的，都没有成就禅定，所以他会有沉默的感觉、孤寂的感觉、忧愁的感觉，这都在没有成就禅定的过程生起。到了六七八九十就不一样了，他禅定生起了，但是他不小心的话，也会有过失。

辛六、慧劣成喜。

这个人他已经成就了禅定，但他对禅定所产生的功德，那种殊胜的轻安乐，他没有我空法空的智慧的照了，而产生过分的欢喜，过分的好乐。那当然这会有过失…

发端现相　又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，处清净中，心安稳后，

忽然自有无限喜生，心中欢悦，不能自止。
慧劣成喜的相貌：

这个修止修观的人他已经把色阴穷尽了，而受阴现前的时候，他是处清净中，心安稳后。“清净”就是他安住在毕竟空，无我无我所的一念清净心当中，智慧现前；“心安稳后”是指他的禅定转深。
看这意思他成就了初禅，从后面的经文看的出来，成就离生喜乐地的初禅。

在身心安稳成就禅定以后，他突然间有无量无边欢喜的心生起，而这样欢喜的心，他自己实在克制不了自己，他放纵自己对这种欢喜的心态去受用。因为你禅定一现前，它有离生喜乐地，这种喜乐的心、三昧乐、轻安乐现前。轻安乐现前，他生起的时候我们不能过分的去受用，但是这个修行人当然他经过前面一段很长的时间修禅定，经过沉默期、忧愁期都过去了，他轻安乐现前的时候，他可能就放松自己去受用；受用的结果，今天受用那种法喜、那种轻安，明天也受用，到最后克制不了自己，心随这种快乐欢喜的感受而转。
那这怎麽办呢？
指名教悟　此名轻安无慧自禁，悟则无咎，非为圣证。
佛陀对治方法：

佛陀说，从轻安当中可以看到这个人的禅定已经成就了，身心世界身轻安、心轻安现前。一个大乘的修行人轻安现前的时候，我们应该观察它是唯心所现，他是当处出生，随处灭尽，它只是一个梦幻的小水泡，你应该不要去执着，你要去追求的是后面的摩尼宝珠，你要继续的往前走。但是他因为没有我法、法空的智慧来调伏他心中的执取，一昧的放纵自己去受用这种轻安。
示迷必坠　若作圣解，则有一分好喜乐魔，入其心腑，见人则笑，于衢(ㄑㄩ)路傍，
自歌自舞，自谓已得无碍解脱，失于正受，当从沦坠。

假设能够回光返照，正念真如，就没有过失；假设当作真实功德的理解，就有一分好喜乐魔，侵入他的心中，控制他的心，所以他就会出现一种不正常的状态。什麽状态呢？见人则笑（看到别人就笑，看就知道这不正常），乃至于衢路傍，自歌自舞；在人群众多的街道当中，自己自得其乐，口业就自己唱歌，身业自己舞蹈。总而言之，再也不克制自己，就放纵自己的身口意三业。别人对他讥嫌的时候，他就说：我已经成就无碍解脱了，我已经功德圆满了，我做的一切都是跟圣道相应。这样的结果当然是，失于正受，当从沦坠。

这个人他经过前面的修止、修观的苦闷期、沉默期、忧愁期，禅定现前的时候没有注意，结果为三昧酒所醉，结果前功尽弃了。
辛七、见胜成慢。

前面的慧劣成喜是被禅定的轻安乐所迷惑，这个地方指的是一种殊胜的智慧；“胜”就是他能够照见五阴皆空，那种殊胜的智慧，对这种殊胜智慧的执取而生起高慢心。
发端现相　又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，自谓已足，忽有无端
大我慢起，如是乃至慢与过慢，及慢过慢，或增上慢，或卑劣慢，
一时俱发，心中尚轻十方如来，何况下位声闻缘觉。

这个在修止观的善男子，他的色阴穷尽了，而受阴现前。受阴现前我们前面说过，色阴一破他会产生殊胜的胜解，见诸佛心即是己心，见己心即是诸佛心，就像镜子一样的清楚分明。这个人当然他已经不是一般人，他得到禅定，而这样的胜解又跟禅定的加持以后，他就更容易认为自己已经自满自足了；这种我空法空的智慧，再加上这种高深禅定的加持，他觉得自己不必修证了，所以他无端无缘无故的生起大我慢心。

这以下讲出七种慢，其实慢还有过慢，慢过慢，增上慢，卑劣慢跟邪慢，其实主要的就是我慢，主要的以“我”为根本。我们总是觉得，以自我为中心，而把自己高举，觉得自己与众不同。经过这七种慢，慢过慢乃至于邪慢，他这七种慢是一时俱发，是同时的生起。这种高慢的结果，心中尚轻十方如来，何况是下位的声闻缘觉；对十方诸佛尚且是看不起，何况是这种下位的声闻缘觉呢！
指名教悟　此名见胜无慧自救，悟则无咎，非为圣证。
他这种我慢心，我们看佛陀的对治方法：

447他“见胜”，当然他会我慢，他是有道理的，他的道理主要是这二个字“见胜”。他在禅定当中，他如实的照见五蕴皆空，他如实的照见我的心跟佛的心是平等的。

从无相真如的角度，从理观的角度，我们的心跟佛的心是平等的，我们不谈因缘法的话，不谈功德这一部份的因缘，就是我这一念心，虽然业障深重，但是当把这样的因缘法都消灭掉的时候，所显现那清净本然周徧法界的心，跟佛的心虽然功德庄严，但是那种功德庄严的假相消失掉以后，所显现那清净本然的心是不二的，我的心是如，佛的心也是如，一如无二如。他对这样的道理，产生很坚定的理解，无慧自救。

“慧”是什麽呢？没有假观的智慧来帮助他。假观是照了因缘，所以他不知道自己的定位，由假观来调整自己的空观，就产生过失了。
示迷必坠　若作圣解，则有一分大我慢魔，入其心腑，不礼塔庙，摧毁经像，

谓檀越言，此是金铜，或是土木，经是树叶，或是毡(业弓)华，肉身真常，不自恭敬，却崇土木，实为颠倒。其深信者，从其毁碎，埋弃地中。疑误众生，入无间狱，失于正受，当从沦坠。

所以佛陀说：你要赶快的觉悟，这个过失就消灭掉，假设你在这地方产生真实功德的理解，就有一种大我慢魔，入其心中来控制他的意识。

会有什麽相貌呢?

不礼塔庙，摧毁经像

自己是三宝弟子，但是看到塔庙，他也不去礼拜，甚至于摧毁经典跟佛像，不但不恭敬礼拜还摧毁。他在摧毁当中他还讲出一个道理出来，他说：这个塔庙为什麽要去摧毁呢？他跟居士说：他说这佛像只是金铜或土木凋刻而成，这都是无情之物，所谓的经典也是树叶，或者是白色树皮的纸所写成的文字相，它也是一个没有知觉的东西。所以不管是佛像，不管是经典，都是没有知觉的，那麽我们去追求一个没有知觉的东西，而我们自己的肉身当中有珍藏的佛性，你自己不去恭敬，却向外攀缘这种无知觉的土木，他说这个是种颠倒。

当然这种话，是我们一般人讲的话没有人会相信，但是这个是一个有禅定的，有禅定的心是有堪忍性的、有摄受力。所以很多人就相信他的话，也就随顺他的行为，也就去摧毁佛宝、摧毁法宝，把它们埋弃在地中。如此的弘扬佛法的结果是疑误众生，使令众生对三宝产生更加的疑惑而误导，当然死亡以后堕无间狱，失于正受，当从沦坠。

这地方他的问题点就是只修空观，不修假观。所以我们在观照现前一念心性要即空即假，观空如来藏还要观不空如来藏。《金刚经》说：菩萨观一切法空，要不坏假名。你不能坏诸法的假相、假名、假用；身为一个佛像，它有它的假相、假名、假用，你不能够去毁灭他，因为我们内心的功德要假借佛像才能够启发。祖师说：「托彼依正，显我自性。」虽然我们自性俱足无量的功德，但是我们要假借文字相的引导，「因缘所生法，我说即是空。」我们要从文字上的闻思，我们内心的智慧才会启发出来；虽然文字不是功德，但是它是成就功德非常重要的增上缘。

〔天台〕智者大师修观，他修「一念三千」。三千简单讲就是十法界，他一念观十法界的时候，他的这十法界有理具跟事造。虽然我们内心当中本来具足十法界的功能，但是要假借事造法界才能开显。我们看到佛像，对佛像的礼拜，我们产生佛的功德；我们对法宝的恭敬，读诵产生智慧，借事显理。

这个人把这事相都毁灭了，我们的理当然不能显现，这个就不对啦！但修空观而不修假观的过失，执理废事。

辛八、轻安自足

“经安”就是在禅定当中，修习我空、法空观的智慧，产生非常殊胜的轻安乐。这个轻安跟前面的轻安不太一样，第六科「慧劣成喜」，它也是一种轻安；他这个轻安又加上空观殊胜的智慧的加持，所以他就更产生一种满足之想。前面只是对轻安的执着，这地方是从轻安当中产生满足想。

发端现相　又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，于精明中，圆悟精理，

得大随顺，其心忽生无量轻安，己言成圣，得大自在。

这个修止修观的人，色阴穷尽，受阴现前，在精明中；“精明”指的是在禅定明了寂静的心中。圆悟精理，这时候他的智慧现前，他就在明了寂静的心中，修习我空观、法空观，观察自己的心就是佛心，佛的心就是己心，心佛众生是三无差别。

这时候他成就内心一个什麽样的功德呢?

成就一种大随顺的功德；大随顺我们以前在『小止观』讲过，他要修止他随时可以入止，他要修观他随时可以把观现前，他对止观的“入住出”得大自在。这时候他的内心，就产生无量的轻安乐；这轻安乐不是色身的远离麤重，包括心中的妄想也远离，因为他心中的妄想被他的我空观、法空观破坏了，所以他是身轻安、心轻安。

在这样的一种殊胜的远离麤重杂染的轻安过程当中，这以下就说明他的颠倒知见；产生轻安到这个地方都没有过失，成就大随顺也没有过失，圆悟精理也没有错，产生轻安更没有错，错在下面这二句话：

己言成圣，得大自在。他在止观的随顺当中错认了消息，他认为自己已经成就了圣道，而且这个圣道不是普通的圣道，是成就大解脱，大自在的圣道。

轻安其实还是一个生灭法，还是一个因缘所生法，还是一个心外之物。蕅益大师常说：你要回归到那个能分别的心，不要在那所分别的境，要破那个“所”，而追求那个“能”。轻安还是所，是你所受用的一个境而已，你还没有回家。

指名教悟　此名因慧获诸轻清，悟则无咎，非为圣证。

佛陀的对治方法：

这种人是因智慧。我们前面说的慧劣成喜，他是完全禅定；这个人是禅定跟智慧二个得大随顺，所以他的轻安比前面的轻安是更加的殊胜。这样的一种身心世界的轻安跟清净，如果你能够回光返照，它只是修学过程当中的一朵小花而已，它是因缘所生法，你要赶快的放掉继续往前走，后面才有摩尼宝珠。

示迷必坠　若作圣解，则有一分好轻清魔，入其心腑，自谓满足，更不求进。

此等多作无闻比丘，疑误众生，堕阿鼻狱，失于正受，当从沦坠。

如果你在这个地方产生真实功德的执着，就有一种喜好轻安清净的魔，涉入到你的心中；你自己觉得自已经功德圆满了，也不再求进步了，这种比丘到最后是成就无闻比丘，以四禅当作四果，最后的结果就是，当禅定退掉以后，毁谤佛陀、毁谤正法，生起邪见颠倒，而且以这样的一种知见，还去疑惑误导众生，最后堕入阿鼻地狱，失其禅定正受，堕到天魔外道的种子，失掉菩提种性。

这地方是指的这个修行人禅定跟智慧二个共同显发，产生殊胜的轻安乐，而产生了颠倒执着。

辛九、空解成断。

第九、第十都属于智慧部份的错认消息。“空解”就是在修习空假中三观的过程当中，对空观禅生执取而产生断灭见。

发端现相　又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，于明悟中，得虚明性，

其中忽然归向永灭，拨无因果，一向入空，空心现前，乃至心生

长断灭解。

修止修观的人在色阴穷尽，受阴现前的时候，于明悟中；“明悟”就是我们前面说的圣解，他能够对心佛众生三无差别这样的真理产生了理解。这样的理解当中，产生的见闻觉知的虚明之性。这种虚明之性突然间，归向永灭，拨无因果；他的内心当中，就趋向于断灭想，而否定因果相续的道理。这个修行人他观空的过程当中，上不见佛道可成，下不见有众生可度，所以内心趋向空观之理，偏空的心相续现前，生起一种长久断灭的理解。这个是这个人偏空了。

指名教悟　悟则无咎，非为圣证。

佛陀的对治方法：

448这种偏空的情况，假设他能够觉悟，能够加以对治反省，他就能够恢复到正常情况。

示迷必坠　若作圣解，则有空魔入其心腑，乃谤持戒名为小乘，菩萨悟空，

有何持犯？其人常于信心檀越，饮酒噉肉，广行婬秽，因魔力故，摄其前人，不生疑谤。鬼心久入，或食屎尿与酒肉，一种俱空，破佛律仪，误入人罪，失于正受，当从沦坠。

假设对这样的知见产生真实功德的理解，就有一种断灭空的魔，入其心中，这时他就产生邪见了。他怎麽说呢？他说：持戒是小乘自了汉所为之事，菩萨悟到我空法空的真理，有什麽持戒跟犯戒的差别呢？因为一切法是本空的，戒法也是本空。（他起断灭空的思想。）

这个人经常在有信心的坛越面前放纵自己，喝酒吃肉，乃至于广行男女婬欲之事。他做了男女婬欲的事情，众生要讥嫌，但是他本身的禅定还有魔力的摄受，他来摄受这个眼前的人，虽然看到他这种非法的事情，对方也不生疑谤。

鬼心久入，魔王或鬼神长时间控制他的心以后，他的心跟鬼经常在一起以后，他有更不可思议的事情出现，他吃屎尿，他自己的感觉就跟喝酒肉的感觉是一样，一种俱空。

「一种俱空」古德的解释说，他不是真正的空观智慧成就，他是偏空，所以他智慧没有成就。那为什麽能够吃屎尿跟吃酒肉一样呢？那难道成就无分别智吗？不是。他是禅定的力量摄受，因为禅定能够让他安住在舍受，所以他以禅定的舍受让自己没有感觉，所以他吃屎尿也是没有感觉，他吃酒肉也没有感觉。不像佛陀的心跟屎尿一接触的时候，入此人口成甘露味，因为佛陀是大智慧的境界。他这个地方不是有智慧，他是一种禅定，他的智慧是邪见。

破佛律仪，他一生当中经常破坏佛陀所制的律仪，而且误导众生去造杀盗婬妄的罪业。当然他自己造了罪，失了禅定，来生堕落到三恶道当中。

我们一直在强调即空即假即中，为什麽大乘佛法观空，它为什麽空当中马上补一个即假？带假修空。你要不坏假名假相，所以大乘佛法所观的空，是空掉你心中的妄想，不是空掉外在的因果，这地方大家要清楚，「法性虽然本来空寂，但是因果丝毫不爽」，这二个要同时现前，叫即空、即假、即中。

449辛十、爱极成贪

前面的空解成断，他是在智慧当中偏空了，空观太强，这地方是假观太强、偏有。禅定智慧那种舍受的过程当中，产生空观的理解，这地方在虚明境的受阴当中，因为有殊胜的快乐产生而产生贪爱。

发端现相　又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白，味其虚明，深入心骨，

其心忽有无限爱生，爱极发狂，便为贪欲。

这个修止观的人，他已经把对外境的执着，那个六尘完全消灭了，所以他开始观察六根，六根的感受。他对六根本来是应该对治的、要远离的，结果他可能一时的失念，反而味其虚明。当

他禅定成就的时候，他观照智慧也成就的时候，在一个身心轻安的过程当中，他突然间没有正念真如而味其虚明；“味”就是爱着，对六根产生虚明感受产生爱着。而这个爱着又怎麽样呢？深入心骨，非常的坚固很难动摇，爱得很深、很深。这一念心突然间产生无限的贪爱，男女贪爱之心，而且是非常的深重，乃至急近要发狂，而转成一种深重的贪欲不能自拔。

他本来要对治这个感受的，结果对那感受却贪得更深，这就是假观太强。怎麽办呢？看佛陀的对治

指名教悟　此名定境安顺入心，无慧自持，误入诸欲，悟则无咎，非为圣证。

佛陀说：这是在禅定中的一种的安顺入心，因为他禅定转深了，麤重的妄想被调伏了，所以有一种殊胜的轻安乐随顺于他的心，而这时候又产生强烈的假观产生执着，没有空观的智慧来调伏，结果一时的失误，而堕入到整个轻安乐的快乐当中。

轻安乐本来是一个很清净的、很微细的，但结果他一再的放纵，因为轻安乐毕竟是属于色界的快乐，但他不断的放纵，结果转成欲界男女的贪欲。

示迷必坠　若作圣解，则有欲魔入其心腑，一向说欲为菩提道，化诸白衣平
等行欲，其行婬者，名持法子。神鬼力故，于末世中，摄其凡
愚，其数至百，如是乃至一百二百，或五六百，多满千万，魔
心生厌，离其身体，威德既无，陷于王难。疑误众生，入无间
狱，失于正受，当从沦坠。

他如果能够马上回光返照，他就能够远离过失，继续的往前；如果他产生真实功德的理解，就会有一种贪欲之魔，入其心中，就产生邪见。说贪欲就是菩提道，我们透过贪欲是可以成就菩提道的。所以他教化白衣要无分别心来行婬、以无分别心来行婬，这种行婬才是真正的佛弟子，一个人没有行婬不是真正大乘的佛弟子。他做这样的邪见。

因为魔王跟鬼神摄持的缘故，在末法当中，他就以此邪见来摄受凡夫愚痴的众生来共同的平等行婬。人数有多少呢？或一百到二百、五六百，乃至于多满千万。因为他不断的行婬，他禅定失掉了，福报也享尽了，他已经没有资粮，魔王对他已经产生厌恶心，就离开了身体。他没有魔王威德的摄受，他自己的禅定也失掉，福报也享尽了，最后因为败坏风俗触犯国法，疑误众生，命终之后堕无间地狱，失于正受，当从沦坠。

这个是他在六根当中，对殊胜的轻安产生执取。

庚三、结过劝示

魔境因由　阿难！如是十种禅那现境，皆是受阴用心交互，故现斯事。

前面十种受阴的魔境，都是在什麽时候出现呢？不是我们一般放逸的人出现，因为你随顺五阴，你就没有这种情况，是这个人开始回光返照，开始在内心当中产生一种无相的智慧。这种无相真实的心，跟过去随顺五欲的心，这种真妄交攻而出现出来。

迷则成害　众生顽迷，不自忖量，逢此因缘，迷不自识，谓言登圣，大妄语
成，堕无间狱。

假设众生这样的因缘出现的时候，不能够回光返照，或者旁边没有善知识的劝导，就一昧的放纵，而不能觉悟的话，而且把这个当作是一种真实的功德，就产生大妄语，甚至造罪，命终就堕无间地狱。

劝诫保护　汝等亦当将如来语，于我灭后，传示末法，徧令众生开悟斯义，
无令天魔得其方便，保持覆护，成无上道。

佛陀说：我们应该将如来的真实教法，在佛陀灭度的末法中，要普徧的使令众生要开悟了知，以上受阴的十种差别，让修行人能够产生自我反省，无令天魔得其方便，保护修行人的大乘善根，使令他成就无上菩提。

450受阴的十种境界，蔼益大师说跟色阴是不太一样的。色阴它的产生是竖法，是每一个都不太一样。你看，我们看色阴，有些人看到恐怖的境，有些人看到欢喜的境，每一个人看到是各式各样，每一个人境都不同。受阴不同，受阴它是横开的，它不是竖法，是境同见异，它的所观境，要嘛就是禅定，要嘛就是…二种境而已。但是看到这所观境以后，每一个人产生的感受就不同，境同见异，每一个人的知见不同。同样是禅定，有些人看到这个禅定还没有生起的时候产生勇勐心，有些人看到禅定没有生起的时候产生忧愁苦恼、甚至于恐惧心，所以在整个受阴当中，它是境同见异。

总而言之，它的境我们归纳成二种，受阴的境，一个是禅定的境，禅定的境还没有成就的时候是沉默孤寂的境，他成就以后是轻安快乐的境，这二种境而已。当然每一个人怎麽去解读就不同，这个禅定的境。在空观智慧的境，主要的就是「心佛众生三无差别」，有些人看到产生高慢，有些人产生得少为足等等。总而言之，在感受当中，不是禅定的感受，就是对智慧的感受，从感受的接触当中，每一个人产生不同的理解，就产生误导不同。

净业学园125讲次 讲义274面具

己三：明想阴境

当我们在修学《首愣严王三昧》的时候，我们的心开始回光返照，正念真如。这种相貌〔天台宗〕智者大师给他一个名字叫做「从假入空」。虽然它的目标是趋向我空法空的真如，但是它

要通过五阴的假名、假相、假用，这叫从假入空。这当中就拣别二乘人空观是灭色起空，二乘人是把五阴整个作用给完全消灭掉，而另外证得空性，所以我们叫偏空的思想。〔天台〕的从假入空，〔禅宗〕有一句话讲的好，说叫做「就路还家」。我们刚开始从家里面一念不觉起颠倒了，就往外跑，真如不守自性，就把这五阴的身心给创造出来了，走出一条生死的道路出来，你现在回家怎麽办呢？没有其它的路，就是这一条路，你还得乖乖的从这生死的路回过头来，去回到你家。

说：我们的一念的清净心，把自己的色受想行识身心世界创造出来，你现在回家你还得面对你过去所累积这种身心世界，所有的因缘你都要面对。所以我们一念生起的时候，会跟过去所累积的身心世界的种子，二个人真妄交攻，会出现很多很多所谓的魔境。当然魔境很多，但对治的方法只有一个，倓虚老和尚说：保持「不迷、不取、不动」。不迷是智慧观照；不取就是禅定；不动就是持戒，当然关键还是在不迷。所以佛陀必须预先说出想阴的魔境，让我们能够事先的了知而能够生起不迷，你才能够做到不动。

这一科是如来说明想阴的十种魔境，“想”就是我们心跟外境接触的时候，会有一种取相分别，前面的受阴只是偏重在一种，前五是直接的感受，想阴就偏重在第六意识的想像，偏重在心中的想像，这当中分成三科。

（分三：庚一、总示阴相。庚二、别明发相。庚三、结过劝示）

庚一、总示阴相

（分四：辛一、结前受阴尽相。辛二、正示想阴区宇。辛三、悬示想阴尽相。辛四、结示本惟妄想）

辛一、结前受阴尽相　这一段是结束前面受阴穷尽的相状

阿难！彼善男子修三摩提受阴尽者，虽未漏尽，心离其形，如鸟出笼，已能成就，从是凡身，上历菩萨六十圣位，得意生身，随往无碍。

佛陀说：这个修止观的善男子，在整个真如三昧的修学过程当中，他的受阴已经被他智慧的观照给破坏了，「受阴尽者」。这时候一个人他的喜怒哀乐被破坏以后，有什麽功德会出现呢？

虽未漏尽，心离其形，如鸟出笼

这个人他没什麽喜怒哀乐，虽然他三界的思惑还没有断尽，但是他有什麽功德呢？他内心已经远离整个六根的系缚；他的眼睛看到一个色尘会产生一个感受，这个感受已经不能干扰他；他的耳朵去听到一个音声，这个音声会产生喜怒哀乐的感受，这个感受也不能障碍他。就好像一只鸟，牠过去被笼子关住，现在他飞出去了自由自在，这种六根的感受已经不能障碍这修行者，他可以去实践他的理想目标；在整个过程当中，这种喜怒哀乐的感受再也不能构成障碍。所以他就能够以他的凡夫之身，而成就意生身，依止意生身能够直接经历菩萨的六十个圣位，在十方世界随念往生而无有障碍。

我们解释六十个圣位：蕅益大师解释，包括能增上的三渐次”，就三个阶位，所增上有五十七个阶位。五十七个阶位我们前面讲到，前面说的五十五位真菩提路，前面加“乾慧地”，后面加“妙觉”，这就是所谓的六十个圣位。

这地方就说明，受阴被破坏以后，这个菩萨他已经解脱过去的业报身，他能够得到意生身。「意生身」简单的说，他是生死自在，他到哪一个世界想生就生、想死就死，他在整个生死过程当中，可以随他心中的愿望而能够得到自在。不像业报身，他业力没有穷尽之前，他是必须要继续的受报。

这一段佛陀是结束前面受阴穷尽后，受阴穷尽以后菩萨所成就的功德相状。

辛二、正示想阴区宇

譬如有人，熟寐寤(一)言，是人虽则无别所知，其言已成音韵伦次，令不寐者，咸悟其语，此则名为想阴区宇。

受阴被破坏想阴就现前。想阴现前这个菩萨他内心是什麽相貌呢？

佛陀先讲出一个譬喻：有一个人他还在熟睡当中还没有醒过来，他这时候即将醒过来，但是却还没有醒过来。这时候他怎麽样呢？寤言，在作梦当中自言自语，说梦话；在说梦话的过程当中，他当然是无别所知，他在讲什麽，他在梦中当然不知道。但是一个觉醒的人，他在旁边听他讲话，欸！音韵伦次。他所说的语言非常的条理清楚分明，他所要表达的意思已经很清楚。也就是说，一个梦中的人，他能够讲出很清楚的道理出来，使令一个清醒的人都知道他所说的道理，这就叫「想阴区宇」。

这个人还在睡觉当中，表示他的二空真如理，还没有正式的证得，但是他能够梦中说出清楚的话，表示他观照的智慧已经非常的强，他已经成就意生身，能够经历六十个圣位，但是他还在梦中，所以他必须把想阴突破，否则他梦中的意识还是会生起颠倒想。这个人他已经没有喜怒哀乐了，你骂他，他也不生气；你赞叹他，他也不高兴，因为他没有什麽感受，他每天的心情就是很平常，无喜亦无忧，没有快乐也没有痛苦。你问他在干什麽，他说：没有啊！没有什麽感觉。他虽然没什麽感觉，他心中的颠倒想，是还在的，还在梦中。怎麽办呢？

辛三、悬示想阴尽相。

佛陀预先指示想阴破除以后，它的相貌是什麽？

若动念尽，浮想销除，于觉明心，如去尘垢，一伦生死，首尾圆照，名想阴尽，是人则能超烦

恼浊。

想阴尽有二个情况，首先要消灭的是“浮想销除”。这时飘浮在内心表层的种种的想像要完全的消灭。这地方指的是第六意识妄想的现行来说的，他平常日常当中已经没有任何的起心动念。第二个，若动念尽；动念尽指的是心中这种妄想的种子也被破坏了。种子跟现行都破坏以后，讲出一个譬喻：「于觉明心，如去尘垢」，一念觉了光明的心，这时候它表层的灰尘跟污垢已经完全清除乾净，这时候叫「想阴尽」。

你平常问他在想什麽，他说：没有啊！平常都没有任何的念头，清楚的安住在我空、法空的真如理。
想阴一但穷尽，这时他的内心会出现什麽相貌呢？
一伦生死，首尾圆照

这一句话是说明他的行阴正式现前，他能够很清楚的看到他一期分段生死当中，他最初是怎麽受生的，最后又是什麽样的死亡，对整个生到死的过程是圆满的照了，而这正是行阴生灭的根源，这时候行阴现前。所以这叫想阴穷尽而行阴现前，这样的一个人他已经断除三界的思惑，他整个烦恼没有了。

烦恼是怎麽来的？是你想像出来的。所以你看。所以你看一个人妄想打得很重，表示你烦恼很重，因为人家讲一句话，你就老是在那边想想想，然后就把这件事情扩大了。自心起自心，然后你就把它想像成什麽样，然后自己障碍自己，所以我们一个人都是自己障碍自己。你说，你怎麽会痛苦呢？是你自己给你痛苦。

佛陀说：什麽事情都是你的妄想创造出来的。所以你的妄想被破坏以后，你整个烦恼熄灭，没有烦恼了！
辛四、结示本惟妄想　想阴根源：
观其所由，融通妄想以为其本。

“想阴”就叫融通。融通是什麽意思？关键在这个“通”，通内通外；就是我们心中的想像，可以把外境经过想像把它转成你内心的受用，内外相通。我们内外本来是不通的，经过想像，整个内外就会相通。比方说，你心中想梅子，梅子没有现前，它是个外境，但是你想像梅子的时候，你嘴巴就出口水；又比方说，你想像你今天站在高处的悬崖，你两脚就发麻。想阴能够把外境的相貌，转成你内心的受用，融通妄想，使令我们内心能够内外能够交通。
这个地方，佛陀先作一个总说，先把想阴相貌作一个总说。
庚二、别明发相（分十：辛一、贪善巧想。辛二、贪经历想。辛三、贪契合想。
辛四、贪辨析想。辛五、贪冥感想。辛六、贪静谧想。
辛七、贪宿命想。辛八、贪神通想。辛九、贪深空想。
辛十、贪长寿想）
辛一、贪善巧想

“善巧”的意思是说，他在静坐当中，他突然动一个念头，他想要成就种种的神通变化，依止神通变化来教化众生成就佛事，他有这种想。
定发爱求　阿难！彼善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，
心爱圆明，锐其精思，贪求善巧。

这个修止观的人，他受阴虚妙，他的受阴已经被破坏了，他这个人已经是「心离其形，如鸟出笼。」内心当中已经不再感受到受阴当中的十种魔境之所迷惑干扰，而内心的圆通妙定也正式的启发出来。“圆定发明”是说明他这个人禅定成就了，止观功德成就。
这一段是牒前受阴成就的文，这以下正式说明他贪善巧想的相貌。
三摩地中，心爱圆明

就是说，他这个妄想是怎麽生起的呢？不是他在吃饭睡觉的时候，而是他在静坐的过程，在三摩地中。他在一念的禅定心中，突然间打一个妄想。什麽妄想呢？他心中想像自己的身心世界成就圆满的功德，而且依止圆满的功德，能够发明种种神通的妙用，他眼睛可以看得很远，耳朵可以听得很深，他六根的功德有种种的妙用，这是第一点。他在禅定当中，他可以说是起心动念，接下来他又没有把这念头加以对治。锐其精思，贪求善巧；“锐”就是他用一种很勇勐精进的精神加以深入的思惟、去追求。追求什麽呢？追求善巧，神通变化，教化众生，广做佛事的这种善巧。

他心爱圆明的念头生起以后，他不但没有对治，而且用他所有的精神体力去追求这件事情，这个正是他着魔的启动之因。我们一再说过，一个人会着魔是你内心先有妄想，内魔不生外魔不起，他这个人一定是先有问题。
他这时候生起一个很坚固的贪求善巧思想以后，这时候就有事情出现了…
魔便邪附　尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人不觉是其魔着，
自言谓得无上涅盘，来彼求巧善男子处，敷座说法，其形斯须或
作比丘，令彼人见，或为帝释，或为妇女，或比丘尼，或寝暗室，
身有光明。

“尔时”指的什麽呢？这个修止观的人在禅定当中，心爱圆明，而且锐其精思，贪求善巧。这

个时候他正在打妄想的时候，魔王当然知道了，哦！有机可乘。这时六欲天的天魔终于逮到他的方便。他怎麽做呢？魔王的作法是飞精附人。

前面的色阴跟受阴，魔王要干扰我们是直接的侵入我们的身体，因为他的色阴没有破，受阴没有破，所以他可以直接侵入。但是这个修行人他已经破了色阴，也破了受阴，这个“色受”都是跟外境接触的管道。这二个管道都被破坏，所以这时候魔王已经没有能力直接侵入到修行人的内心当中，没办法！不能够入其心腑，不可能。

他不能够直接的侵入他，他怎麽样呢？

魔王的政策他采取间接的误导，用间接的方式，他先找一个人。魔王先附到一个人的身上，这个人可能是他的好朋友；魔王先侵到另外一个人身上，叫飞精附人。魔王也不是亲自出手，他派遣一个“精”，派遣他的一个部下，妖精鬼魅，依附在另外一个人的身上。这个人突然间口说经法，他本来是不懂道理的，突然间，因为魔王的摄受，能够说出一些相似的佛法。

其人不觉是其魔着。这个被妖精鬼魅依附的人，他也不知道他被魔王的眷属附着，他认为我本来是什麽都不懂的，突然间大开圆解，能够口说经法。他自己就认为自己已经成就无上的涅盘之道，所以他才能够口说经法。这个人可能跟这个修行人是好朋友，他就来彼…这个“彼”就是修止观的人，他内心追求神通善巧的善男子的修行处所。他就为这个修行人，敷展高座来宣说，如何成就善巧神通的法门。

他说法之前，这个人他是先现出一种特殊的相状。他的身形斯须，“斯须”就是很短暂的时间，他身体做很多变化，一下子变成一个清净的比丘，使令修止观的人清楚的见到，或者变成一个帝释，三十三天的天王，大威德的帝释身相，或者他能够变成一个端正妇女的相状，或者是比丘尼的相状，乃至于他能够在整个没有灯光的暗室当中，身上放出种种的光明相。总而言之，他为什麽生这个相状，就是要使令这个修止观的人生起恭敬之心。说：你看我能够现出这麽多不可思议的相状。先让他生起恭敬信仰之心。而这修止观的人，他怎麽面对这种相状呢？

主人迷乱　是人愚迷，惑为菩萨，信其教化，摇荡其心，破佛律仪，潜行贪欲。

这个修止观的人，他面对这样的一个说法者，他有这麽多相状的变现，因为他本身没有学习五阴魔境，所以他是愚痴迷惑，就以为这个说法者是大菩萨乘愿再来，就信受其教化，摇荡其心；“摇荡”就是他扫除他过去所修的戒定慧的正法之心，他就把它过去所修的法门完全放下，就毁破佛陀的律仪，而私下行贪淫之事。

魔王他破坏你的目的，就是要破坏你的禅定，要破坏你的禅定先破坏你的戒行。

当然今天这个说法者会破坏他的律仪，他不只是现相，他要说相似法的，他说一些邪法。

说邪惑言　口中好言灾祥变异，或言如来某处出世，或言劫火，或说刀兵，恐怖于人，令其家资无故耗散。

这个被魔所附的这个人，他现出种种奇特相状以后，他经常就跟这个修止观的人开示说，这世间上有什麽样的灾难要出现，或者说什麽时候会有吉祥的事情要出现，我们的世界有什麽样的变化，好变成坏，或者坏变成好，讲一些吉凶祸福之事；或者经常说，我知道有某一个如来，在中国的某一个地方即将出世；或者说“劫火”，水火风大三灾即将到来；或者他说他知道小三灾，刀兵、饥馑、疾病也即将到来。总而言之，他的目的就是恐怖于对方，使令对方把他的家财耗散来供养这个说法者。

这就是他能说出一些很多、很多吉凶祸福之事。因为这个修止观的人，他本身就是动了一个追求善巧神通的念头，所以他就顺他的心意来说法。

指名示害　此名怪鬼年老成魔，恼乱是人，厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

附在说法者身的妖精鬼魅的名称是什麽呢？怪鬼。怪鬼他因地的时候贪求财物，遇物成形，所以成为鬼。这一个怪鬼，他做鬼的时间久了以后，他就成就魔王的眷属，被魔王所收摄，这时被魔王所派遣扰乱这个修止观之人。

厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

这个修止观的人，今天为什麽会得到魔王的兴趣，因为他禅定智慧即将成就。现在这个修止观的人，禅定被破坏了、戒体也被破坏了，他的资粮功德完全被破坏了，魔王就觉得这个人已经没有什麽价值了。魔王对这个修行人的厌恶之心生起了，就把这个鬼招回来，去彼人体。怪鬼本来是依附在说法者身上，把他招回来。弟子与师俱陷王难，“师”指的是那个说法者，被飞精妖魔鬼所依附的叫做师；这个“弟子”就是修止观的人，二个人都因为败坏风俗，妖言惑众而入了地狱，这只是现报，来生是无间地狱。

教悟戒迷　汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。

所以佛陀说，我们遇到这种想阴的魔境，你要预先的觉知，保持不迷、不取、不动，你才能够不入轮回而超越生死；如果你迷惑不知，一但起心动念，最后的结果就堕无间地狱。

这个地方讲到我们一个人会着魔，诸位我们若看祖师的开示，他会讲一个观念，说：一个修静坐止观的人，最忌讳的就是起心动念。说，你这个心不老实，第一个起心动念。第二个，你要产生一个坚固的贪求。你起心动念人之常情，人总是会有一些妄想，但是他这个妄想生起的时

候，你看他的态度是锐其精斯，将所有的精神去追他心中的妄想。所以就使令魔王有机可乘，这是会启动魔境的一个主要因素，还是他的妄想去启动外在的魔境；所以你内魔要不生，你外魔不可能生起。

辛二、贪经历想

“经历”他心中想像自己像诸大菩萨一样，能够经历十方的尘刹国土，广作佛事而神通自在；他能够飞到十方世界去自由的往来，叫做「经历想」。

定发爱求　阿难！又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，
心爱游荡，飞其精思，贪求经历。

这个人受阴穷尽，止观的功德成就了。就在某一支香静坐寂静当中，他生起一个妄想，心爱游荡；他心里想我若能够像十方菩萨，能够徧游十方法界，能够来去自在，能够广度众生这该是多好！他生起这麽一个妄想。

生起妄想这时候跟我们所观的真如是相违背的，因为这个真如是离一切相的，这时候他产生一个相状出来不对。不对，但他没有回光返照，他就顺着这妄想的思考去飞其精思，贪求经历；放纵自己的妄想，用他所有的精神体力去追求，他要经历十方国土，广做佛事的妄想，加强这妄想的力量。

这就是他启动魔境的根源。

魔便邪附　尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人亦不觉知魔着，
亦言自得无上涅盘，来彼求游善男子处，敷座说法，自形无变，
其听法者，忽自见身坐宝莲华，全体化成紫金光聚，一众听人，
各各如是，得未曾有。

魔王所采取的行动：一个人起心动念以后，仁者心动，魔王就有机可乘了。

魔王就派遣妖精鬼魅，依附在一个人的身上，使令他能够说法，使令这一个人起颠倒，他也不知道是被魔所附着，他自己认为他自己有无上涅盘的功德。

这个颠倒被魔所依附的人，他就来到了心中想要追求游历修止观人的处所，为他敷展高座，宣说种种经历的法门。

这个说法者自己的身形倒是没有什麽变化，不像前面他的身形是变来变去，一下子做比丘，一下子做比丘尼，各式各样的变化。这时候说法者本身的身相没有什麽变化，还是原来的样子，但是听法者变化了，在听法的人，突然间就自己见到自己坐宝莲华。我本来坐椅子上，怎麽突然间出现了大宝莲华呢？有依报的庄严，而且自己的正报身心也产生了变化了，自己的身体变成了紫金光聚，欸！这跟佛身上的光明完全一样，佛陀也是坐莲华，我也是坐莲华，佛陀是紫金光聚，我身上的光明也是紫金光聚。这时候每一个人都觉得自己不得了了，自己都成佛了，因为已经具足佛陀的正报庄严，依报庄严。所以这时候一众的听法者各各都是这样子，而且心中都以为自己成佛了，有未曾有的欢喜、感恩的心情出现。

当然魔王之所以出现这样的相状，他是有目的的...

主人迷乱　是人愚迷，惑为菩萨，婬逸其心，破佛律仪，潜行贪欲。

魔王所要达到的目的：

魔王的目的是要疑惑这修行三昧的人，古人说一句话：上帝要毁灭一个人，要先使令这个人发狂。你一定要让他产生知见错乱，你才有办法去破坏这个人，这个人头脑清楚你怎麽去迫害？因为一个人只有你自己可以破坏你自己，你说魔王来破坏你，这一句话不对！魔王是引诱你，他怎麽迫害你呢？他有办法进入到你的心中吗？当然不可能嘛！他只是迷惑你，是你自己破坏你自己的功德（这我们要清楚）。

魔王就愚迷这个人，这个人就把魔王所派遣的这个说法者，哇！不得了，这是大菩萨，你看我听他说法没有多久我自己就成佛了，坐大宝莲华，身上也出现紫色的光明。所以他认为这些戒定慧都不需要了，婬逸其心，破佛律仪，潜行贪欲；不再去克制自己，放纵自己的心，无所忌惮，破坏佛陀的戒律，私下行各种贪欲之事。当然他这时候所有戒定慧的功德全部破坏，魔王达到了目的。

说邪惑言　口中好言诸佛应世，某处某人，当是某佛化身来此，某人即是某
菩萨等，来化人间，其人见故，心生倾渴，邪见密兴，种智销灭。

这个说法者，他会破佛律仪，潜行贪欲，破坏对方他一定要说出个道理，不是现这个相状而已。他经常说三世诸佛应化人间的种种事迹，因为这个修止观的人他心中就是贪
求经历，他就顺他的心意来说法。
他怎麽说诸佛应化的事迹呢？

他说：我知道在西藏中国的某一个地方，有某一个人，这个就是某一尊佛的化身来人世间的，我也知道某一个就是某一个菩萨转世，他来这一个地方来教化我们。其人见故，心生倾渴；这个修行止观三昧的人看到，这个人知道诸佛应化世间的种种事迹，觉得这个人不得了，就心生倾慕，心生渴仰，而心中的邪见就更加的炽盛，相对的，心中对戒定慧的追求，就慢慢慢慢的消失了，这个人已经不再正念真如，而是开始心外求法。所以他才会有后面的结果，破佛律仪，潜行贪欲。

指名示害　此名魆鬼年老成魔，恼乱是人，厌足心生，去彼人体，弟子与师

聚陷王难。
教悟戒迷　汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。
魅鬼在因中贪爱男女之色，遇风成形的叫魅鬼。
451这一段我们说明一下：

我们前面讲到一个人会着魔的原因有二个：第一、你起心动念，第二、你产生坚固的贪求，这二个原因。

一旦把魔王启动起来以后，魔王的行动，蔼益大师把它分成三类：一、魔事之相，魔王要出现，他要现出奇异的相状，现出不平常的相状。因为他要让你产生恭敬心，他一定要现出各式各样的相状，或者他自己出现相状，或者他的身上没有变你出现相状，他就有办法在你听他说法的过程当中，现出大宝莲华，现出紫金光聚。总而言之，他一定会出现很多奇怪的相状，目的只有一个，让你生起恭敬心，产生信仰之心，这是第一点，所以我们在第一个地方就要注意。

诸位你看看莲池大师、蔼益大师、印光大师在宣说法的时候，祖师的出世说法都非常的低调、谦卑。说：我这个人是粥饭僧，什麽都不懂。但是魔王所派使者的相貌，非常的高慢、非常的张扬。其实你在这个地方就能判断出来了，这个人不正常，他现出不正常的相状，这第一个，魔事之相。

二、魔所作业，他现这个相状以后取信于你，他要采取行动，他的行动就是说相似之法。这我们就很难判断了，没有一点教理的人很难判断，因为他说的也不完全是邪法，似是而非，你怎麽判断？听起来好像是，其实是有问题。第二个他一定有他所作的业，魔所作业，说相似法，破坏你的知见。

三、魔所成业，他的目的是破坏佛陀的律仪。先破你的知见，再破你的戒行，当然你的戒行一破，你的定慧也完全破坏了。

魔要出世，他要干扰一个人，他有三种情况，第一个他要现出奇异的相状，第二说相似的佛法，第三个破佛的律仪，这十种魔境都是这样子。
为什麽有这个出现呢？就是仁者心动，你自己起心动念，又产生坚固的贪求。
辛三、贪契合想

“契合”就是这个修行人他希望很快的契合中道实相的妙理，而能够吻合种种实相的妙用；契合妙理而且吻合妙用，叫做「契合」。
定发爱求　又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱緜
氵+舀，澄其精思，贪求契合。

这个他的受阴虚妙，他的受阴被坏了，圆通妙定也坚定的成就了，他在修止观的寂静心中，突然间动一念头，心爱緜氵+舀；他心中希望能够早一点密契诸佛所证的实相妙理，而且依止我空、法空的妙理，能够生起种种的妙用，他不想再等待下去了，他要赶快成就这样的功德。

这个念头当然是不对啊！学佛是不能够打妄想的，他打这个妄想以后要澄其精思，贪求契合；他要集中他所有的精神去思惟、去追求这样的一种契合，密契妙理，吻合妙用的这样的一个想法，他要坚定的去追求。这正是启动魔境的一个理由。
净业学园126讲次 讲义277面具
452辛三、贪契合想

在想阴的魔境当中，前面二个贪善巧、贪经历，这都是比较属于外在身形的变化。契合他这一个人是追求内心对真理的一种契合，他希望早一点开悟，早一点生起种种的神通妙用，是这样的想法。当然这个想法也不能说错，一个喜欢追求开悟不能说错，但错在他过分的贪求就不对了，不正常！他已经起心动念了，仁者心动，不是幡动，也不是风动，他既然心动，那魔王就得其方便了，你内心一动，魔王就采取行动了。
魔便邪附
尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人实不觉知魔着，亦言自得无上涅盘，来彼求合善男子处，敷座说法，其形及彼听法之人，外无迁变，令其听者，未闻法前，心自开悟，念念移易，或得宿命，或有他心，或见地狱，或知人间好恶诸事，或口说偈，或自诵经，各各欢娱，得未曾有。
453

魔王的行动跟前面完全一样，飞精附人，口说经法；魔王派了妖精鬼魅附在一个人身上，使令他能够演说种种契合之法。这个人他来到修止观人的处所，敷展高座，为这个修止观的人说他喜欢种种如何开悟的法门。

这说法者在说法的过程当中，他自己的身形跟听法者的身形都没有任何变化，因为这个人他要的不是变化，不像前面追求善巧、追求经历，他要的是外在的因缘变化，而这个人他要的是内心的契合。
所以他这时候是怎麽办呢？
令其听者，为闻法前，心自开悟
他因为魔王的摄受力就使令这个听法的人，在没有听法之前就已经开悟了。

懂教理的人一定知道是有问题，你没有听法就开悟，这不正常。事出必有因，佛法的功德，是不能私下传送的。
　　我们再讲一次：

佛菩萨可以把他的福报加持给你，可以！但善根是不能输送的，连佛陀都不能把善根输送给阿难尊者。前面我们讲很多，阿难尊者他根本就不想修学。佛陀说：我吃饭我饱，你吃饭你饱，善根是不能输送的。一个稍微懂教理的人就知道这不正常，我还没有听经，这一部经的道理我就懂，那当然是有外力的侵入。他不但是能够开悟实相妙理，而心中念念移易，他心中本来是没什麽妙用，突然间产生变化。

什麽变化呢？或得宿命，他本来不知道他过去生发生什麽事情，他知道他自己，他的亲人朋友过去生所发生的事情，得宿命通；或者有他心通，他知道对方在想什麽事情，在念什麽事情；或者他能够看到地狱种种苦恼的事相；或者他在止静中，知道人世间很多私下，哪一个人做什麽好事，哪一个人做什麽恶事，这种种隐私的事情他都知道；或者他能够出口成章，随便讲出一句话就是一个偈诵；或者他这一部经根本没有背过，他突然间可以把《法华经》背出来。当然这都是有问题，不正常！

各各欢娱，得未曾有；非常欢喜，他认为自己有这麽多殊胜的功德，而感到非常欢喜。当然这时候，他对说法者也深存感恩恭敬。这是说法者在魔王的摄受之下，他在说法之前，现出这种奇异的相状。
　　这个修止观的人，他面对这个相状是怎麽办呢？
　　主人迷乱　是人愚迷，惑为菩萨，緜爱其心，破佛律仪，潜行贪欲。

这跟前面一样，这愚痴的修止观的人就把他当作是大菩萨的示现，更加的爱着、更加的恭敬这说法之人，就追随他来破坏佛陀的律仪，而潜行种种贪欲之事。

破佛律仪，潜行贪欲，是所有着魔的人共同的相状，也是魔王所要达到的目的。这当中的过程，这个说法者他不但现出奇异的相状，他还要说出一些邪知邪见的法门。
　　说邪惑言
口中好言佛有大小，某佛先佛，某佛后佛，其中亦有真佛假佛，男佛女佛，菩萨亦然，其人见故，洗涤本心，易入邪悟。
　　这个人口中好言，魔所依附的说法者，他常常说什麽法呢？

他说：佛有大小的差别，哪一尊佛是比较大的，哪一尊佛是比较小的。（当然这不合道理，佛佛道同）。他也说某一尊佛是前辈，某一尊佛是后辈，有先后高低的差别；他也说，佛有真佛假佛。（当然这也不合理，所有的佛都要破妄显真，哪一尊佛是假的呢？）还有男佛女佛（当然佛不可能现女相）。菩萨亦复如是，也是有先后真假的差别。

这个修学三昧的人看他现出种种的异相；前面他现出很多异相，你跟随他，他还没说法之前你就开悟了，就显种种的神通。这个修止观他产生什麽变化呢？
　　洗涤本心，易入邪悟

他就把他过去所修学的正常的戒定慧法门完全把他洗尽了，不要了！而转变堕入到他所说的这些邪知邪见当中。
　　指名示害　此名魅鬼年老成魔，恼乱是人，厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。
　　教悟戒迷　汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。

依附在说法者的那个鬼叫魑魅鬼，因中贪惑为罪，遇畜成形。这种鬼平常就喜欢欺诳迷惑众生，依附在狐狸跟野干的身上，来欺诳迷惑众生，魔王派这个鬼依附在说法者身上。
　　454这个地方我们要注意：

一个人着魔的情况就是这八个字「洗涤本心，易入邪悟。」我们一再强调，魔王要破坏你的功德一定先要让你起颠倒，这是一个通则。因为没有人可以破坏你，魔王也不能破坏你的功德，他是让你自己破坏，他怎麽破坏你的功德呢？要破坏你的功德，当然让你先颠倒，让你放弃你的思想生起邪知邪见。

〔小止观〕讲到魔境，它有一个判断方法：你在打坐当中，突然间有一尊佛跟你说法。那你怎麽判断这个法是正法，还是颠倒之法，你怎麽判断？当然我们没办法判断，魔王他要来跟你说法，他一定是精心设计过的，他刚好是抓到你的要害，你贪什麽他就顺你的意思。但是〔小止观〕说有一个简单的判断法。我没办法判断你说的法是对是错，但是你可以感觉一下，我在打坐的时候，心是寂静明了的，你给我说法以后，我突然间扰动不安；这个法进入到我心中以后，我突然间扰动不安，这就有问题了！

就是这个法怎麽样呢，它跟你原来的戒定慧是不随顺。我打坐打得很好，佛陀跟我说法以后我的禅定更深，智慧更加的明了，我的明了性更强，寂静性更重，这法跟你的心中一接触，它对你是加分的效果，它这个法是随顺戒定慧，那当然是正法！我在修戒定慧，你在说的法也是戒定慧，那麽二个加在一起是不是会加分，我在修戒定慧，你跟我说法以后，我突然间产生扰动不安，那你说这是不是有问题？

这是简单的判断方式。就是这个人他跟你说的话，你听了以后跟你原来的路不一样，那你就要警惕心了。总而言之，魔王就是要洗涤本心，要把你的心转到易入邪悟。他的目的就在此，他要破坏你所有的功德，先让你起颠倒，这个意思。

辛四、贪辨析想

什麽叫“辨析”呢？这个修止观的人，他突然间想要辨别万物生起的根源，他很想要分析万物变化之理。万物是怎麽生起的？生起以后这个过程，它又是怎麽样变好又怎麽样变坏，又是各式各样的变化，这个道理到底是什麽？他突然间有这个念头出来。

定发爱求　又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱根本，穷览物化性之终始，精爽其心，贪求辨析。

这个修止观的善男子，他的受阴已经被破坏了，而这时他圆定止观的功德也正式成就了。他就在那一念寂静的心中，起了一个念头，心爱根本。他经常想生命到底是从什麽地方来？一切山河大地又是怎麽生起？万物生起的根源到底是什麽？而且他也想要去穷究博览，一切法生起以后它又是怎麽变化的方式，它的性质、它的宗旨、它生从什麽地方而来，最后终了的时候将往哪里而去？

这个念头生起以后，当然这是打妄想，但他自己不知道，对这个妄想的心态是精爽其心，贪求辨析；把他所有的精神体力...他本来的所观境是真如，他就把所观境放掉，就整天想这一件事情，万物是怎麽生起的，又是怎麽变化的，贪求这样的辨析。

这地方就正式的去招感魔境的原因，也因为这样魔王就有机可乘，采取了行动。

魔便邪附

尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人先不觉知魔着，亦言自得无上涅盘，来彼求元善男子处，敷座说法，身有威神，摧伏求者，令其座下虽未闻法，自然心伏，是诸人等，将佛涅盘菩提法身，即是现前我肉身上，父父子子，递代相生，即是法身常住不绝，都指现在即为佛国，无别净居及金色相。

魔王所派遣的使者，他现出的异相跟他所说的法门：

魔王派遣一个妖精鬼怪，附在一个人身上，使令这一个人能够说法。这个人就来到了欢喜追求万物根源修止观善男子的处所，为这个善男子敷展高座，宣说万物根源的法门。这个说法者在说法之前，它的身体有一种很特殊的威德神韵。

「威德神韵」古德注解说：或者特别的庄严，或者现出种种的光明。总而言之，看上去就是种大威德神力的相。他的目的就是要摧折降伏这个求法之人，让他生起恭敬信仰之心，而且他能够使令座下的人在没有听法之前，看到这样的威神之力，很自然就能产生恭敬调伏之心。这时候经过他的引导以后，这些听法之人就很自然的认为，十方诸佛的涅盘菩提法身...

我们讲，「三德密藏」。修行就是把心中的烦恼障、业障、报障，转成般若、解脱、法身；涅盘就是解脱德，菩提是般若德，法身就是法身德。

这种人他就使令听法之人，把十方诸佛的三德密藏，认为就是我现前的父母所生的肉身身上就是三德密藏，而这三德密藏是经过父亲转给儿子，儿子传给孙子，是一代一代相传，这样子就是诸佛的法身、般若、解脱，三德密藏是常住不绝的。另一方面他们都认为，现在就是佛国，娑婆世界这个秽土就是净土，离开这秽土没有其他清净的国土，也就没有另外清净所谓的金色法身，当下就是净土，我的肉身就是佛身，我的肉身就是佛陀，我住的环境就是净土。

他这样子讲的话，这个修止观的人，他怎麽反应呢？

主人迷乱

其人信受，亡失先心，身命归依，得未曾有。是等愚迷，惑为菩萨，推究其心，破佛律仪，潜行贪欲。

这个修止观的人，他能修止观，他有一定的戒定慧的正见。但是这个魔王太厉害了，他投其所好，他喜欢辨析万物的根源，生起的根源跟怎麽变化，所以他就讲一些相似的法。说，什麽叫根源呢？什麽叫变化呢？就在你的色身就是三德密藏，你所住的环境就是佛国。这个人听了以后非常欢喜，当下就是净土，当下就是佛身，就亡失先心，过去的正知正见就没有了，而且以生命来皈依这个说法者，内心非常欢喜，终于找到善知识了，得未曾有。

这些听法的愚痴众生，就把说法者当作大菩萨的示现。说法者当然能够推究他心中的好乐跟他说相似法，他的目的只有一个：破佛律仪，潜行贪欲。这是所有魔王要达到的共同目标。

说邪惑言　口中好言眼耳鼻舌，皆为净土，男女二根，即是菩提涅盘真处，彼无知者，信是秽言。

魔说法的内涵：

这个说法者他经常说：这依报庄严在哪里呢？就在你现在的眼耳鼻舌身这六根，你的六根当下就是依报的功德；所谓正报的功德，男女二根当下就是菩提涅盘真实的依止之处。这些愚痴无知的众生都信受奉行，如此的污秽之言。当然就邪知邪见，最后就破律仪，潜行贪欲。

指名示害

此名蛊毒魔胜恶鬼年老成魔，恼乱是人，厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

教悟戒迷　汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。

佛陀讲出这鬼怪的名称及对治的方法：

这是二种鬼的结合：一种蛊毒，蛊毒鬼是瞋心重，贪恨为罪，遇虫成形。这个人就是经常想要去害别人，因为心中有恨，就附在毒蛇蜈蚣当中，形成蛊毒鬼。或者魔胜鬼，他的因地就是喜欢诬枉他人、诽谤别人，贪罔为罪，遇幽成形；喜欢在幽暗的地方去伤害别人，处在幽暗的环境。

455这个地方我们说明一下这地方他说的法错在哪里？肉身跟法身的问题。

我们在看大乘的经典，特别是圆顿的不二法门，佛陀也说，祖师也说「幻化色身即法身，无明实性即佛性。」的确佛陀有这样的说法，但是这样的法是约体性来说。我们的色身是苦恼的是杂染的，但是它的体性是清净的；佛的色身是万德庄严，但他的体性也是清净的，清净没有二种清净，清净是同一个清净，是约着体性来说。但是这个说法者是约着事相来说，那就不对啦！事相的话是不同的。

蔼益大师说：约事，你要善知取舍。约事相来说，秽土就是秽土，净土就是净土。说，我不取不舍。你不取不舍就颠倒了。约事相来说，我们这个色身就是烦恼障、业障、报障，三障的结合；色身约事相来说，佛陀的身是法身、般若、解脱，那当然要厌恶娑婆，欣求极乐。

所以我们理跟事要分清楚，你入理观的时候，你观察它的体性，那是无分别住，那是一念不生；但是你一旦从空出假，那什麽是功德，什麽是过失，你要分得很清楚。所以他这个地方，从事相上说六根就是净土，男女二根就是菩提涅盘，约事相来说就是错误的，这样的说法是错误的，这地方我们理跟事要把它辨别。

辛五、贪冥感想

这个修行人他在止静当中，本来是正念真如，心于所缘专一安住，心于所缘相续安住，心中是安住在我空法空的真如理。他突然间动了一个念头，他想这个修行很辛苦，如果能够得到诸佛菩萨的加持，冥冥当中我心中有所祈求，诸佛菩萨就有所感应，那可多好！贪一种冥感之想。

定发爰求　又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱悬
应，周流精研，贪求冥感。

这个修止观的人他已经把色阴、受阴都破坏了，而且圆定妙通也已经正式的成就，在一念止观的寂静心中突然间动一个念头，心爱悬应；心中贪爱十方诸佛菩萨对我的加求感应，如果对我有一点加持感应那该有多好，有这种悬应。而且对这样的想法是周流精研，内心当中周偏流动，专心一意深入的思惟研究，来贪求十方诸佛菩萨冥冥当中对我的加持感应，他有这样坚定的贪求。

当然这样子就使令魔王有机可乘，魔王不会放过这机会，就正式采取行动
魔便邪附　尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。其人元不觉知魔着，
亦言自得无上涅盘，来彼求应善男子处，敷座说法，能令听众暂
见其身，如百千岁，心生爱染，不能舍离，身为奴仆，四事供养，
不觉疲劳，各各令其座下人心，知是先师本善知识，别生法爱，
黏如胶漆，得未曾有。

就在这个人在起心动念贪求感应的这当下，魔王就马上派遣他的妖精鬼魅附在一个人身上，能够口说经法，来到这个修止观人处所，敷展高座，说一些感应之法。这个说法者在说法之前，他要先取信于对方。他怎麽办呢？他使令听众看到说法的色身，如百千岁。说，这个人你看，头发都苍白了，年纪很大了，但是他的容貌就像是小孩子一样，精神体力也非常充沛，皮肤也非常好，就感觉上这个人已经修学长远而且功德甚深。这时候听法之人心生爱染，对他非常的爱乐贪染。贪染到什麽程度呢？他觉得一时一刻都不能离开善知识，好像离开善知识就不能增上的感觉。不能离开怎麽办呢？就亲自做他的侍者，做他的奴仆，来四事供养这个说法者，内心为了得到这个说法者的加持，他也不感到疲累。

这个说法者他为了要使令这个跟随的人产生信心，他就说：知是先师本善知识。他一再的暗示对方说，我就是你过去的师长，我就是你根本的善知识，你多生多劫就是跟我修学佛法，今生也要一样跟着我学习。这样子讲，当然所有的弟子们就别生法爱，特别的产生法爱之想，对善知识的依靠，可以说如胶如漆，得未曾有。

因为这个修止观的人就喜欢别人对他的冥感、加持，所以刚好这魔王就顺他的心意。
说法者他这样的表现，修止观的人面对的态度是怎麽样呢？
主人迷乱　是人愚迷，惑为菩萨，亲近其心，破佛律仪，潜行贪欲。

他没办法判断，又投其所好，所以就把他当作是大菩萨，心中相亲相近，结果就是破佛律仪，潜行贪欲。

这一个说法者到底是说了什麽样的法，让这个修止观的人这麽信服呢？说相似法…
说邪惑言　口中好言，我于前世，于某生中，先度某人，当时是我妻妾兄弟，
今来相度，与汝相随归某世界，供养某佛，或言别有大光明天，
佛于中住，一切如来所休居地，彼无知者，信是虚诳，遗失本心。
魔所依附的说法者，他经常说什麽法呢？

他说：我在前世当中的某一生，我就曾经度过某一个人（譬如说我度过你），那个人当时是我的妻子，或者是我的兄弟，我现在继续再来度化你，把你一起带到某一个世界来供养某一尊佛

；或者说这个世界除了十方诸佛以外，还有一个大光明天。

古德注解说：大光明天就是六欲天的天顶，魔王的宫殿。他说：佛于中住。其实这个佛指的就是魔王，大家应该要往生到那一边去做魔的眷属的意思。

他说这是一切如来所修习的地方，而无知的众生，信是虚诳，而遗失他本来所修学的戒定慧的正法。

指名示害　此名厉鬼年老成魔，恼乱是人，厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

教悟戒迷　汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。

佛陀说，这一个鬼是厉鬼，厉鬼是贪欲为罪，遇衰成形。他这个鬼的个性就是喜欢忆念过去那些不愉快的事情，心中产生怨恨。所以他遇到四时不调的时候，就散布瘟疫、病毒等等，所以叫厉鬼。

456这一段文他着魔的因缘是贪求感应。感应道交，在很多的本尊法门当中，都是有这样的一种功德相。你看我们﹝净土法门﹞也是感应道交。你为什麼往生净土？当然不是我们的力量，是佛力加被；佛力加被当然是要感应道交，心力跟佛力的感应道交，才能够产生临终的接引。所以感应道交没有错，错就错在“贪求”这二个字，很多东西你一贪求就不对了。

印光大师文钞有一段事迹：有一个人念佛很精进，他写一封信给印光大师，他说：我一定要在多久的时间证得念佛三昧，我一定要念到阿弥陀佛亲自现身为止。印光大师说：你已经是通身魔气氛。念佛怎麼能够念到整天希望佛现身呢！在所有的修行当中，印光大师强调「只问耕耘，不问收获」。

我说实在，我们在修学当中，最大的忌讳就是还没有成就的功德，你想去追求，这个是大忌！你不去追求它自然出现，你一追求你就没有了，世界上是这麼妙的。所以我们常说，「老实念佛，莫捏怪」。我们能够把心中安住在佛号，你有一心不乱的功德，你自然「若众生心，忆佛、念佛，现前当来必定见佛。」很自然的水到渠成。但是你还没有成就之前，你就胡思乱想，怎麼、怎麼的…，你就容易着魔。所以我们在这个地方要清楚，感应道交是功德相，没有错的，错在贪求，你的想法错误。

辛六、贪静谧(ㄇㄧ)想

“静谧”是什麼意思呢？就是这个修止观的人，贪求寂静安宁。当然这也没有错，这种禅定相，禅定功德相就是寂静相，身心很安宁，但是他过分的贪求，这个就有问题。

定发爱求　又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱深入，克己辛勤，乐处阴寂，贪求静谧。

已经把色阴破坏的人，圆通妙定，坚定成就的人，在一念的寂静心中，心爱深入。我们知道，一旦把受阴破坏，他一定有禅定，禅定也可能是初禅，也可能是二禅、三禅等等。这个人他希望能够更加的深入这种寂静的禅定，他觉得他禅定不够，因为在禅定当中可以使令他身心世界感到寂静、感到轻安，所以他对这样的一种身心世界的寂静轻安，特别的爱乐。因此他克己辛勤，乐处阴寂；不辞辛劳而精进的修学，所追求的是希望能够在阴隐的寂静处所，得到寂静安乐的功德，贪求静谧，希望内心能够有更多的寂静，有更多的安宁，他的内心有这样的想法。坏就坏在不是“静谧”的问题，是贪求，过分的贪求，结果魔王当然就得其方便。

魔便邪附　尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

主人迷乱　其人本不觉知魔着，亦言自得无上涅盘，来彼求阴善男子处，敷座说法。

魔王就在他内心一再贪求的时候，他就飞精附人，口说经法，来到内心想要追求寂静安宁修止观的处所，来为他说相应的法门。

到这地方我们要注意，在圆瑛老法师的注解，在蕅益大师的注解都说，这一段经文跟下一段经文有前后错次的情况，静谧想跟宿命想，在后半段有点前后对调。直接接到经文281面，贪宿命想里面的第四小段，现邪或事。从这地方开始接过去，说这个人他贪求静谧，魔王得其方便，然后派遣使者来误导这个人。这个说法者来到这样的处所，他采取的行动…

现邪惑事　是人无端于说法处，得大宝珠。其魔或时化为畜生，口衔其珠，及杂珍宝，简册符牍，诸奇异物，先授彼人，后着其体，或诱听人，藏于地下，有明月珠，照耀其处，是诸听者，得未曾有。多食药草，不餐嘉馔，或时日餐一麻一麦，其形肥充，魔力持故，诽谤比丘，骂詈徒众，不避讥嫌。

这一段是说明静谧，当然这跟禅定有关系。…

457我们把着魔的因缘再讲一讲…

着魔的因缘：着魔，每一个人的想法各式各样，但是有一个共同点。他的问题点在哪里呢？因中求果。他在因地耕耘的过程当中，结果还没有出现，他就预先去执着这功德要赶快出现，问题在这个地方。

你说：大乘佛法也是要发菩提心啊！要上求佛道，下化众生，也是要有所求啊！的确要有所求

，你要无所求，那你就是阿罗汉，阿罗汉才是对整个功德无所求。但是诸位要知道，我们有所求是什麽求？是在无所求的基础之下而有所求，是在无住的情况之下而生心，不是你一开始就有所求，这不对！

我们花了很多时间在《愣严经》前面的三卷半。告诉我们「云何应住」？以不生灭心为住，不生灭心里面哪有什麽东西呢？我们是站在不生灭心的角度来修止修观，观照现前一念心性即空、即假、即中。你一开始就有所求，你就忘失了你不生灭的因地，问题在这个地方，你就跟妄想在一起了。

我们心中有理想抱负，我们为了追求解脱而修行，为了往生净土而修行，但是功夫提起来的时候，心中只有所缘境。这时你一旦功夫现前的时候，什麽都不能想，你在修行过程当中，只要起心动念，就有问题了！修行的态度，「只问耕耘，不问收获」。这个地方要清楚、要清楚！功德不是求来的，是修来的，也就是说该是你的，你不要去求，它还是你的，你越求越没有、越求越没有。因为你一求的时候，你就是心外攀缘，你就把你的根本功德忘了，结果你弄到你自己着魔。是这个意思，你不要求，它自然显现，是这个态度。

净业学园127讲次 讲义280面具

辛六、贪静谧(ㄇㄧ)想

458本经所发明修行的方法有二个重点：第一个是理观，第二个是事修。在理观这一部份其实它主要的修学，就是当我们面对我们的五阴身心的时候，要回光返照正念真如，而在本经的说明当中，回光返照，正念真如，是我们成佛唯一的道路，也就是说你别无选择，「十方婆伽梵，一路涅盘门」。

在正念真如的过程，什麽叫做「正念」？

我们可以从二方面来观察，「正念」的第一个内涵就是一种观照的意思，你面对你的色受想行识，你要念念的依止空假中三观来照它。这个五阴身心，你观察它即空、即假、即中，就能够把它虚妄的假相破坏掉，而显现它真实的一面出来，以空假中三观来破妄显真，使令我们安住真如。所以在正念的过程当中，第一个内涵就是一种观照，第二个是一种顺从；我们在点状的观照以后，你要念念的去顺从真如本性。

什麽叫不顺从呢？

当我们在整个过程当中，你生起一个贪心，这个就不顺从真如了，是抗拒真如。比方说，你追求世间的安乐，乃至于追求出世的功德。你看本经中所提到的内涵，他贪求神通、贪求寂静，神通跟寂静，本来就是真如本俱的功德，问题是我们一贪求以后，我们的心态跟真如完全不相应。

古德有一句话说得好，说是「一念不生全体现，一念方动乌云遮。」我们真如本性，你老老实实的用空假中三观，来照见五阴皆空，它真如的功德它全部显现给你，它自然会有神通，有种种的感应，有无量无边的功德庄严。但是关键点你要怎样？你要一念不生。你一动，有所贪求，所有的功德完全消失，取而代之的是魔境现前。

我们从这个地方，我们要得到一个结论，就是你在整个菩提道的当中，你越贪求，你越没有，这个道理是这样。你不求它自然显现，「一念不生全体现」，但是你一贪求，整个太阳全部消失掉，乌云就现前，这一点我们要很小心。

在第六科，贪静谧想，就是这个修止观的人，他在修止观中，突然间他生起一种好乐寂静、好乐安宁的感觉，而且对这样的一种感觉，他产生很辛勤的追求，这时候启动了天魔的干扰。（天魔干扰，这一段的经文跟下一段经文有一点错次。书281面现邪惑事）

这个他在修止观当中贪求寂静，这时候魔王现前。

魔王是怎麽现前的呢？他是用什麽相貌来现前？

现邪惑事

是人无端于说法处，得大宝珠。其魔或时化为畜生，口衔其珠，及杂珍宝，简册符牍，诸奇异物，先授彼人，后着其体，或诱听人，藏于地下，有明月珠，照耀其处，是诸听者，得未曾有。多食药草，不餐嘉馔，或时日餐一麻一麦，其形肥充，魔力持故，诽谤比丘，骂詈徒众，不避讥嫌。

魔王所依附的说法者，他所显现的相貌：分二：一、他弘法利他的相貌。二：他自行用功的相貌。

他利他时所现的相貌：这个人他无缘无故的在他说法的过程，他的处所出现很珍贵如意大宝珠（说法时候现大宝珠，表示这是吉祥的徵兆。）魔所化的说法者，或者他就突然间化成一个畜生，他本来在说法，变成一个畜生，嘴巴含着如意大宝珠，还有种种其它的珍宝，或者他嘴巴含着简册符牍，诸奇异物。

简册符牍，是古代的一种用木片或竹片，所做成的文书跟信件；简册，是古代的文书，记载重要事件的文书，还有种种的信件（符牍）。这种东西现在应该都不存在了，但是这魔所依附的说法者，他就含着古代很珍奇、很特异的东西，而且他还把这个东西送给了修学三昧之人。随后这珍奇异物，很自然的就跟随依附这修学三昧的人身体，就不再离开了（这都是很奇特的事情）。或者他为了要引诱这听法者，使令他们产生信心，他就在地上预先埋藏了明月珠，明月

珠在说法的时候，很自然的就放出光明，照耀整个说法的处所。使令这听法者，内心当中感到非常的惊叹，得未曾有。这都是魔所附的说法者，在弘法的过程当中有种种很特殊的异相。

他个人的修学：多食药草，不餐嘉馔

这个说法者他为了使令众生产生恭敬，他是不食人间烟火，只吃药草，也不吃美味的饮食，或者一天当中，只吃稀少的一麻一麦，但是他的体型却特别的肥壮，精神也非常的充沛，因为魔力所摄持的缘故。他就经常诽谤比丘，比丘们只能够如法的持戒，而不能够行精勤的苦行。他骂詈比丘以后，也骂自己的徒众，表示他自己没有私心。自己在骂詈徒众的过程当中，他是公然的骂詈徒众，表示是直心、直语而不避居士讥嫌。

这是魔王所依附的说法者，他在自行化他这一部份，所显现这种奇特的相状，他的目的就是使令大家对他产生信心恭敬。

说邪惑言　口中好言他方宝藏，十方贤圣潜匿之处，随其后者，往往见有奇异之人。

这个说法者，他所宣说的法门...我们前面讲到这个修止观的人，他贪求的是在阴隐寂静的处所中去追求寂静安宁。所以他就顺从他的心意，他说：我知道在某某地方埋藏有种种特殊的宝藏，而且我也知道十方的贤圣，他们过去在加行用功时比较阴隐的处所。

他讲这一句话的时候，如果有人产生怀疑怎麽办呢？就跟随在他的身边来看一看他到底有什麽特殊的情况。那些跟随在他身后观察他行为的人，就往往会看到很多奇特异常功能的人，跟随在说法者的身边。

这是他所说的法，以说法来满足这个贪求静谧修止观的众生。

这样的魔，佛陀指出他的名称跟他的过患...

指名示害　此名山林、土地、城隍、川狱鬼神年老成魔，或有宣婬，破佛戒

律，与承事者，潜行五欲，或有精进，纯食草木，无定行事，恼乱是人，厌足生心，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

这以上种种的扰乱是属于山神、灵神或者土地种种的尊神，或者是城隍神乃至于平地（川）、高山（狱）种种土地鬼神，年纪老了以后就变成魔的眷属。这些人就经常的宣扬赞叹婬欲的功德，来破坏佛陀的戒律。他不但宣扬还有行动，跟经常侍奉他的人，私下行五欲（财色名食睡）之事。他个人的修学经常有很多无益精勤的修学苦行，不食人间烟火，持牛戒、持狗戒等等的苦行。

无定行事

无定行事，古德的注解说，有二层意思：一、从他一个修行的法门来说，这个人修行没有一定的章法，有时懈怠，有时精进，他修行法门不决定。第二个、是讲他内心的情绪也不决定，他有时欢喜、有时瞋恚，喜怒哀乐不决定。惹乱修行人，使令这个修行人不知道该怎麽做比较如法。

一旦魔王对这个修行人厌倦的心生起以后，他离开了这个说法者的人体，弟子与师就俱陷王难。

教悟戒迷　汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。

459佛陀提醒我们在整个过程当中，你一定要产生自我觉照，假设你在这样的因缘当中，迷惑不知，就堕无间地狱。

我们一般除非你深入教理，否则你很难从魔所说的相似法去判定邪正、很难！我们从经典上这样看，魔要出现有几个特色：一、他显现感应神通，他肯定要先感应神通，很奇特的事情。二、他自己要表现修学苦行，表示他与众不同。三、他一定是攻击谩骂其它的比丘，来表示他自己是独一无二的。

所以这地方我们大概可以看得出消息，从他弘法跟自修的相貌，都是非常的张扬。你看，这跟佛法的道理是完全违背的，佛法是强调无我、低调、谦卑，但是魔出现的时候，他往往是非常的张扬、高慢，把那个自我表现了最大，这是跟整个佛教的真如，我空、法空的真如完全是背道而驰的，那是一个无明妄想全体的显现。从到这个地方我们应该可以看到一个徵兆。

辛七、贪宿命想

“宿命”是了知过去生，你发生过什麽样的因缘，他都能够清楚的了知，了知过去的因缘叫做宿命。

定发爱求

又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱知见，勤苦研寻，贪求宿命。

这一个修学圆顿止观的修学者，他的受阴已经被他破坏了，他的圆通妙定也坚定的显现出来，在寂静的止观当中，他突然间动了一个念头，心爱知见。

什麽叫「知见」呢？他对一般世间人所不能知、所不能见的事情特别的好乐。他想如果别人不能够知而我知道，别人不能够见而我能够见到，那该有多好！

当然在整个修止观当中，我们打妄想这是很正常，因为我们一般还没有成就止观，一定还有妄想。打妄想基本上还不能构成魔境的因缘，但是下一句话就很重要。

勤苦研寻，贪求宿命。

他的妄想已经不是一般的妄想，而是他愿意用不辞身心世界所有的勤苦，而且是深入的去研究去寻思，怎麼样得到这样特殊的知见。

我们讲起烦恼跟起颠倒差在哪里？起烦恼这个人他还有反省、还有觉照的功夫，“我很想要得到知见”；而起颠倒是完全没有觉照功夫，“我一定要得到它”，那是很坚定的妄想。

所以你看，他从心爱知见，经过他的一种全心投入的去研究追求，这时候会产生一种很坚定的贪求宿命的妄想，而这个就是启动魔境主要的因素，就是一种坚固的妄想，也就我们一般说的，这个人起颠倒了。内魔一旦生起，外魔就跟你感应了...

魔便邪附　尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

主人迷乱　其人殊不觉知魔着，亦言自得无上涅盘，来彼求知善男子处，敷座说法。

“尔时”就是这个修止观的人，他已经不再正念真如了，也不再顺从真如了，开始贪求知见、贪求宿命。“尔时”就是他起颠倒的那个时候，天魔就得到了方便，就派遣妖精鬼魅，依附在某一个人身上，使令这个人能够口说经法。

这个人他自己不知道着魔，哦！我以前不会说法，现在会说法了，以为自己得到无上涅盘，来到这个贪求知见，贪求宿命的善男子处所，为这个修止观的人，敷展高座，演说如何能够得到知见，如何能够成就宿命的法门。

他在说法的过程当中，当然魔王的特色，他要先显出异相出来（经文280面，现邪惑事）

现邪惑事　令其听人，各知本业，或于其处，语一人言，汝今未死，已作畜生。敕使一人，于后蹋尾，顿令其人起不能得，于是一众倾心钦伏，有人起心，已知其肇，佛律仪外，重加精苦，诽谤比丘，骂詈徒众，讦(ㄐㄧㄝ)露人事，不避讥嫌。

这地方也是有利他跟自利的相貌：

利他相貌：令其听人，各知本业；

这个听法的人，在他座下听他所说的法，很自然的就能够知道，这个人他自己过去生造过什麼业因，今生会有这样的结果（知道过去）。

或于其处，语一人言，汝今未死，已作畜生（知道未来）；或者他就能够在某一个地方，针对某一个人说，你现在还没有死，但是你来生的果报其实已经出现了，你知道吗？

对方可能不信服，他就私底下叫另外一个人，在这个人的身后加上一个吓他的尾巴，看起来像畜生；而且他用魔力的摄受，使令这个人从此以后身体不能够在地上走路，只能够在地上爬，起不了身。他为了要证明他自己所说的话是真实的，他证明他能够知道未来，看到这个人就知道他来生要去哪里。

于是一众倾心钦伏，使令法会大众对这个说法者都能够很喜心的钦佩而信服。

有人起心，已知其肇（知道现在）；在说法的过程当中，有人起心动念，他马上就指出说，你这个念头是从什麼地方而来，你为什麼会有这个念头呢？是什麼因缘形成的。

这个念头的起因他都能够说的很清楚，这是显现他感应神通的道力，知道过去、现在、未来。

魔自修方面，他是怎麼做：

佛律仪外，重加精苦；他除了自己持戒的律仪以外，他还精勤的修学苦行。比方前面的日食一麻一麦，不食人间烟火...等等。

诽谤比丘只能够持戒，而不能修苦行，而且他也骂詈自己的徒众种种的懈怠放逸，经常的揭露别人的隐私，而不避众生的讥嫌，表示自己是直心、直意。

这方说明魔王他显现出来的一种共同的特色，显现神通，修学苦行，骂詈徒众等等。

说邪惑言　口中好言未然祸福，及至其时，毫发无失。

指名示害　此大力鬼年老成魔，恼乱是人，厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

教悟戒迷　汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。

这个魔他说法，他经常宣说一些未来即将发生的吉凶祸福之事，等到时间到了时后，他所预言的事情，完全跟他所说的完全符合，一点都没有差错。

佛陀说：这是大厉鬼王，年老成魔，恼乱是人；我们如果迷惑不知，堕无间地狱。

460主要招感魔境的因缘就是这个修行人起心动念，修行人不老实。有一本说叫「秘密」，它里面讲一个观念跟本经的说法是很接近。

「秘密」说：我们每一个人所存在的这个世界，充满很多的好人，也充满很多的坏人，充满很多美好的事情，也充满很多痛苦的事情。为什麼这个人会去招感好人、好的事情？为什麼这些

人招感不好的人、不好的事情?
它说：完全是我们内心的因素。

我们这一念心就像强大的磁场，你有什麽样的心态，你生起一个美好的念头，你就把好人好事全部吸过来；如果我们生起一个不好的念头，我们就把不好的人，不好的事情完全吸收过来，整个因缘都是我们的心所招感的。比方我们看过去的历史，也有这种印证，在春秋战国，那时候是一个礼崩乐坏，天下无道的乱世，人跟人之间是非常的斗争。所以当时有很多思想家出世来挽救当时的社会，比较有代表性的我们提出三个，儒家、墨家跟法家。

儒家跟墨家他们对于对治当时社会的乱象，他们提出的方法是很接近的，儒家提出的是仁爱，墨家提出的是兼爱。儒家认为人跟人会斗争，因为没有把仁爱的心表达出来，他说我们应该把仁爱的心落实到日常生活，父慈子孝，兄友弟恭。表现在父亲就是一种慈爱，表现在儿子就是孝顺，表现在兄长就是友爱，表现在弟弟就是恭敬。人跟人之间只要把慈悲心、爱心表达出来，这是一个很祥和的社会，孔孟之道就是提倡仁爱思想。
墨家的兼爱差在哪里呢?

孔夫子的仁爱他是有因缘亲疏远近的差别，他是先爱自己的家人，再爱家族，再爱自己的国家，最后再爱所有世界的人，孔孟之道的爱，它是由近到远。但是墨家认为这样的爱是不对的，既然提倡爱，不能有任何的差别，所以兼爱就是一种平等的爱，没有所谓家人、国家的差别。

总而言之，孔孟之道跟墨家思想，都是以仁爱来治理天下。所以它散发出来的...你看孔孟之道整个传法的人散发出来是那种慈爱的心。但是法家思想完全不同，法家思想代表的是商鞅跟韩非，他认为仁爱是没有用的，兼爱也没有用，他举出一个例子，他说：有一个盗贼到处杀人放火。你看他父亲对他很慈悲，有没有用？没有用，他不听他的。他的朋友用仁爱劝谏他，他也不听，这时候要是有警察拿着刀剑过来，他就开始乖乖的顺从。所以法家认为，对治整个社会的乱象只有一个方法，严刑峻法。这最有用，仁爱根本是空谈，法家的思想他也是有他一定的道理。

我们看看孔孟之道，儒家思想他们所释放的仁爱，结果大部分得到长寿，孔夫子活到七十三岁，墨子活到八十三岁，法家的人整个传承当中，大部分都是死于非命，商鞅活到五十二岁，韩非子活到四十七岁，都是死于非命，都是被君王杀死。特别是商鞅，他当初是为了秦孝公来变法，秦孝公一死，秦孝公的儿子一即位马上把商鞅抓起来，命令车裂商鞅，车裂是当时很严重的酷刑，用五台马车把这个人的身体，头部、二只手、二只脚，用五台马车同时往外拉，把他整个身体分裂掉，因为商鞅所强调的就是严刑峻法。

本经也是这个道理，你内心当中本来是正念真如，结果你生起了一念的贪求，你释放出的磁场已经不是跟真如相应了，你自己还不知道。我们经常要去注意你所释放的念头，是不是随顺于涅盘，随顺于真如。外在的环境是你内心的磁场所招感的，你要改变外在的环境，你一定要调整你的心态，否则改变不了!
这地方是说明，我们着魔的因缘都是自己招感的。
辛八、贪神通想
贪求种种神通的变化，而且妙用自在。
定发爱求　又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱神通种种变化，研究化元，贪取神力。

这个修止观的人，他在一念寂静的心中，突然间他贪求五种的神通，而且他对这种神通，所成就的种种身口意的变化特别的好乐。

当然这只是一念的妄想，但是经过他的研究化元以后，那就不同了，变成坚定的执着。他因为这样子的念头，而且深入的去研究，神通变化根本的来源，为什麽能够神通变化呢？它的根本来源在哪里呢?

依止研究化元，来贪求神通的种种妙用，可以看得出来，这个人已经起了一种坚固的颠倒。
魔便邪附　尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。
主人迷惑　其人诚不觉知魔着，亦言自得无上涅盘，来彼求通善男子处，敷座说法。

这一段跟前面完全一样。不是风动，不是幡动，是仁者心动。你念头一动，你招感的磁场不是佛菩萨的感应，是魔王的感应。佛菩萨的感应都是无所求的情况，佛菩萨才会出现，「菩萨清凉月，常游毕竟空；众生心垢净，菩萨影现中。」没有一个佛菩萨是你心中躁动不安，有所求的情况之下，佛菩萨现前，不可能！因为你二个磁场不一样，

佛菩萨安住在无所求。心中有所求，这二个心心不相应。魔王是对三界的因缘有所求，那我们也有所求，那好了！二个人就感应道交了。感应道交以后，魔王他要现出很多奇特的事件...
现邪惑事
是人或复手执火光，手撮其光，分于所听四众头上，是诸听人，顶上火光皆长数尺，亦无热性，曾不焚烧；或水上行，如履平地；或于空中，安坐不动；或入瓶内，或处囊中，越牖透垣(ㄩㄢˊ)，曾无障碍；唯于刀兵，不得自在。自言是佛，身着白衣，受比丘礼，诽谤禅律，骂詈徒众，讦露人事，不避讥嫌。

461因为这个修止观的人贪求神通，所以就招感跟神通有关的种种因缘，这地方提出五种神通自在：第一种是以火光得神通自在。这个说法的人他就能够用手，很自然的在手中变现种种颜色的火光出来，而且变现出来以后，手撮其光，他还能够把光拿着分配给听众，放在四众的头上，这个光在他头上、这个光放头上。这时听法之人，头顶当中很自然的，无缘无故的就出现各式各样、青黄赤白的光明，而且都长数尺之高。头上有光明他也不感觉到热，也不感觉到焚烧他的头发，就感到很奇妙。表示这个说法者，他在火光当中得到了神通自在。

第二、在水中得自在。这个说法者他看到水，他也不坐船，他直接从水上走过去，就好像践履平地一样。前面是火中得自在，这是水中得自在。
　　或于空中安坐不动。这是在虚空中得自在，他能够飞到虚空，在虚空中安坐不动。

或入瓶内，或处囊中。这是在小大中得自在，他一个很大的身体，他就能够很自然的缩到一个很小很小的瓶里面去；或者是缩到一个很小黑小的囊袋当中，比方一个小的塑胶带，他就能够进入到塑胶袋里面，然后再跑出来。他的身体能够小中变大，大中变小，小大自在。

或越牖透垣，曾无障碍。“牖”，窗户的意思；“垣”，是墙壁。窗户本来是关着，他能够从关闭的窗户中走出去，或者墙壁他就这样走过去，他的色身对这种种的隔碍，是完全得到神通自在。唯一刀兵，不得自在。他在水中、火中、虚空、大小中乃至于墙壁中得自在，但对于刀枪兵器他没办法得自在。

古德说：魔王为什麽神通这麽多，刀枪不能自在呢？因为魔王在因地的时候，他可以布施，他有福报他可以跟大家分享，他也可以持戒。我们看经典，他经常受持『八关斋戒』，甚至于魔王可以修种种的苦行，但是魔王有一点做不到，他不能够离欲，他不能够离开男女的欲望，而这个不能离欲，正是招感刀兵的一个因缘。所以刀兵的障碍他没办法超越，就是他因地的时候不能够离欲。

刀兵不得自在，我过去在读佛学院的时候，我们有一位老师，叫达理老法师。他说：在泰国有一个修仙道的人，他就是这种情况。他能够在火中走过去，也在水中走过去，但是你拿枪打他，一枪就把他打死，他对刀兵不能够得自在。你用火烧他没有用，你拿他一点办法都没有，只有拿枪才有办法，刀兵有办法。当然就是他因地当中，他内心有所贪求，所以他的果报就有所不圆满。
　　自言是佛，身着白衣，受比丘礼，诽谤禅律，骂詈徒众，讦露人事，不避讥嫌。

他在整个修学当中，自己就称自己已经成佛了，但是在成佛的过程当中，他就公然的诽破佛法僧三宝。第一、身着白衣，破坏佛陀的相状。佛陀出现的是清净的幢相，他穿着白衣就破佛。受比丘礼，破僧，破坏僧团应有的规矩。诽谤禅律，破法；禅宗的止观，戒律里面的修止，这都是不圆满，只有自己是一念顿超的法门。一方面骂詈自己的徒众，表示自己是没有私心，而且喜欢揭露别人的隐私，表示自己正直，而不避众生的讥嫌。

我们看魔王出来的时候，他的态度高慢张扬，而且充满了斗争，喜欢说别人不对，来显现自己的特殊。这都是跟我空法空真如那种谦卑、低调、调柔完全不相应。
　　说邪惑言　口中常说神通自在，或复令人傍见佛土，鬼力惑人，非有真实，
　　赞叹行婬，不毁麤行，将诸猥媟，以为传法。

口中常宣说自己所成就的神通妙用，自在无碍的功德，或者使令别人傍见佛土，跟在他身边的人，就经常看到这个人到哪里去，这地方的国土就变清净了。暗示他自己成佛，因为他自己成佛了，他到哪里去都变成国土。事实上是鬼力神通的迷惑，并不是真实的功德，是一种假相而已。他赞叹男女行婬，说男女行婬就是法身常住之道；而不毁麤行，说男女行慾不会毁破戒行。将诸猥媟，以为传法；男女污秽的事情这就是传法，这就是使令佛种不断。这是邪知邪见。
　　指名示害
此名天地大力山精、海精、风精、河精、土精、一切草木积劫精魅，或复龙魅，或寿终仙，再活为魅，或仙期终，计年应死，其形不化，他怪所附，年老成魔，恼乱是人，厌足心生，去彼人体，弟子与师多陷王难。
　　教悟戒迷　汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。

佛陀说，这样的干扰，魔王所派遣的是天地大力。「天地大力」是整个山精、海精、风精的总相。就是天地之间的这种大力鬼神，包括山中的妖精鬼怪，或海中的、或风中的，或河流的、土地的、一切草木的这种妖精鬼怪。多生多劫以来，这种妖精鬼怪吸取日月的精华，而变成了一种妖精鬼魅；或者是龙，龙类的众生时间久了而变成妖精鬼魅；或者寿终仙，他以前是修学仙道的，仙人的寿命终了以后，他再活过来变成鬼魅；或者仙期终，仙期已经终了了，而在死亡之后，他的身体没有化去，身体就为其他的妖精鬼怪所附着。这种鬼怪年老成魔，就来扰乱修行者。
　　假设我们不能够觉悟的话，就堕无间地狱。
　　这段是说明贪神通想所招感的魔境。
　　净业学园128讲次 讲义283面
　　九、贪深空想

462这一科讲到我们在修学《首愣严王三昧》，当我们对于我们的五阴身心世界，开始回光返

照，开始正念真如的时候，这时所要注意种种魔境的现前。有关魔境其实前面一科有讲到，蔼益大师在注解中也强调一个观念，说：什麽叫魔境呢？这一点我们要很清楚，什麽叫魔境？

蔼益大师说：我们修行人要知道，魔境是安住在尘劳之内，而我们的心是安住在妙觉的心中。这二个本来是了不相触的，你走你的阳关道，我过我的独木桥。魔王心是处在无明妄想当中，我们的心是正念真如的，这是二条路，一个通往生死的路，一个通往菩提道的道路，这二个怎麽会感应道交呢？关键在于我们「主人迷乱」，五阴的主人，我们自己迷惑不知，关键还是我们自己去攀缘魔境，所以我们自己伤害自己。

本经在对治魔境的时候，佛陀也没有说要你干什麽去破坏它，没有！说你要把这魔境用念佛的方式、持咒的方式把它对治，通通没有。佛陀只说：「觉了不迷。」你觉悟就好，你把那快要睡醒的主人把他唤醒：「主人翁啊！你要醒一醒，醒过来魔境就没有了。」因为他本来就是走在尘劳当中，我们是走在真如妙觉心中，本来就了不相触的。当然念佛、持咒也能够有帮助，但最关键的地方就是你自己不能迷惑不知。

我们修行人，你偶尔起起烦恼，乱不了，但是你要起很大的颠倒，我讲实在话，谁也救不了你！你一个人要跳火坑，佛在你身边都没有用。我们是自己伤害自己，魔王是把火坑挖出来，你自己跳的嘛！你不跳谁有办法，魔王不可能把你推进去，不可能的事。从头到尾都是自己去造作恶业，魔王是诱惑你，是你自己要做的。关键点还是我们自己--「主人迷乱」。

为什麽主人迷乱呢？

修止观的过程当中，你解门的观照比较松懈。妙境长老在讲『止观』的时候一再强调，说：修止观的人每一天要读经半个小时，或者听经半个小时。

我们在修止观之前，你基本上已经有正见，但是诸位要知道，正见是会退转的。你要不长时间的薰习，只是在行门定课用功，时间久了以后，就有这个问题，贪神通想、贪宿命想、贪静谧想。你这样想的时候，旁边又没有同参道友提醒你，又没有看经典，镜子来回光返照，如人自照镜，那你就这样陷下去，到最后整个前功尽弃。所以在整个过程当中，你一定要解行并重，这一点很重要。

九、贪深空想

“深空”是什麽意思呢？他内心对于有所得的相状，感到非常的厌恶，他希望能够深入寂灭的空境，跟无相的因缘完全接触，叫贪身空想。

定发爱求　又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱入灭，研究化性，贪求深空。

这个人他不是普通一般人，他是把色阴受阴完全破坏了，而且成就了圆通的妙定，已经有一点修行的基础，但是他寂静的心中突然间生起一个妄想，心爱入灭；他对生灭的相状特别的厌恶，而贪求寂灭无为的境界，而且研究化性，他不但起这个妄想，还不断的去深入、去研究一切万物变化的体性，到底它的根源是怎麽来的。

我们的色身为什麽会生病死，我们的内心为什麽它会生住异灭，这种变化的相状，是从什麽地方而来。所以他这样追求的结果，他就贪求深空，希望赶快使令身心世界，赶快进入到一种寂灭的空境当中。

这真如本性本来就俱足了，你只要好好的修学，它本来会显现给你看，「一念不生全体现」，但坏就坏在你一贪求，完蛋了！「一念方动乌云遮」，就跟魔王感应道交了。

魔便邪附　尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

主人迷乱　其人终不觉知魔着，亦言自得无上涅盘，来彼求空善男子处，敷座说法。

修止观的人在一念寂静心中，内心贪求深空的时候，魔王就有机可乘，就派遣他的妖精鬼魅，附在一个人的身上来说法，来引诱这个修行者。

他是采取什麽样的方式？

现邪惑事　于大众内，其形忽空，众无所见，还从虚空，突然而出，存没自在；或现其身，洞如瑠璃；或垂手足，作旃檀气；或大小便，如厚石蜜；诽谤戒律，轻贱出家。

这个修行人他整个基本的颠倒妄想是贪求深空，他希望能够追求无相寂灭的境界。所以魔王就顺他的意思，就派遣这个说法者在大众的法会当中...他讲经讲到一半，突然间身形从空中消失掉，众无所见，所有的人都看不到他的存在。他刚刚还好端端的在说法，突然间消失掉，没有多久，他的色身又从空中又突然间出现，他的色身能够存没自在，说来就来，说去就去。表示这个人已经是能够真空妙有，妙有真空，达到空有不二的道理，有这麽点意思。或现其身，洞如瑠璃；我们的色身本来是有隔碍的，一层肚皮我们就看不到我们的五脏六腑，但是这个说法者他在说法的过程当中，突然间每一个人都能够看到他身体里面的每一个结构，好像看到琉璃一样青色透明（这也是有点空有无碍的道理。）或垂手足，作旃檀气；双手双脚，突然间出现旃檀的气味，他也没有点旃檀，他的身体就自然释放出旃檀的香气。或大小便，如厚石蜜；或者大小便，大小便是很臭秽的，但是你拿来尝一尝就像冰糖一样的甜蜜（染净不二），杂染的相状，却能够出现清净的功德相。诽谤持戒是小乘法门，出家也是小乘之法。这是他所现的空

有不二，染净不二的相状。
说邪惑言　口中常说无因无果，一死永灭，无复后身及诸凡圣。虽得空寂，
潜行贪欲，受其欲者，亦得空心，拨无因果。

口中经常宣说：世间上没有因果，造善基本上没有招感安乐果报的功德，造恶也不能去招感痛苦的果报，世间上的生命只是一个偶然。他为什麽会痛苦？因为他运气不好；他为什麽会快乐？这也是没有因缘的。这世间上没有因也没有果，我们一个人一死永灭，无复后身及诸凡圣；人的生命只有活一次，一个人死亡以后就像灯，蜡烛烧完熄灭以后，永远就再也没有生命现像。

这就构成一个人没有来生的思想，就会使令他及时行乐，断灭空。既然没有所谓的来生，断恶修善，所谓的修学就没有意义了，没有后身也就没有凡夫圣人的差别，产生断灭的空见。
虽得空寂，潜行贪欲，受其欲者。亦得空心，拨无因果。
虽然嘴巴讲一切法空，但是却放纵自己的欲望来行男女贪欲的事情。

为什麽？因为他所谓的空...佛教的空是空掉我们心中的妄想，但是他的空是空掉外在的因果，因果既然空，造恶也就不招感痛苦的果报，所以他就开始放逸。弟子跟他行婬欲之后，他的内心也自然生起断灭空的知见，以行婬欲来当作持法之子，以断灭之空来建立他拨无因果的道理。

他这样的说法都是在顺从修行人，因为他好乐寂灭无为的空境，所以就他的意识说相似法来引诱他犯罪。
指名示害　此名日月薄蚀精气，金玉芝草，麟凤龟鹤，经千万年不死为灵，
出生国土，年老成魔，恼乱是人，厌足心生，去彼人体，弟子与师多陷王难。
教悟戒迷　汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。
这个鬼魅，是什麽鬼魅呢？

佛陀指出他的名字，是日月薄蚀精气；日跟月都有精气，太阳叫阳精气，月亮叫阴精气；精气有邪正差别，恶是黑的，正是白气。精气当它是邪恶的时候，它就会产生薄跟蚀。什麽叫薄？这种邪恶的精气，它去逼迫日月的时候，使令日月产生部份的遮盖，叫做薄。如果黑气的势力再强大，完全遮盖了日月，完全看不到叫蚀。

日月的光明它本来的照射是普遍的很均匀的照射万物大地，但是日月一旦变成薄跟蚀的时候，它的整个气就变成集中式的，直接灌注在地上，它精气是集中的。直接从天空灌注在地上，假设照到黄金玉石，或者是灵芝草，或者是照到动物，如麒麟、凤凰、乌龟、白鹤等等，这些动物就能千万年不死得到长生，而变成一种灵仙；金玉叫物仙，动物变成兽仙，出现在国土当中，经千万年不死，因为它直接吸取日月精华。
这种妖精鬼魅年老成魔，扰乱是人，最后魔王厌足心生，去彼人体，弟子与师即陷王难。
假设我们不能回光返照，就堕无间地狱。

这一科值得我们注意的是，魔王出来的时候他一定要说法，他说的是相似法。前面的相似法是很难判断的，比方魔王说我是你过去的老师，我以前度化过你，我现在继续要度化你，你要跟着我学，这个我们很难判断，是真是假很难判断。但是这个地方是拨无因果，任何一个基础的佛弟子都有来生的思想。你一定是有来生你才会修行，没有来生你为什麽修行呢？要建立无量的生命观，你才能够今生放弃你的你的睡眠，放弃你享受快乐的时间，你愿意去修行，就是为了要创造美好的来生。而现在这个思想是很离谱的，是拨无因果，但这个人还是相信他，可见得这个人是主人迷乱，所以起颠倒，颠倒到这种程度，这个法是很离谱的一个法。
十、贪长寿想
“长寿”就是长命百岁永住于世，有这样的想法。
定发爱求　又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明，三摩地中，心爱长寿，辛苦研几，贪求永岁，弃分段生，顿希变易细相常住。

这个修止观的善男子，他已经把受阴的障碍破除了，而且也成就了圆通妙定。但是他在修止观当中，他过去的一个念头突然间生起了。生起什麽念头呢？心爱长寿，他希望能够让色身长命百岁，永住于世间，他不希望寿命结束。

有这个想法以后，这个想法本来就是不对的，因为你向外攀缘，根本就跟真如不相应。真如的特性是不变而随缘，随缘而不变。他起了这个妄想以后，他没有回光返照，而且是以辛苦精勤的心态，去深入的去研究“几”。“几”是什麽意思？微细动相。我要怎麽样才能够远离身心世界这种麤重的动相，而成就微细的动相。因为你要长命百岁，你必须让你整个生命的动相要能够降低，不要动相这麽厉害。那怎麽样才能够把这麤重的动相，转成微细的动相，他就深入的去追求。

他所贪求的是永恒不灭的寿命，他希望你能放弃分段生死，而马上能够成就界外的变异生死这种微细常住的色身。

分段生死，它是一种业报身，他的身体是由业力所招感的，有二种不得自在：一、空间不得自在，你说我来生要去哪里，你做不了主，万般皆是业，半点不由人，是你阿赖耶识的业力作主，不是你作主，所以空间你来生要到哪里去，你做不了主。二、时间不能自在，你活多少寿命

，时间这一部份你也做不了主，你只能够随缘。

这个修行人他对分段生死，时间空间的障碍他非常厌恶，他喜欢变异生死，因为变异生死空间得自在，他要来就来要去就去，他要到十方国土去，变异生死是意生身，他随时可以来去自在。时间上的寿命也可以随他心中的愿力长短自在，所以他厌恶分段生死这样的障碍，好乐变异生死的自在，他心中有这样的想法而颠倒。

这种功德相本来真如就俱足的，你好好老实的修行，好好的安住真如，他自然就一念不生全体显现，但是这个人有所求，糟糕了！启动魔境…

魔便邪附　尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

主人迷乱　其人竟不觉知魔着，亦言自得无上涅盘，来彼求生善男子处，敷座说法。

魔王本来是没办法去干扰他的，因为魔王在尘劳的妄想当中，这个修行人在真如当中，这二个是了不相触的，魔王根本就不可能去干扰这个修行人，但是这个修行人自己打妄想起颠倒以后，欸！魔王就有他的沟通管道了，他就乘得其便，就派遣妖精鬼魅，附在一个人身上，就来到这个贪求长寿人的地方，敷座说法。

魔王所附的说法者，他一定要现出很特殊的相状来取信这个修行者…

现邪惑事

好言他方往还无滞，或经万里，瞬息再来，皆于彼方取得其物；或于一处，在一宅中，数步之间，令其从东诣至西壁，是人急行，累年不到，因此心信，疑佛现前。

魔所附的说法者，为了要取信这个修止观的人，他就经常说，在这遥远的他方国土，我随时可以去，随时可以回来。我随时可以到极乐世界，我也随时可以从极乐世界回来，对我来说是没有障碍的。当然他这样子讲，他要有所行动来表示，所以他就能够经历在一万里的地方，跑到一万里的地方去，而能够瞬间再回来，而且能够把一万里以外的东西把它拿回来，取信于这修止观的人，这是神足通。他能够来去自如，表示空间对他是无障碍的，刚好满足修行人，修行人他希望能够空间无障碍，时间无障碍。

或于一处，在一宅中，数步之间，令其从东诣至西壁，是人急行，累年不到

或者这个说法者在某一个地方、某一个房间，他使令某一个人，欸！从东边到西边的墙壁本来只有数步的距离，从东走到西距离很近，但这个人用跑步的方式，很快步的行走，经过好几年都到达不了，表示这个说法者，空间自在、时间自在。

所以这一个修止观的人，看到这一种时空自在的力量，内心生起广大的信心，就怀疑“哎呀”，这是佛现前，这正是我的皈依境！

这是魔王所现的相状。魔所说的法…

说邪惑言

口中常说十方众生，皆是吾子，我生诸佛，我出世界，我是元佛，出世自然，不因修得。

这个说法者他说：这十方一切众生，都是我创造出来的，我创造所有无量无边的众生，正报的身心世界都是我一念创造出来的，我生诸佛，我出世界，我生起一切诸佛，而且我也创造一切依报的环境。众生指的是正报，世界是依报，依正二报都是我一念的心创造出来的，而且我是元佛，我是一切诸佛的根源。既然我是一切佛的根源，在我之前就没有佛陀。我是怎麼成就的呢？我是自然成就的，出世自然，我一出生就是佛陀，不是因为修行而得。

因为他是一切众生的根源、一切诸佛的本源，所以他的寿命是最久远的，没有能比的，他是宇宙万物一切诸佛菩萨的最初的根源。

这样讲刚好顺从这个喜欢长寿人，表示他是全宇宙最长寿的。这样的说法是雪上加霜，这一个修止观的人本来就贪求长寿，他又说这一个法给他，使令他的妄想更加的坚固。这样的魔是什麼相貌跟他的过失…

指名示害

此名住世自在天魔，使其眷属，如遮文荼，及四天王毗舍童子，未发心者，利其虚明，食彼精气；或不因师，其修行人，亲自观见，称执金刚与汝长命，现美女身，盛行贪欲，未逾年岁，肝脑枯竭；口兼独言，听若妖魅，前人未详，多陷王难，未及遇刑，先已乾死，恼乱彼人，以至殂殒。

教悟戒迷　汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。

463魔王来干扰这求长寿的是二种方式：第一个他是派遣他的眷属，魔王没有亲自出来，是派遣眷属。他派遣的是谁呢？这个魔王叫做住是自在天魔，是六欲天的波旬，他派遣他的眷属，比方派遣遮文荼（奴神），魔王的属下，或者派遣四天所管辖的，毗舍遮童子（噉精气鬼）。

遮文荼跟毗舍遮，他也有发菩提心护持正法，魔王所派遣的是那些没有发菩提心这一部份。他就利用这些毗舍遮，来利用修止观的人在一念虚明的禅定当中种种的妄想，来吸收这修止观者的精气，你打妄想，他就吸你的精气，来增长鬼魅的元气跟色身。这第一个，贪求长寿或者打妄想，他就吸你的精气，吸到最后你就自然死掉，这是魔王派遣眷属的情况。

魔王亲自现身：或不因师“不因师”就是不依附在说法者的身上，他亲自到来，到修止观的地方，并且使令这个修止观的人，亲自能够看到魔王的现身。现身以后，魔王就说：称执金刚与

汝长命。我内心当中有执持这种金刚不坏的法门，我可以把这法门传给你，你依止修行一定能够长命百岁。说完这个法门以后，魔王又变出种种美女的色身，因为这个修行人，修了以后身体就很健康，魔王再变现美女的色身跟修行人盛行贪欲。结果不到一年的时间，这个修行人就肝脑枯竭死亡。

口兼独言，听若妖魅，前人未详

因为魔王现身，他跟修行人会对话，对话的过程当中旁边的人是听不到、看不到，就感觉到这一个修行人怎麼一个人在这个地方，自言自语，好像妖魅一样。

多陷王难，未及遇刑，先己乾死，恼乱彼人，以至殂殒。

弟子跟师，都因为盛行贪欲，触犯国法，但是在还没遭到刑法之前，二个人都已经乾枯而死。魔王藉此因缘扰修行人，使令他提前死亡，主要的目地是破坏他的戒定慧。

佛陀劝勉我们：汝当先觉，不入轮回；迷惑不知，堕无间狱。

我们看这整个十科，你说他说相似法，其实也有个判断的标准。比方这一科来说，魔王说一切众生都是我的儿子，我出生一切的世界，我出现一切的诸佛。

你听到这一个人讲话的口气，“我”很大，心中那个“我”很大，这个“我”正是无明妄想的根本。这个修行人他动了一个无明妄想，他只是心动，他还没有行动，是在佛堂当中打妄想。魔王来的目的干什麼？魔王当然希望他从心中变成行动，所以他加强他的无明。

诸位你看看，魔王整个开导没有一句话是叫他回光返照的，没有一句话！增长他的无明妄想，无明妄想到一个程度他自然去造业。魔王的方法是这样，第一、他显出奇特的相状让你起信；第二、说颠倒法、相似法。你本来已经有妄想的，你听了以后又加强你的妄想，就付出行动，然后你自己破坏你的戒定慧，最后魔王他得到他的目的就直接离开了，你就堕落到三恶道去，他的方式都是这样子。所以我们要事先知道，这个关键就是你要随时回光返照，其实魔王是不能干扰你的，因为他在尘劳妄想，你走在真如的道上，这是不同的道路。

我们不能够说魔王破坏我们，这对魔王来说不公平，应该说魔王引诱我们，是我们自己破坏自己。他怎麼破坏你呢？你是真如，他是妄想，他怎麼破坏你呢？他怎麼敢破坏你呢？魔王扮演的角色是诱惑我们的角色，是我们自己破坏自己，这地方我们要清楚。

庚三、结过劝示

佛陀把前面十种想阴的过失作出一个总结，劝勉我们一定要保持自我反省，自我觉照，不能够生起迷惑颠倒。

（分二：辛一、结十魔过恶。辛二、结想阴所招）

辛一、结十魔过恶

妄称极果

阿难当知！是十种魔，于末世时，在我法中，出家修道，或附人体，或自现形，皆言已成正徧知觉。

这十种的魔境在末法中出现。它是用什麼方式出现呢？假装出家修学圣道，表面上穿出家的衣服，口中宣说邪魔之法。

古人常有一句话说：「狮子身中虫，反食狮子肉。」

佛法不是外道能够破坏的，你看那狮子虽亡，威德犹在。谁敢去吃狮子啊！猴子看到狮子倒地，牠不敢跳过去，只有狮身上的虫。所以破坏佛教的一定是佛弟子，外道不能破坏。

魔王他也深知道这个道理，他就现出家相说邪魔之法，这是第一个方式，假装出家。第二、或附人体，他依附在某一个说法者，修行人的身上，来宣扬魔法，或者亲自现身，三种都有可能；二、出家说道

，二、依附他人身体，三、亲自现身。总而言之，他都很清楚的表白自己成就了正徧知觉。魔王的出现都是膨胀自我，他绝对不会低调的，说他自己成佛，他是哪一个菩萨再来等等。这是魔王出现的三种相貌。

以婬成化

赞叹婬欲，破佛律仪，先恶魔师与魔弟子，婬婬相传，如是邪精，魅其心腑，近则九生，多踰百世，令真修行，总为魔眷。

魔王他教化众生的方式，他一定是赞叹婬欲，而且破坏佛陀所制的戒律，使令先恶魔师（被魔所依附的说法者），还有跟随他的弟子，依止婬欲来代代相传。说这个婬欲就是法身常住，行婬欲能够成就种种法身、解脱、般若的功德。464以上都是魔王所派遣的这种邪恶的妖精，依附他的心中。

魔王在什麼时间出现？近则九生，多逾百世

这个时间是约着佛灭度后开始算，“九生”一生一百年，刚好九百年，最快是佛灭度九百年开始魔王出现；最慢“百世”，一世三十年，百世是三千年。正法一千年，相法一千年，末法的第一千年，魔王还不会出世，但末法一千年以后，佛灭后三千年以后最晚，魔子魔孙就开始活动了。

他们活动的目的只有一个，就是使令所有的修行人，都变成魔王的眷属，他的眷属是多多益善。我们在往下看，成为他眷属的结果…
命终堕狱　命终之后，必为魔民，失正徧知，堕无间狱
成为他弟子的结果：
你成为魔眷属以后，你有二个过失：一、失去大乘善根，二、堕无间地狱。

以佛法说堕无间地狱还不是很可怕，因为他的伤害只有一生，你出来就没事了。断灭大乘善根这件事不得了，产生邪知邪见不得了，你那个后遗症太大了，你从无间地狱出来，你的思想还是有偏差，你下次修行，你就很容易又走上这种入这种路。这道路走熟了，你每一次修止观就有这种问题出来，这地方的后遗症太大了。
古人说：「宁可千年不悟，不可一日着魔。」
你不修行都没关系，因为着魔你付出的代价太大了。第一、到三恶道去，第二、你变成魔种，天魔种性。
申令救护
汝今未须先取寂灭，纵得无学，留愿入彼末法之中，起大慈悲，救度正心深信众生，令不着魔，得正知见，我今度汝，已出生死，汝遵佛语，名报佛恩。
佛陀对阿难尊者跟所有弟子的劝勉：

“汝”针对的是阿难尊者。你不必急着成就涅盘（阿难尊者这时成就二果），你未来得到无学的阿罗汉果报，也希望你停留在末法，生起大慈悲，救度那些真正发起菩提心，真正想修行的修行者，使令他们能够了知这十种魔境，不要着魔，成就大乘的正知见。我已经度汝，迟早要出离分段生死，你应该要遵守佛语，是名报佛恩。
这一段是佛陀对阿难尊者弟子们的劝勉。

蒲益大师说：读到这一段，如果一个弟子不能痛哭流涕，而生起弘护正法之心，那真的是魔眷属。
辛二、结想阴所招
前面的堕入无间地狱，断灭大乘的善根的结果到底是怎麽来的呢？
佛陀就将因地讲出来…
魔境因由　阿难！如是十种禅那现境，皆是想阴用心交互，故现斯事。
迷则成害　众生顽迷，不自忖量，逢此因缘，迷不自识，谓言登圣，大妄语成，堕无间狱。
劝诫保护
汝等必须将如来语，于我灭后，传示末法，徧令众生开悟斯义，无令天魔得其方便，保持覆护，成无上道。

465前面十种在止观当中所现的魔境，都是修止观中的一种用心交互。我们内心正念真如跟我们无始劫想阴，我们的颠倒妄想二个一接触的时候，真妄交攻，就把我们过生一些的颠倒妄想逼出来，说穿了还是我们过去有这个种子，在止观当中被逼出来。逼出来的过程当中，假设我们产生迷惑颠倒，而不能够自我反省，自我回光返照，就会产生大妄语，以为自己成就圣道，就胡作非为，最后堕无间地狱。

佛陀劝勉我们，必须将如来的真实之语，将这十种的魔境，在末法当中传示给修行者，使令大家能够开悟了知这个道理，使令天魔不得其便，保护修行人的大乘善根，而成就无上道。

所以我们从这一段可以知道，我们要远离魔境，只有一个方法，就是靠自己，靠你自己的自我觉照的功夫，没有其它的方法。

我过去去「莲因寺」，我发觉一个现象，很多人亲近忏公师父都会知道，忏公师父对于一个初学者打坐太久，他非常不满意，不太高兴。你在念佛堂你坐太久，他叫你起来拜佛。这是有道理的，你自己的觉照功夫不够，你在心地上一直用功，用功不是不好，但是你真妄交功的时候，你显现很多的问题，你有办法处理吗？可能你连想处理都不想处理，那这样糟糕了！

它这个地方就是说，你一定要有相当的基础，你才能长时间的修学，你觉照的功夫要够，自我觉照。因为魔境现前的时候，你靠谁都没有办法，五阴主人一迷乱，你什麽都没有；一念方动乌云遮，你看到的全部是乌云密布，你只有自我觉照才能救你。

诸位你看，为什麽魔境正法时代不出现，相法时代也不出现，一定是在近则九生，多者百世魔王才出现。因为这个时候我们善根浅薄，第一个去佛久远，思想错乱，外在环境又是离佛越来越远。第二、他本身善根浅薄，所以魔王能够得其方便。你看，为什麽魔王不敢去侵害正法时代、相法时代？他根本不敢，因为侵害没有用，他们那些人自我反省的力量都很强，正知见善根都很强。

我们在整个修行的障碍当中，你一定要保持「不迷、不取、不动」尤其是「不迷」，你自我反省的力量要强，遇到事情只有你自己可以救你自己，别人救不了你。当然我们依止团体也是有好处，大众有它的正气，我们有结界，有护法神，然后你持『楞严咒、大悲咒、念佛』，仰仗佛力加被都有帮助，但最重要的要你主人不迷、最重要！
净界法师：楞严经十卷（二十一）
己四、明行阴境

466我们这一科是讲到，我们在修《首愣严王三昧》，也就是修真如三昧的过程当中，所遇到的五阴魔境的一些相貌。当我们在修真如三昧的时候，其实我们所修的法门有二个重点，第一个是正念，第二个是正知。

「正念」就是你要如实不颠倒的去观察二空的真如之理，我们说是：「于诸境缘不迷、不取、不动」，安住在一念不生那样的真如理，这就是正念。但是你除了正念以外，你还要加上一个「正知」，正知就是心中的一种觉照功夫，你要随时的保持觉照，看你这一念心是不是已经如实的安住在你的正念当中。因为我们在整个修学当中，我们的内心虽然累积很多的善根，但是也累积很多颠倒五阴的种子；这时你的正念跟你过去的颠倒种子一接触的时候，你色受想行识那种颠倒的烦恼相貌就显现出来。

宗喀巴大师讲出一个譬喻，他说：我们今天要去调伏一个性情非常暴恶的狂象，要怎麽办呢？你要做二件事：一、拿一条绳子把牠往前拉，要牠照着我们所规划的方向往前走，这叫正念。二、要有一个人旁边拿着铁棒，随时观察这只象是不是有失控的现象，牠一旦失控，你要随时用铁棒调整牠，让牠回归到原来的道路上。

这意思就是说：我们刚开始在修《首愣严王三昧》的时候，我们的因地发心是正确，我们依止不生灭心，但是过程就未必了。所以在整个当中，我们怎麽样不忘初心，你不要忘失你最初的不生灭心。这怎麽办呢？靠「正知」。佛陀在前面不断的提醒我们，要「觉了不迷」，你一定要经常保持觉了，而且你要经常检查，你现在的因地心跟你最初的发心，是不是相随顺？你是不是已经忘失了初心？这是修行一个非常重要自我反省的功夫。

这一科讲到行阴魔境。行阴这个“行”怎麽说呢？就是我们内心深处，那种生灭而且迁流的相貌，很微细生灭迁流的相貌。

（分三：庚一、总示阴相。庚二、别明发相。庚三、结过劝示）

庚一、总示阴相（分四：辛一、结前想阴尽相。辛二、正式行阴区宇。

辛三、悬示行阴尽相。辛四、结示本惟妄想）

辛一、结前想阴尽相 想阴穷尽的相貌。

阿难！彼善男子修三摩提想阴尽者，是人平常梦想销灭。寤寐恒一，觉明虚静，犹如晴空，无复麤重前尘影事，观诸世间大地山河，如镜鉴明，来无所黏，过无踪迹，虚受照应，了罔陈习，唯一精真。

佛陀招呼阿难说：这修止观的善男子，在大乘三摩提的过程当中，他依止内心的正念正知，不迷、不取、不动，这种正念真如的观照把想阴给破坏了。

想阴一旦破坏以后，他内心是什麽相貌呢？这个人他平常的梦想完全消灭。梦跟想，是一个东西，白天叫想，晚上作梦叫梦，日有所思就夜有所梦。梦想一旦消灭以后，他内心的状态是「寤寐恒一」，他白天是觉醒的状态，或者晚上在睡觉他永远都是在定中，内心是恒常如一，常在定中，所以他一念觉了之心是特别的清晰，也特别的寂静。

讲出一个譬喻，譬如万里晴空，一点云彩都没有，古人说：「万里晴空，一轮明月」。乌云都被消灭了，乌云就是妄想。他对麤重的第六意识所分别的妄想，就完全不再生起了，这时他从佛堂走出来，面对各式各样的人，遇到各式各样的事情，他的内心像一面清澈的镜子，是了了分明而不生分别。

怎麽说呢？是来无所黏，过无踪迹。人事前来的时候，他不会有所住，去的时候，他心中也不会有任何的障碍。一念的虚受照应，“虚受”是他内心当中是空空荡荡，又是“照应”，了了分明；了了分明空空荡荡，空空荡荡了了分明。了罔陈习，心中没有一点过去的妄想习气，唯独只剩下一念的精纯真实之心。“精真”指的是第八识，只剩下那一念非常微细的第八识了别的心识现前。

这地方是说什麽意思呢？

我们一般人是活在妄想当中，说：「一切业障海，皆由妄想生」。这个人烦恼很重，什麽叫烦恼很重？就是这个人妄想很多。一个人想像越丰富烦恼越重，佛法是这个意思。天下本来是没有这种事情，你自己去那边打妄想，打妄想就让自己心有千千结，自己起烦恼，烦恼是你自己捏造出来的。

在佛教的因果观里面，本来不应该有烦恼。我们造了一个业，显现一个果报，就是这样子嘛！一切法本来就是那样就是那样，这样就是这样，本来一切法是因果的显现，但是我们心中有所住、有所黏。『瑜伽师地论』上说：我们凡夫的心就像强力胶一样，看到什麽就要黏，要有所住。这个修止观的人把妄想破坏以后，他的心就像一面镜子，照了万物的时候，套一句〔禅宗〕的话，就是他看事情，那样就是那样，这样就是这样，来无所黏去无踪迹。他整个过去生的妄想习气完全被破坏了，他的心中是空空荡荡的，而了了分明，了了分明空空荡荡，他做什麽事情，该怎麽做就怎麽做，心里面没有太多的妄想罣碍、恐怖的负担通通都没有了。

这一段是赞叹想阴破坏的功德，当然他在整个回家过程当中，还没有到究竟圆满。

辛二、正式行阴区宇

想阴一旦破坏，行阴的障碍现前。

生灭根元从此披露，见诸十方十二众生，毕殚(ㄉㄢ)其类，虽未通其各命由绪，见同生基，犹如野马熠(ㄧ)熠(ㄧ)清扰，为浮根尘究竟枢穴，此则名为行阴区宇。

这个人心像镜子一样，他是不是大事已办了呢？还没有。他在止观当中，他会出现什麽事情呢？一切有情众生的这种生灭的根源，从这个地方全部显现出来。什麽叫生灭根源？就是蕴藏在第八识那俱生的有漏种子，俱生的我法二执的种子。他在一念空空荡荡了了分明的心中，观察十二类众生是毕殚其类；他能够很清楚看到众生那种生灭流动的相貌。

当然他这时候是有天眼通，后面会说到，他八万大劫的天眼通，他知道众生从什麽地方来，将往哪里而去，整个生命的流动是怎麽回事，他完全清楚分明，但是他还不能完全通达在整个流动中的根源。生灭的根源指的是什麽呢？生灭的根源指的是第八识，他这时候只能看到第七意识的行阴，但是还不能够看到第八识的识阴的障碍。但他，见同生基，犹如野马熠熠清扰；他能够清楚的看到众生的生命因果，虽然是各式各样，但是他们都有一个共同的一种造作迁流的相貌；“同生基”是行阴。行阴讲出一个譬喻，就像野马一样的熠熠清扰；“野马”指的是什麽呢？这地方的“野马”指的是阳焰，太阳的折射照到空中，好像一种光明的水气。阳焰你远远望去是熠熠清扰；“熠熠”生灭闪烁的样子；“清扰”微细流动的相貌。

行阴是我们整个众生的根身世界的一个究竟枢穴；“枢穴”，开关的意思。就是这个人他为什麽能够去走路呢？他为什麽能够坐在那里呢？他因为有行阴。整个有情众生，生命的动力的来源就是行阴。

『八识规矩颂』有一句话形容行阴说：「恒审思量我相随，有情日月镇昏迷。」一个人的生命，他为什麽能够去造业，为什麽去得果报呢？因为他有一个我。有情众生是以自我来发动他的整个生灭的作用，也是因为有一个我，所以才得果报。说，这个地是谁扫的？是我扫的。也因为有这个自我意识的执取，也使令众生就活在三界颠倒当中。

「行阴」第一个、它是有情众生生命的根源。第二、他是一个颠倒的根源。这时在禅定当中，他是完全显现出来，当然这时候也是他要对治破坏的时候。

行阴的破坏，是怎麽破坏的方法？

辛三、悬示行阴尽相

“悬”预先。佛陀先把这个相貌整个破坏，先说明：

若此清扰熠熠元性，性入元澄，一澄元习，如波澜灭，化为澄水，名行阴尽，是人则能超众生浊。

假设我们经过止观，正念真如，一方面能经常保持觉照不迷，在面对行阴的时候，经常保持不迷不取不动，一念不生的状态。这时候这种微细生灭扰动的这种根源就性入元澄，生灭之性就转入不生灭的寂静的体性；“澄”指的是寂静。这地方的寂静不是讲本来面目，指第八识；第八识比第七意识它相对来说是寂静。“性入元澄”是一个总说。应该怎麽做才能够性入元澄呢？

一澄元习，如波澜灭，化为澄水

就在第八识的寂静心中，要把所俱足生灭流动的习气都要完全的穷尽，就好像水中的波澜把它消灭了，而转化成寂静的水，这就是行阴穷尽。这就超越众生自我知见的这种颠倒的执着。

第六意识就像是一个很大的波浪，你看我们打妄想，我们马上知道。第七意识它是一个微细的波浪，第七意识它是一种生命流动的根源。当然它的流动不是你在高速公路看到车子这样子跑来跑去，不是这麽粗的流动，那是在定中意识，或者说是用高倍的显微镜，看到我们生命的细胞在动，我们整个生命的细胞都在动态，没有一个东西是静的。

从行阴的角度，我们生命是活在动态当中，我们色身的细胞，我们内心的状态，没有一个东西是不动，都在动。

动的力量从什麽地方而来呢？就是行阴发动出来的。行阴是一个微细的波浪。第八识是一个没有波浪，但它有微细流动的水；真如是完全不迷、不取、不动，它没有波浪也不流动。

这地方有一个地方值得我们注意的，在破坏行阴的过程当中，这地方有段经文是值得我们注意的：『如波澜灭，化为澄水』，这一句话里面最重要的就是这个“化”，转化；不是说，行阴是生灭的根源，一刀二断，那你就完了！它是生灭的根源，但是它也是我们智慧的根源。『唯识学』讲：转第七意识，成平等性智。是要“转”，这波浪是不好，但是没有波浪你也找不到平静的水，所以它是转变。不过《愣严经》在转变烦恼，它的方法很特别，它比较不采取任何行动，就是「不迷、不取、不动」。它认为达妄本空，烦恼本来就不真实，你要不随它转，它自己会消失掉。本经的思想是这样，不像我们看『唯识学』它是要对治，「不能念要它念，不能专要它专。」完全站在一种抗拒的角度来对治烦恼。《愣严经》说，你不用对治，它自己会消失掉，你只要保持不迷、不取、不动，你就做三件事，不迷、不取、不动，它就自然消失，本经的思想是这个意思。

辛四、结示本惟妄想

为什麽我们一出生，我们内在的内心、外在的世界就一直在那边动呢？这是怎麽回事？是上帝创造的？是怎麽回事会在那边动来动去呢？

467

观其所由，幽隐妄想以为其本。

行阴的根源：

我们众生生命的动力，是一种幽隐的妄想。

我们先解释“幽隐”，再解释“妄想”。

行阴的相貌我们可以作三个总结，前面刚刚所说的，第一个、它是变化而相续的，生灭变化，但是又恒常相续。所以你看，我们到时候进入到十种魔境的时候，主要的颠倒只有二种，一个断灭见，一个常见。为什麽起断灭见呢？因为他只看到我们众生生灭变化当中，他看到生灭变化这一部份，他起断灭见。为什麽起常见呢？他看到行阴相续这一部份，起常见。其实行阴是二个都俱足，它生灭而相续，相续而生灭。

第二、行阴是微细而难知的，我们很难知道，只有定中才能够知道，它是很微细的流动。

第三、它是有情众生生命的根源。你要了生死，这就是关键了，它是我们的「同生基」，众生一种生命最重要的根基。这样的一个根基到底是怎麽来的呢？妄想而来的，是我们自己捏造出来的。

妄想而来表示什麽？表示它是可以消灭的。诸位如果我们研究菩萨戒，你就会了解一个观念，在『菩萨戒』整个戒文当中，佛陀在训练一个菩萨的心态，菩萨有一句话是绝对不能讲，说：「我做不到！」你不能讲，绝对不能讲。菩萨在断恶修善度众生，你只有资格讲一句话说：「我尽量做！」你不能说我做不到。为什麽做不到？你这些都是虚妄的想像，要断除色受想行识，它的本质都是妄想，它没有实体，所以菩萨是不能讲我做不到的！这不合道理，菩萨只能够说，我尽量慢慢改，表示我不放弃。

他为什麽有这种的力量呢？来自于他的一种空正见，一切整个生命的根源都是我们自己的妄想捏造出来的，过去的妄想捏造出来，它是可以断除的。

这一段是把我们要进入到整个行阴的十种魔境之前，佛陀先给我们一些基本的概念。

庚二、别明发相　各别发明行阴十种计度的相状

（分十：辛一、计二无因。辛二、计四徧常。辛三、计一分常。辛四、计四有边。

辛五、计四矫乱。辛六、计十六有相。辛七、计八无相。辛八、计八俱非。

辛九、计七断灭。辛十、计五现涅盘）

辛一、计二无因

“计”是一种计度执着。他执着的二种情况是没有因的：一、本，一切法的生起是没有原因的，“本”指的是过去，过去是没有原因的。二、“末”，是未来，一切法它结束以后也是没有原因。这类似无因缘论的思想。二种无因生起的由来…

标由示坠

阿难当知！是得正知奢摩他中诸善男子，凝明正心，十类天魔不得其便，方得精研，穷生类本。于本类中生元露者，观彼幽清圆扰动元，于圆元中起计度者，是人坠入二无因论。

佛陀说：阿难，你应当了知！在我们修学大乘的正知（观照的智慧）奢摩他（止），大乘止观相应当中，我们的心是凝明正心；“凝”是一种止的功德，安住不动，“明”正知而不迷惑。止观双运当中，他已经超越想阴的十种天魔的干扰，所以他这时候能够去精研，很深入的去观察，穷生类本。他去穷究众生为什麽会一直在那边动呢？色身为什麽会有老病死？内心怎麽会生住异灭呢？这所有动的来源是怎麽回事？他去穷究众生这一切生灭的根源。

这时候他在定中观察众生，已经显现出来的行阴的相貌，因为这时候他的想阴破坏，生灭的根源显露出来。显露出来以后，他就观彼幽清，用智慧来观察这非常幽隐、非常微细的这种行阴的相貌。他得到一个答桉是：圆扰动元。他就知道这是整个十二类生，生灭扰动的根源，我们的色身生老病死，内心的生住异灭，通通都是因为行阴的流动所创造出来的。这时候，他对于这种圆满普遍的行阴就生起计度执着，这时就产生二种无因邪见的理论，也就是他在行阴当中观察它的流动相，观久了以后突然间自己起颠倒。

怎麽起颠倒呢？

分别详释

本无因

一者是人见本无因，何以故？是人既得生机全破，乘于眼根八百功德，见八万劫所有众生，业流湾环，死此生彼，只见众生轮回其处，八万劫外冥无所观，便作是解：此等世间十方众生，八万劫来无因自有。由此计度，亡正徧知，堕落外道，惑菩提性。

他在身心世界的流动当中不断的观察，他得到一个结论，就是一切众生生命的生起，是没有因缘的。这是怎麽回事呢，他为什麽生起这个理论呢？有二种理由：一、定中所见。二、他产生的计度分别。

一、定中所见。是人既得生机全破，“全破”这个意思，古德解释是完全显露。因为他把想阴破坏了，所以他整个行阴的相貌，那种生灭流动的力量显现出来了。因为他在禅定当中有天眼通，他就依止他眼根天眼通的八百功德；天眼通最大的极限，空间观察一个小千世界，时间观察八万大劫。这时候他观察他所能够见到的八万大劫的过程当中，所有众生的业流湾环，众生

造了什麽业，然后到哪里去流转；“业流”是因，“湾环”是果。他造了这个业到人天去了，然后又到三恶道去了，总而言之，死了以后又生，生了以后又死。这当中有一个问题，他只见到他整个八万大劫的众生，在那地方造业而轮回，只是众生的轮回他有一定的处所，他所见的八万大劫就是他的处所；而在八万大劫之后，他就完全见不到了，这个是他定中所见的相貌。

以下他对这样的相貌，他自己解释，他说：哦！原来此等众生，八万劫来是无因自有，因为他八万大劫以外，他是看到一片黑暗。众生什麽地方来呢？是没有理由的，没什麽地方来的，是莫名其妙自己出现的；也就是说，众生在八万大劫之前是没有任何因缘而自然生起的。依止这样的虚妄计度，而亡失了大乘的正知正见，而堕落到外道种性，惑乱自己菩提善根种性。这是讲它生命的根本是没有原因的。

未无因

二者是人见未无因，何以故？是人于生既见其根，知人生人，悟鸟生鸟，乌从来黑，鹄从来白，人天本竖，畜生本横，白非洗成，黑非染造，从八万劫无复改移，今尽此形，亦复如是；而我本来不见菩提，云何更有成菩提事？当知今日一切物象，皆本无因。

二、他产生的计度分别：

前面是讲生命的起源是没有原因的，这地方是讲生命未来的结果，自然消失掉，也没有原因。他为什麽提出这个理论呢？他也是有他的道理。因为他在定中他见到整个八万大劫之前是没有因缘而生起的，他就执着既然过去是没有原因，过去没有原因不可能现在突然间有原因，所现在也就没有因缘。怎麽说呢？人死了以后还做人，鸟死了以后还做鸟，乌鸦的黑是本来就是黑的，鹄鸟一生出来羽毛就是白的；生命本来就是一个偶然，没有任何理由，没有所谓造善招感安乐果报，造恶招感痛苦的果报，生命是没有章法的，好像树上的树叶掉下来的时候，它往东边、往西边是完全没有理由的。人天的众生他本来就竖立而行，畜生本来就横行而走，鹄鸟的白也不是洗成的，乌鸦的黑也不是染造而成。所以从八万大劫以来，这样的一个因缘，完全没有改变，过去是这样，现在也是这样。他自己也推论，未来今尽此形，亦复如是；八万大劫以后，我们每一个众生自然进入消失掉，自然进入涅盘，自然的，你不用修行，他自然会消失掉。

而我本来不见菩提，云何更有成菩提事？当知今日一切物象，皆本无因。

我过去既然没有见到菩提，当然未来也不可能见到菩提的功德，所以这一切的物象，不管过去、现在、未来，完全是没有因缘的。

结成外论　由此计度，亡正徧知，堕落外道，惑菩提性，是则名为第一外道，立无因论。

由此计度，亡失了大乘的正徧知，这种正知见，而堕入外道的邪见种性，惑乱自己的菩提善根。这是第一种外道，立无因论。

我们前面讲到想阴的魔境，他的干扰是外面来的，魔王派遣一个说法的法师，跟他显神通来引诱他，来破坏他的戒定慧，是外来的。行阴已破的所有的魔境都是自己的妄想生起的，他在定中看到了事情，自己在那地方虚妄分别而产生的。

这地方的问题出在哪里呢？这个思想是有点断灭见，八万大劫以后完全消失了，而且他对现在是自然。他这个是一种断灭见跟一种自然外道，不过他的自然理论是从断灭来的。我们从经文来看可以知道，他首先看到八万大劫之前是一片黑暗，所以他知道我们众生的来处是没有理由的。既然我们从什麽地方来，这一部份是没有理由的，当然现在也就没有理由。所以他为什麽做人呢？也就没有理由，未来也就没有理由，他的思想是这样推论。

这在所有的邪见当中，这个地方是最严重的，无因缘论是比邪因缘论更糟糕，因为他就造成一个人及时行乐。佛教修学的基本思想，是建立在一种“因缘”，你今生跟来生是有关系，有密切关系；我们今生是由前生创造，佛教的过去现在未来是连动的，是有因缘的，今生的你是由过去创造的，你过去做了很多想法，造了很多善业，所以变成今生的你；来生的你是你今生创造的，就构成一个三世因果。现在这个人世间，前生跟今生是完全没有理由，好像抽签一样，你前生要投胎的时候抽签，抽过一次，来生再投胎也是抽签，那完全是没有理由的，跟你今生所造的善恶是没有关系的。那这个修行就没有意义了，所以无因缘论是最糟糕的，断灭！

辛二、计四徧常

这以下的思想都比较偏重于常见，前面是无因缘论。这以下是认为，生命是有因缘的，但是这个因缘他解释错了，邪因缘论。生命是由四种因缘而创造的，这当中他讲到心境、四大还有八识，还有末那四种，这四个法是普遍常住的，是一切众生生起的根源，他这样执着。

标由示坠

阿难！是三摩中诸善男子，凝明正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于圆常中起计度者，是人坠入四徧常论。

跟前面一样，“常”相续，在周徧圆满而相续的行阴当中生起的计度。这当中有四种计度。

一、内心跟外境，把它计度做常。为什麽有生命呢？因为我们心跟境这二个是常住的

分别详释

心境计常

一者是人穷心境性二处无因，修习能知二万劫中，十方众生所有生灭，咸皆循环，不曾散失，计以为常。

这个人在行阴圆满而相续当中，他穷究他的内心，同时也穷究他的外境，他发觉二处无因。二处指的是什麽呢？内心跟外境这二种处所，这二个生灭的因缘都是没有因缘的。为什麽二处无因呢？

他说：他因为修学禅定而产生二万大劫的神通，他发觉这十方众生，他心境所有生灭的相状，咸皆循环。

什麽叫咸皆循环？他发觉一个人的色身，他是遵循着生老病死，死了以后他又出生，又生老病死；我们的内心是生住异灭。所以他把生命分成二种，一个是能够用的心，一个所受用的境。当然这当中有快乐痛苦，有些人的心是快乐的，有些人外在的境是非常美好的；有些人内心是痛苦的，外境是非常贫穷的。他说，心跟境虽然有变化，但是它遵循着一定的轨则，这轨则是从来没有改变的，就是这个心，它永远是生住异灭，这个色身永远是生老病死，这个轨则是不能变的。喜怒哀乐会改变，贫穷富贵会改变，整个心跟境这种生住异灭，生老病死的原则是不改变的。所以他就执着我们凡夫的心跟境，它是常住的，原则是常住的，相貌当然是变化。

诸位我们要分别一下，前面这二种思想，本无因，末无因，是完全的断灭见；这个地方是常见，认为生命在变化当中，有些东西是不变化的，这是我们所追求真实的皈依处。他认为心跟境是皈依处，当然这样的皈依是很粗的，越往下越微细…

四大计常

二者是人穷四大元四性常住，修习能知四万劫中，十方众生所有生灭，咸皆体恒，不曾散失，计以为常。

这一个人他不是观心跟境这麽麤，他观察四大。他说：一切的物质是由地水火风构成的，地是坚性，水是湿性，火是热性，风是动性，这四种体性是不能改变的，是常住不变的。他是依止什麽理由讲出这一句话呢？因为他禅定的神通是观察四万劫，他这个理论是由他自己现量的境所看到的。他看到什麽呢？他看到众生生灭变化，他看到这一个人前身是一条小狗，今生变成一个人，来生变成天人。当然小狗的相貌是不一样的，人的相貌也不一样，但是构成小狗，构成人的体，这个地水火风是不能改变的，地大还是坚性，水大还是湿性。构成一切物质的元素是不能变的，只是排列组合不同，而构成不同的物质出来，所以他认为四大的体性是未曾散失，就计以为常。说，四大是我所追求的常住不变的真实的本性。

当然这佛法是不同意，四大是唯心所现，怎麽说是常呢？一盆水，我们接触是水，饿鬼道他去接触水变成火，这体性怎麽会有真实性呢！他是错认消息。

八识计常

三者是人穷尽六根末那执受，心意识中本元由处，性常恒故；修习能知八万劫中，一切众生循环不失，本来常住，穷不失性，计以为常。

前面他是把构成物质的元素，四大执着为常；这以下是构成内心了别活动的元素，所谓的八识计以为常。

他觉得向外攀缘是比较粗糙，他就向内观察，他观察他得到结论，他说：六根末那执受；“六根”指的六根当中的六识，还有第七的末那，跟第八的执受。所以他这个“心意识”八识当中，本元由处，第八识根本的来处，它的体性是恒常不变的。前六识它的功能就是了别，第七的末那就是思量，第八识就是执受，这是不能改变的。说这一个人第六意识起烦恼了，但是第六意识还是了别，它的了别性没有变，只是它是在烦恼中了别。这个人他听闻佛法，生起智慧的观照，这也是了别，只是这个了别跟智慧相应，了别的本质是不变的。

他这样子的观察，是怎麽来的？因为他在禅定当中，生起八万大劫，看到一切众生，循环不失，本来常住。这个人变成了一个畜生，他便生起了畜生的想法，但是他第六意识的了别性还是这个了别性；他变成一个人，他生起人的想法，但是人的了别也是那个了别。所以构成内心的作用是不同，但是构成内心的元素，能构成的元素是不能改变的，内在的元素是不能改变的。你不管是在整个六道当中，你不管怎麽弄，第六意识永远扮演了别的功能，第七意识永远扮演思量的功能，第八永远扮演执受的功能，这是本来常住，不可改变的。他就依止这样的心意识，不改变的体性，把它当作是常住的真理，是这意思。

这一句话讲的是不对，你看第八识，第八识是执受，到佛的时候他就没有执受了，佛的第八识是不增不减。执受就是怎麽样？可以增加，你看我今天跟昨天的第八识不同。佛陀他去帮助众生，你说：恭喜你！佛陀，你善法增加了。佛陀没有所谓增加，佛陀第八识，再造什麽东西进去，他不会增加，不增不减，他不再扮演执受的角色。所以他是看到凡夫才是这样子。

净业学园130讲次 讲义289面

我们讲到这一科是，辛二、计四徧常。外道邪见的思想主要是二部份，一个是无因缘论，一个是邪因缘论。无因缘论是认为整个生命的生起跟结束是完全没有因缘的，所以从这个思想就变成一种自然的外道，一种断灭的思想。邪因缘论是认为，生命的生起它是有一定的章法，一定的构成的轨则。这个轨则依我们的观察是错误的轨则，所以叫做邪因缘论。

想尽计常

四者是人既尽想元，生理更无流止运转，生灭想心今已永灭，理中自然成不生灭，因心所度，计以为常。

这个修止观的人在这个地方是既尽想元，想阴的根源完全破坏了。在前六识整个生灭的体性当中，他已经没有各式各样流动运转的相貌出来，第六意识没有这种相貌；也就是说整个第六意识麤分的想心已经永久消失了，取而代之的，是一种微细第七意识的生灭流动。所以他就认为，理中自然成不生灭，他认为第七意识的这种体性，它正是不生灭心；因为生灭的部份第六意识被他破坏了，这时第七意识微细的流动现前，他说，唉呀！这就是我的真如本性，我终于找到家了，就把第七意识末那识的生灭流动，当作一种常住的真如本性。

结成外论　由此计常，亡正徧知，堕落外道，惑菩提性，是则名为第二外道，立圆常论。

前面他是广泛的执着八识，但是他后来又想一想，前六识已经不存在了，第八识还没有生起，只有第七意识现前，那乾脆就执着第七意识。总而言之，前面四种执着，都是亡失正徧知，堕落外道，迷惑菩提善根种性，这是逆圆满真常的理念。

这个思想他是这样子想，他把生命分成身心世界，而身心世界都有二种情况：一、它外在的相貌跟作用；二、它构成内在的体性，或者讲构成的元素。他认为外在的相貌是变化的，构成的元素是不变的。他这个思想跟我们现在科学家的思想是完全一样，科学家也是认为这样，我们色身是变化的，但是我们整个物质是由电子、质子、中子构成的，这一部份是不能变化的，这个思想就是常见，邪因缘论。科学家认为，这个人为什麼很聪明呢？因为他脑细胞很发达，所以他很聪明。这是错误的，这样解释因缘观是错误的，跟脑细胞没有关系；他聪明是因为他过去有闻思修的善根，是内心当中的一种相续的功能，这跟脑细胞是没有关系的

辛三、计一分常。

标由示坠

又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于自他中起计度者，是人坠入四颠倒见，一分无常，一分常论。

前面完全一样，想阴破坏了，行阴现前。前面的邪因缘跟这地方的邪因缘差在哪里呢？

前面的邪因缘是完全就着同一个人的身心世界，来分别他的常跟无常的差别；他表面的相用是变化的，内在的组成元素是常住，是约着同一个人。这个地方就不一样了，约着自他，自己跟他人做比较，他认为他自己是常住的，别人都是生灭的。

分别详释

双计自他

一者是人观妙明心徧十方界，湛然以为究竟神我，从是则计我徧十方，凝明不动，一切众生，于我心中自生自死，则我心性，名之为常，彼生灭者，真无常性。

他在禅定中他去观察妙明心，当下这一念寂静的心；这“妙明心”其实就是那一念流动生灭的行阴之心。他发觉他的心是普徧十方世界，他想要到哪里就哪里，他要到美国、到台北，他随时一念之间内心就可以显现。

这时候他就产生一个颠倒的想法，湛然以为究竟神我；他把这一念生灭流动行阴的心，他的不动相、他的普徧相，这就是圆满的神我。

什麼叫做“神我”？

从是则计我徧十方，凝明不动

我是普徧十方世界的，而且是非常清楚分明的照了而没有任何的动转，一切众生就在我一念心中，自然的生也自然的死，这些都是生灭变化的。而我这一念心性，它是常住不变的，彼生灭者，真无常性。

这就是一个大我的思想。说，这个我是很大的、普徧的，一念众生就在我一念心性当中，在我的心中自然的生也自然的死，但这个“我”是不能变化的。所以这个“我”是能受用，“我”是能主导，一切众生是被我所主导，被我所受用。好像是整个地球是绕着他自己转一样，我是周徧法界，是凝明不动，众生就在我一念心中自生自死，他的思想是这样子的，神我外道的大我思想。

计他国土

二者是人不观其心，徧观十方恒沙国土，见劫坏处，名为究竟无常种性，劫不坏处，名究竟常。

这修止观的人，前面他是观内心，他这时候他不观内心，他向外观察十方世界的恒沙国土。当然他看到了国土，就看到这个国土会成住坏空，那他就加以分别了。他说在劫坏之处，在坏劫二十劫当中，坏劫、空劫是破坏的、是无常的，但是二十劫的住劫它是不破坏的。他把这世界分二部份，住劫是恒常住不变化的，其它都是无常的，他是这样区分。

计自身心

三者是别人观我心，精细微密，犹如微尘，流转十方，性无移改，能令此身即生即灭，其不坏性，名我性常，一切死生从我流出，名无常性。

前面那一个“我”是很大很大的，所有的众生都在我中，自然生而自然死；这地方的我是比较微细的一个“小我”，我已经管不了别人了，但是起码我自己的身心世界，我是可以控制的，这个我是“小我”的思想。

这个人他观察我的内心，发觉我的内心是，精细微密；“精细”指的是他行阴的种子是特别的精细，“微密”指他行阴现行的相貌。内心的生灭流动就好像空中的飞尘流转十方，在十方世

界到处的流动。流动的情况就好像空中的飞尘，要有阳光的照射，你才感觉它的存在，在黑暗的地方你就看不到灰尘的存在了，可见得我的内心是精细微密。

我这一念心是“性无移改”，我是不能有变化的；我是一个人，死了以后我变成一个天人，我的形状改变，但是“我”是不能变化；好像我现在住了一个房子，这房子破坏了，我再买一个新的房子，这个房子我不要了，但是人那一个我，还是那一个我，换汤不换药，是这个意思，性无移改，这是观心。其次，他观色身…

能令此身即生即灭

色身也因为有那个我在控制，所以我会起惑造业，不同的业得各式各样的果报，所以生命有各式各样的生，有各式各样的灭。然而内心当中那个不破坏的体性，名我性常；微细的自我是常住不变的，所以我无量的生命当中，生生死死，我的色身都是从这微细的真我流露出来让我受用。我们受用人的果报，由我来受用天人的果报，这个我是不变的的，色身外在的环境是变化的。

微细的自我跟前面那个广大的自我不太一样。

双非自他

四者是人知想阴尽，见行阴流，行阴常流，计为常性，色受想等，今已灭尽，名为无常。

第四种他认为麤重的想阴破坏了，行阴微细的流动现前了，就执着行阴这种微细相续是常，色受想这种麤分已经消失了，已经看不到是无常。

结成外论

由此计度一分无常，一分常故，堕落外道，惑菩提性，是则名为第三外道，一分常论。

总而言之，他把生命分成一分常，一分无常，堕落到外道种性，迷惑了我们的菩提善根。这是第三种外道，一分常一分无常。

外道在解释因缘，他都是对立的，常跟无常，你跟我是不一样的，我跟你不一样，一个是常，一个是无常，这二个没有关系的，是种对立的思想。

大乘佛法是不二的。佛法说：我们的体性是常，作用是无常，但我们是恒随缘而不变的，恒不变而随缘，佛法是讲不二的思想。外道的常跟无常二个是对立的，这地方不太一样。

辛四、计四有边。

前面谈到常跟无常的思想是从时间上来观察，这地方是从空间上。什麽东西无边际的？是我们的常住真如。什麽地方是有边的？就是我们应该要放弃的。他是从空间上来观有边无边，有四种有边。

标由示坠

又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于分位中生计度者，是人坠入四有边论。

他的整个行阴的观察是从四种的分位，一、时间，二、见闻的功能，三、彼我，四、行阴生灭。

分别详释

计三际　一者是人心计生元流用不息，计过未者，名为有边，计相续心，名为无边。

他的所观境是观察时间，观察他这一念心，哦！我这一念心果然有过去未来的差别。他执着“生元”，行阴流动生灭的根源是迁流业用，而循环不息的。在整个流动当中，他就认为过去已经消失了，未来还没有现前，所以他认为这二个是靠不住的，是有边际的，有现量的，换句话说，这二个是不能依止的。那麽既然不能依止过去，也不能依止未来，那怎麽办呢？计相续心，名为无边；我现在这一念相续的心是周徧法界的，是无有穷尽的，我应该活在当下。以现在为常住，是无边，以过去跟未来为有边，这个意思。

计见闻

二者是人观八万劫，则见众生，八万劫前寂无闻见，无闻见处，名为无边，有众生处，名为有边。

从见闻中观察：

他在禅定中观察八万大劫的时间，他所见所闻，他认为在八万大劫之前，他看不到，所以他是寂静无所见、无所闻。在八万大劫以外的世界是无边，这叫冥谛；在八万大劫以内的是有边际的、是有现量。

他认为劫外是无边，劫内是有边，他是这样区别；前面是过去未来是有边，现在是无边。

计彼我

三者是人计我徧知，得无边性，彼一切人现我知中，我曾不知彼之知性，名彼不得无边之心，但有边性。

他人跟自己做比较：

他说：我当下这一念心是能够普徧了知一切法。这个人的色受想完全破坏了，内心特别的明了寂静，所以他认为他自己这一念心，是无边的，是常住的，其馀一些苦恼的生死凡夫，他就在我一念的明了心中显现出来。

「我曾不知彼之知性」这句话古德解释说：彼不知我的心性，而我能够知彼的心性；我看他是看得很清楚，但是他看我看不清楚。彼不得无边之心，所以苦恼众生是有边的，但我是修禅定的人，我已经破坏色受想，我的心才是无边的，我才是特别的尊贵。

从自他中区分有边无边。

计生灭

四者是人穷行阴空，以其所见心路筹度，一切众生一身之中，计其咸皆半生半灭，明其世界一切所有，一半有边一半无边。

这一个人在穷究行阴的真空之理，他要探讨生命的根源到底从什麽地方来，他在探讨的过程当中，他也不依止圣言量，他完全依止他的所见所闻，他就在定中心路筹度，自己妄加的计度。他怎麽计度呢？一切众生在他的生命当中，一半是生一半是灭。

怎麽说呢？因为这一个人，他一入定以后他止观现前，他那个行阴生灭的相状他暂时可以调伏，所以他灭相现前；但是他一旦出定以后他止观就消失了，他的行阴又生起来产生生相。他就发觉他在禅定当中的心跟出定的心是不一样的。

这是内心的随缘，你随顺止观的因缘而产生功德，也因为随顺散乱颠倒的因缘产生过失，这是正常现象。

那他就产生执着，他就把它产生一个决定想，他说：我们的身心世界，原来是一半是生一半是灭，乃至于外在的世界，也是一半有边一半无边。他是这样想的。

结成外论　由是计度有边无边，堕落外道，惑菩提性，是则名为第四外道，立有边论。

468这个外道的思想，最大的问题是太相信自己的六根，问题出在这里，所以他看到什麽，他就计度分别。

台湾有一个叫现在禅，现在禅它的思想就有一点像外道的见闻觉知。什麽是见性？他说，见闻觉知就是见性，你看到这朵华，当下就是见性。

这个思想是有一点似是而非，当然他已经不落入妄想，因为这个人想阴破坏了，他的确看到的事情是一个依他起性。但是这毕竟是个依他起，见闻觉知，这是看到第七识、第八识，你不能说他是见性。佛法的见性是从理论上思惟，不能从事相上去体会，不能从假相上去体会。

孔夫子有一天，他在行脚的过程当中，他经过了厨房，他看到子路菜煮出来，他拿着菜就往嘴巴塞。孔夫子很生气，子路这个人真不懂礼貌，大众师还没有用他就先用，他就把子路叫过来，把他骂一顿。子路说：夫子啊！我没有偷吃，我是看这菜煮出来有一个脏东西，我把它拿起来看一看，把它丢掉，我没有吃啊！孔夫子说：哦，弟子们！我亲眼看到的事情都有错误，何况说道听涂说呢！

他看到这个假相，孔夫子在解释这个假相的时候，他照样解释错误。你怎麽能说见闻觉知就是见性呢！假相就是假相，真理就是真理。所以佛教很重视传承，道理不是你自己想出来的，是「欲知山上路，须问过来人。」

我们可以得到一个结论，这些修止观的人可能到最后都没有在看经典，这不对的！他刚开始是应该有看经典，但是走到最后的时候，他就完全是根据自己的分别来判断，这个是常、这个是无常、这是有边、这是无边，完全在假相产生颠倒。所以佛教是要如理思惟，要依止圣言量。

辛五、计四矫乱

矫乱就有点像戏论，违背真理而言说不定。外道为什麽叫矫乱呢？因为他以无想天为究竟，他认为生无想天，他的因必须一生当中不能乱答于人，所以他回答的时候...他很怕回答错误，所以他回答一切法是亦有、亦无、亦生、亦灭，总而言之，含糊笼统。佛陀说：这个叫矫乱，言说不定，违背真理。

标由示坠

又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于知见中生计度者，是人坠入四种颠倒，不死矫乱徧计虚论。

他的整个颠倒的生起是在知见中，在自己的所知所见，在禅定当中的所知所见，而产生四种颠倒知见，以无想天不死的果报，而引生四种矫乱的言词，依止虚妄的徧计执，而创造虚妄的言论。

分别详释

八种矫乱

一者是人观变化元，见迁流处，名之为变；见相续处，名之为恒；见所见处，名之为生；不见见处，名之为灭；相续之因，性不断处，名之为增；正相续中，中所离处，名之为减；各各生处，名之为有；互互亡处，名之为无，以理都观，用心别见，有求法人来问其义，答言：我今亦生亦灭，亦有亦无，亦增亦减。于一切时，皆乱其语，令彼前人遗失章句。

八种分四段：他在禅定中观变化元，观察行阴生灭变化，而又恒常相续，这样的生命根源。首先他看到他的迁流处，生命有它的生灭变化的地方。他说，这就是无常的、变化的；但是它变化以后，它又产生了相续，他把相续的地方叫做常。所生命又分成变跟恒一对。

二、见所见处，名之为生；不见见处，名之为灭
他在八万大劫之内所见到的，他认为这是生。“不见见处”
蒲益大师说：见不见处。在劫外当中见到一个不可见的处所，什麽都没有的处所，名之为灭；劫外的叫做灭，劫内叫生。他把生命分成生跟灭。
三、相续之因，性不断处，名之为增；正相续中，中所离处，名之为减；

他说这相续的因，这种能够相续不断灭的功能叫“增”，你看他死亡以后他又会受生。这受生的力量是怎麽来呢？是“增”而来的。

在整个生命的相续当中，他要有一个休息的地方。什麽叫休息呢？比方说，我们呼吸，我们吸气以后再吐气，吐气以后吸气，在一吸一呼的时候中间会有一个中间的休息，那个地方叫减，没有吐气也没有吸气的地方叫减。我们生命在相续当中，它会稍微停一下再相续，停一下再相续，那个中间停的地方叫减。
四、各各生处，名之为有；互互亡处，名之为无
一切众生他在受生的地方叫有，他消失的时候叫做无。

他就用这个道理来观察，用心别见，他以有所得的心，分别而见。有人来请法，问什麽是诸法的真实相？他说：亦生、亦灭、亦有、亦无、亦增、亦减、亦常、亦无常。在一切时当中你问他真理，他都是这样回答，他认为这样子是合乎中道的，我才能够往生到无想天去。但是他使令听的人，遗失章句，不得要领，不知所云。

前面的外道是很清楚的说明生命当中，哪些是恒常住的，哪些是变化的，他是很清楚的指出来。这个外道他虽然看到了变跟不变、增跟减乃至于有跟无，他看到了，但是他不做任何的评论。他说亦增、亦减、亦有、亦无、亦变、亦不变。你再问他一次，他把这个答桉再重复告诉你，他认为这是最圆满的答桉。但是这圆满是别人听了以后，完全不懂，遗失章句，不知所云。
唯无矫乱
二者是人谛观其心，互互无处，因无得证，有人来问，唯答一字，但言其无，除无之馀，无所言说。

这个人在禅定他观察他这一念心，互互无处，因无得证。他入了禅定以后止观现前，于一切法不迷、不取、不动；他能够暂时把行阴生住异灭，把生住异破坏，使令灭相现前。他认为灭相就是最永恒的功德，所以因无得证，证得一切法究竟无的真理。

这地方他实证的，他在禅定当中止观现前的时候，灭相的无现前。所以有人问他，什麽是祖师西来意？他说：无！你再问他一次，他还是无，除了无之外，无所言说；他说一切法无，是究竟的真理。
唯是矫乱
三者是人谛观其心，各各有处，因有得证，有人来问，唯答一字，但言其是，除是之馀，无所言说。

这个人也是观察内心，各各有处，他在生住异灭当中，他看到了生，生住异灭，灭了以后，他发觉又有一个新的念头生起来，因有得证，他证得一切法是毕竟有。所以有人问他，什麽是祖师西来意呢？他说：是，当下就是！你问他什麽是祖师西来意呢？门前那一颗树就是，当下就是。除是之馀，无所言说。
有无矫乱
四者是人有无俱见，其境枝故，其心亦乱，有人来问，答言：亦有即是亦无，亦无之中不是亦有。一切矫乱，无容穷诘。

有些人前面是看到无，有些人是看到有，这地方是有无俱见。他看了灭，他也看到了生，二个都看到。他把生跟灭怎麽解释呢？其境枝故；他说生跟灭是一个东西，比方说一颗树它分叉成二个枝，所以真理是二个都俱足，生跟灭都俱足。既然看到二个，这时候能观的心也是错乱了。所以人问说，什麽是祖师西来意？他就回答说：亦有即是亦无，亦无之中不是亦有。他说世间上的真理是怎麽回事？当你看到一件事情有的时候，他早晚会变成无，亦有一定会变成无；你看到这小孩子出生了，你论断他这个人迟早会消灭。但是你看到无的时候，就未必会再生起，你看到有的时候，这东西迟早要消失掉，但你看到消失的时候，你不一定会看到它在生起，亦无之中不是亦有。总而言之，这道理是矫乱、错乱的，而且这错乱的思想，不容穷诘。你再继续问他，为什麽会这样子？他说，这个道理高深莫测，很难讲清楚，你要自己体会，不容穷诘。
结成外论
由此计度矫乱虚无，堕落外道，惑菩提性，是则名为第五外道，四颠倒性，不死矫乱徧计虚论。

以上四种都是一种计度矫乱心虚无，堕入外道，惑菩提性，是则名为第五外道，四颠倒性，不死矫乱徧计虚论。

469其实他这个思想，你不能说他全错，佛法也经常用有、无、生、灭对治我们的烦恼。他的问题在于矫乱，他自己都错乱，他自己都搞不清楚，他只是言说是这样，其实他自己本身是含煳笼统。
比方佛法说：什麽是生命的真理？我们可以说，因果丝毫不爽，强调有。但是有时候

佛陀说，什麽是诸法的真理？法性本来空寂，强调空。那是对治，其实一切法的真理，即空、即假、即中，诸位看『维摩诘经』，一切法是不能说的。有人问文殊菩萨，什麽是大乘的不二法门？文殊菩萨不讲话，不能讲！

不能讲就没人知道，怎麽办呢？那只好开方便门示真实相。

诸位要知道，说法是不得已的，既然是开方便门，那这个门就很多，你看我们这个房子，你可以从那个门进来，他可以从那边进来，每一个人说法的方便之门，他的角度就有所不同。

蔼益大师讲《阿弥陀经》的时候，就讲很清楚，说我的讲法跟莲池大师不同，莲池大师说法跟幽溪大师也不同。蔼益大师说，通通都对，『经』是无量义，既然是开方便门，他说这《阿弥陀经》本来是我们都没有资格说的，那是佛陀甚深的境界。但是没有人说就没有人知道，那只好开方便门，「横看成岭，侧看成峰，都见不到庐山真面目；但每一个人没有离开庐山。」莲池大师比喻的更妙：讲经像瞎子摸象，没有一个人把佛陀的真实义讲出来，他摸到象脚，他摸到象的尾巴，他摸到象的头，但是重点是大家都没有离开象、大家都没有离开象。讲法是开方便门，每一个人的开显就有所不同。

所以有些人在整个生命当中的即空、即假、即中，为了对治你的执着，佛陀会讲空性这一部份，强调色即是空；但是又怕你断灭，空即是色。所以，蔼益大师说：妙答无生，说空说有都是方便。但是你产生执着，空空都是戏论，观念在这里。

辛六、计十六有相

十六有相，先讲四种法，色受想行，这四种法。这四种法有二种执着，一个是即色即我，色受想行就是我；二、离色即我，离开了色受想行另外有一个我。离色即我有三种，离色即我又一种，就四种了，四种再乘以四就有十六种。

标由示坠

又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于无尽流生计度者，是人坠入死后有相发心颠倒。

在整个三摩地中，他已经把想阴破坏了，行阴微细的流动相现前。他就在行阴整个无尽流的生命当中产生了计度，他说一个人死了以后，有一种人我相现前，色受想行四种人我相是不能破坏的。

依止这种人我相而产生一种错误的发心，一种颠倒的发心。

正明本计

或自固身，云色是我；或见我圆含徧国土，云我有色；或彼前缘随我回复，云色属我；或复我依行中相续，云我在色。皆计度言，死后有相，如是循环有十六相。

即色即我：他把自己的色身坚固的执着，色就是我，或者受就是我，乃至想行就是我。

这地方就有个问题了，这样的思想很容易断灭见，因为色就是我，那我色身死了以后，那糟糕了！那一个我就死掉了。我们一般人很容易即阴计我，你的色身死掉了，你就说我要死掉，这是把色受想行四阴当作我，这是第一个，这是比较严重的。

比较轻微的是，离色即我，色受想行这四种是流动变化的，但是另外有一个我是不变的，这当中有三种情况：一、或见我圆含徧国土，云我有色；

我是很广大的，色阴是很小的，我大色小，色在我中。所以我的色受想行死了以后，我还是在的，我是广大的，一个大我，色存在大我当中，这第一个。

二、或彼前缘随我回复，云色属我；

前面是讲大小，这就不讲大小了。说前言，在定中的所缘境随我回复；他感觉到我的行阴是随我而转的，我要它生它就生，我要它灭它就灭，乃至于我出定以后，我对我的色受想行，是完全可以主控的，我要走路就走路，我要休息就休息。所以色是属于我的，我是能受用，色受想行是所受用，是我的眷属，主伴的关系。

三、或复我依行中相续，云我在色。

我比较小，色受想行四阴比较大，我必须依止四阴当中，我才能够相续的作愿，所以我在色受想行当中，受想行比较大，我就住在里面。

470总而言之，以上四种，都执着人死了以后还有一个自我的相状，如是循环有十六相。

更述转计　从此或计，毕竟烦恼，毕竟菩提，两性并驱，各不相触。

从前面我相的人死了以后的自我，他就更加的推论，毕竟烦恼，毕竟菩提；说我的内心有一个杂染的烦恼，也有一个清净的菩提。

他得到的答桉是什麽呢？烦恼永远是烦恼，它不会改变的，没有转烦恼为菩提这回事情，菩提永远是菩提。所以我们生命中二种体性，杂染法、清净法是各走各的，彼此不互相抵触，我们顶多把烦恼给压住，我们不能够去断灭它。因为烦恼毕竟是烦恼，菩提是菩提，这二个是不能改变的。

结成外论

由此计度死后有故，堕落外道，惑菩提性，是则名为第六外道，立五阴中死后有相，心颠倒论。

他这地方的意思就是说，真跟妄是独立的，妄想永远是妄想，真如永远是真如，咱们各走各的。

佛法不是这意思，佛法讲「真妄不二」，真中有妄，妄中有真。也就是说，你要迷惑，那全体是妄；你要觉悟，那全体是真。所以我们迷惑的时候是「全真成妄」，你要觉悟的话是「全妄即真」。我们佛教讲「真妄是不二」，他这个地方是真就是真，妄就是妄，那这二个永远不能改变。

总而言之，外道的思想结论只有一句话，就是「用心别见」。他用他有所得的分别心，分别的去见真理。我们一再强调，真理不能追求，真理只能够在一种看破放下的情况可以体会，不能追求。真理你一追求它，就不是真理，动念即乖；仁者心动，一念方动，乌云遍布。

外道其实他看到也没有错，他也看到了生，也看到了灭，也看到了有，也看到了无，也看到的增，也看到了减，看到的通通没有错。他错在哪里呢？错在用心别见。你要不追求，一切法是不变而随缘，随缘而不变，一切法本来就是即空、即假、即中，真理就当下显现出来的，他当下就是即空、即假、即中，循业发现，清净本然，清净本然，循业发现，但是你一追求就完了！就什麽都不是了。

这意思就是，法没有错，是心态错误，问题在心态错误。你看外道他所看到的都没有错，他也看到了众生的生相、灭相、有相、无相，但是他想要去追求的时候就找不到了。真理只能够体会，不能够追求，这大家要知道。
　　净业学园131讲次 讲义293面
　　辛七、计八无相。

471当我们在修学《首愣严王三昧》，也就是在正念真如的时候，其实它整个重点有二个：一、破妄，二、显真。破妄跟显真之间的关系是怎麽样呢？

蔼益大师说：如果是一个利根人，他的大乘善根特别强，烦恼也特别澹薄，他可以直接的去开显真如。也就是说，他直接观照现前一心性即空、即假、即中，入一种不思议境，就在一念不生当中，念念的把真如本性给显现出来，这种人不需要经过破妄的过程，他可以直接的正念真如。第二种人是钝跟人，就像我们这种人，我们有善根，但是我们有更麤重的烦恼。蔼益大师警告钝跟人不能直接正念真如，要先求破妄再求显真；也就是你在观你内心的时候，不能直接观即空、即假、即中，不可以！要先修空观来破除妄想。修空观来破除妄想，再修假观开显真如的妙用，再修中观入一念不生，它是要有次第的。
　　很多人问我正念真如要怎麽正念呢？

我们刚开始不要被这些话所蒙蔽，其实正念真如的下手就是破除妄想，你面对妄想的时候能够心常觉照不随妄转；你不随妄转念念之间就是在开显真如，就是「觅即知君不可见」，但是你念念的回光返照不随妄转，「不离当处常湛然」，它就是念念现前。真如是你本具的，你不用去求的，你越求，它就不是真如。

所以在这个地方，他整个行阴的障碍都是他要对真如有所求，结果真如就风云变色，变成不是真如。也就是说，在整个行阴十种障碍当中，都是没有直接破妄，就直接要去肯定。所以初心学佛是先修否定法，再修肯定；你对你的妄想要先否定，不是这样也不是那样，不是这个也不是那个，先求大死一番，然后彻底的破妄以后才直下承当，「否定门入，肯定门出」。当我们在自利的时候是否定的，当我们要住持正法，弘法利生的时候，才能够肯定这一念心跟诸佛是不二的。所以你在肯定跟否定的操作当中，你要适当，才不会落入这十种的颠倒邪见。
　　辛七、计八无相。

这里的无相指的是一种断灭。这八个法指的是什麽呢？色受想行，这四阴中它生起之前，他认为是断灭的，他灭除以后也是断灭无相的，所以四乘二就是八种无相的断灭。
　　标由示坠
又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于先除灭色受想中，生计度者，是人坠入死后无相，发心颠倒。

这一个人他整个修学的过程当中，他已经把想阴给消灭了，而微细行阴的生灭迁流活动现前。

于先前所灭除的色受想三阴当中，他生起一种错误的执着。什麽执着呢？因为他认为色受想三阴消失了，他经过那麽长的时间，他也没看到生起，他就认为一个人死后是断灭无相的。发起这种断灭心，这样的心是违背佛法的实相道理，所以叫做颠倒；以断灭心为本修因，最后的结果是断灭之果。
　　这地方是简单的总标，以下各别说明断灭见是怎麽生起的…
　　正明本计
见其色灭，形无所因；观其想灭，心无所系；知其受灭，无复连缀，阴性销散，纵有生理，而无受想，与草木同。此质现前犹不可得，死后云何更有诸相？因之勘校死后相无，如是循环有八无相。

这个人在定中他看到四大的色阴消灭了，认为身形已经无所依托了。因为色身以四大为依托，

能够去创造色身的四大都没有了，那身形消失以后当然也就没有，因为他四大已经被破坏了，色阴被破坏了，所以他认为整个色身已经没有根本，根被拔掉了。

观其想灭，心无所系

我们心的活动是以想为本，于境起相；想阴消灭了，第六意识也就没有依托了，心也就没有根了。

知其受灭，无复连缀，

感受消失的时候，我们色心二法这中间就没有一个中间连接传达的地方。你看我们的色身跟我们的内心中间要有一人传递；说，我现在很痛苦，这痛苦的感受要经过受阴。你的色身产生痛苦，产生逼迫，是谁传给你内心呢？是看那个感受，受阴。受阴是色法跟心法之间的一个桥梁，一个连缀的桥梁，现在这受阴被破坏了，色身二法各走各的，你的色身走你色身的，我的心走我心的，二个都没有关系了。

阴性销散，纵有生理，而无受想，与草木同。

“阴”指的是前面色受想三种的阴性既然都消散了，色身也没有根本了，内心也没有根本了，色跟心中间的桥梁也被破坏了，纵然我现在还有一些生理的作用；这个生理的作用指行阴，还可以吃饭、还可以睡觉、走路，这种造作迁流，是靠行阴来维持。但是我心中已经没有感受、没有想法了，活在世上就跟草木一样没有感情。你看草木也是每天长大，但是它没有感受没有想法，就跟我现在一样。这样的一个身心世界在我活着的时候，都是如此的没有感受、没有想法，就像草木。等到我身心世界消失的时候，那更是一种断灭无相的情况。

他就由此类推，他这样子来加以勘验校对，他就坚定的认为，一个人死了以后，就再也没有身心世界的相貌出来了。因为根被破坏了，好像轮盘，开关被关掉了，只有剩馀轮盘的活动。如是循环有八种无相，四阴当中生前是无相，死后也无相，八种无相。

更述转计　从此或计涅盘因果，一切皆空，徒有名字，究竟断灭。

他从这样的死后无相，他就更加一步的转计，说出世间的涅盘、世间的因果这都是不存在的，一切法都是断灭空的，只有一个暂时的名字跟暂时的假名、假相、假用，我们的身心世界终究要归于断灭的。

结成外论

由此计度死后无故，堕落外道，惑菩提性，是则名为第七外道，立五阴中死后无相，心颠倒论。

他认为死后无相，最后他就生起断灭颠倒的邪论。

这地方在古德的开示说，其实行阴的执着，主要就是四种执着，断、常、空、有。以体性上来说就是断跟常，要嘛就是断，要嘛就是常；在作用上就是空跟有。他这一段所执着的是认为「一切皆空，徒有名字，究竟断灭」，世间上的生命迟早要断灭的，现在不断灭，死了以后肯定断灭。这样的思想当然就很危险，没有一种相续因果的思想。

辛八、计八俱非

“俱非”是什麽意思呢？他是非有非无，不是有也不是无；双遮有无叫俱非。八个法指的是什麽呢？在色受想行四阴当中，都有一个非有非无，加起来就是八个法。

标由示坠

又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于行存中，兼受想灭，双计有无，自体相破，是人坠入死后俱非，起颠倒论。

修大乘圆顿止观的人他把想阴破坏了，行阴的流动现前。他在定中看到行阴是存在的，尚未消灭，但是受想是消灭了。所以他在定中等于看到二个东西，看到色阴现前。

现前是什麽？非无。

他同时也看到他的感受想法被消灭了。是非有。

所以他这二个是同时看到，他看到以后就产生执着，双计有无；所以他对于存在的行阴，他执着这是有的；对于已经消灭的色受想，他觉得绝对是没有的。所以他就以「有无」这二个之法，就自体相破。

什麽叫自体相破？他以行阴的有，来破前面三阴的无，安立了非无，以有来建立非无；他同时也以前三阴的无，来破行阴之有，而安立了非有，以无来建立非有。因为他同时看到了色受想的消灭，他也同时看到行阴念念的现前。所以他只好认为，人的生命它不是有，也不是没有，这就死后堕入非有非无的颠到。

正明本计

色受想中，见有非有，行迁流内，观无不无。如是循环，穷尽阴界八俱非相，随得一缘，皆言死后有相无相。

他在定中观察已经消灭了色受想，虽然见到行阴之有，但是他认为终归不是恒常存在的，所以有中有非有。而在行阴的迁流当中，观无不无；前面的三阴虽然没有了，但是他认为未来终将生起，所以非无。他进一步他说：非有当中有非无，非无当中也蕴藏着非有。如是的辗转循环，穷尽阴界；“阴界”包括色受想行四阴。他就安立了八种的非相，四阴当中每一个阴都是同时俱足非有跟非无二种相状，所以在整个四阴当中，随举一阴，都认为一个人死后，他是非有

非无，是这个相貌。
　　什麽是生命的本来面目？非有非无。
　　更述转计　又计诸行性迁讹话故，心发通悟，有无俱非，虚实失措。

他又转计，他不但认为自己的身心世界，他认为一切的万法诸行，一切的有为诸法，它的体性都是迁变虚假的，不真实的。为什麽呢？因为它是非有非无。

内心啓发通达了悟，他认为一切法，你说它有也不对，说无也不对；虚实失措，非虚非实，含煳笼统，莫衷一是。因为你说它有没有，说有也不对，说没有也不对，这样子的虚实失措。到底它是真实的呢？还是虚妄的呢？他自己也搞不清楚，含煳笼统！
　　结成外论
由此计度死后俱非，后际昏瞢，无可道故，堕落外道，惑菩提性，是则名为第八外道，立五阴中死后俱非，心颠倒论。

他执着一个人死的相貌是非有非无，后际昏瞢，在未来的生命中，可以说是茫然无知，无可道故。所以他认为法是道可道非常道，法是不可以宣说的，你说有也不对，说无也不对，所以你只能够说，不能讲！他认为真理是不能宣说的。这样就堕落外道种性，而迷惑我们的菩提真性，这第八种外道，立五阴中死后俱非，心颠倒论。

这一段可能很多学过〔唯识〕的人会产生疑惑，因为〔唯识〕的实相正是建立非有非无，〔唯识〕的中道实相就是非空非有。那跟这个思想是完全一样，怎麽说他颠倒呢？
　　这地方的意思，我们加以解释：

我们在分别一些微细外道的法的时候，你要去读他的弦外之音，他讲这一句话心态是什麽？而不是他讲话的内涵，这是很重要的，就是他的心态。

外道讲非有非无的时候，他的内心是一种昏瞢的状态，他的内心是不决定，他自己是搞不清楚，到底是有？到底是没有？他是昏瞢不清，无可道故。

佛法讲非空非有是一种方便，是破你有的执着，破你无的执着，他是开方便门而示真实相。这二个是不同的，我们举一个例子来说明：

比方说，〔禅宗〕有一个公桉：有三个好朋友相约去出家，到了一个大道场以后，知客师出来，知客师要出来审查看你发心对不对。问第一个说：你为什麽出家呢？他说：我爸爸叫我出家的。啪！打一个香板，你爸爸叫你出家，你一点主张都没有。第二个一看哦！说我爸爸叫我出家不行。第二个出来，知客师问你：你为什麽出家呢？我自己要出家的。啪！你自己要出家的，你爸爸没有同意你就敢出家，自作主张。第三个看两个都挨打。第三个上来，你为什麽出家？我爸爸想让我出家，我自己也想出家。啪！油头滑嘴！三个都挨打。

从他所说的法三个应该总有一个是对，因为三种可能性而已，但是结果是三个都挨打。诸位要知道，禅宗打的是你那一念心，不是打那个法，但破其心不破其法。因为禅宗的祖师感觉到你讲一句话的时候，仁者心动，你有攀缘心，你的心没有真正安定下来，打你那个有所得的攀缘心，不是打你说的法。禅宗从来不管你讲什麽话，根本不甩你说什麽话，但是他会去感觉你的心态是什麽。外道讲的话跟佛法完全一样，非空非有，但是外道讲一段话的时候颠倒邪见。佛陀说，非空非有，那是善巧方便。这地方你要清楚，二个人用心不同，一个是在含煳笼统执着的心讲出来，一个是大智慧的佛陀开设方便，对治众生的烦恼而安立的善巧方便，话是一样，但是内涵不同。这地方大家要把它拣别出来。
　　辛九、计七断灭。

“七”，七个处所，外道在禅定当中，他启发了天眼通，看到整个三界当中，他认为有七个处所是不断灭的。也就是有七个处所是消失以后，就永远不再生起了。这七个处所指的是三界的七个处所。
　　标由示坠
又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于后后无生计度者，是人坠入七断灭论。
　　这个人的心态：一个人的知见跟这个人过去的个性是有关系的。

这一个人他在修学止观的时候，把想阴破坏了，行阴生灭的流动现前。现前以后，他在定中看行阴刹那、刹那生灭的相状，但是他于后后无生计度者。

什麽叫“后后无”？行阴的相貌是生（存在的意思），生了以后又变成灭又没有了，没有以后又生又没有，又生又没有。

但是这个人他在生跟灭的二种相貌，他只看到后后无，他只看到灭相念念的现前，这个人生相没看到。没有看到的时候，这个人就堕入七种断灭论，这个人看事情会被自己的思想误导，我们说这种人比较悲观，只看到灭相。
　　只看到灭相会有什麽结果发生呢？产生七种的结果…
　　分别其相
或计身灭，或欲尽灭，或苦尽灭，或极乐灭，或极舍灭。如是循环，穷尽七际，现前销灭，灭

已无复。
他就执着在三界当中有七个处所，是消失以后不再生起的；

或计身灭。指二个处所，“身”指色身。色身指的是什麽呢？包括四大部洲的人民，也包括了六欲天二种的众生，他的色身消灭以后不再生起了。（二处）

或欲尽灭。欲尽灭指的是初禅，初禅是离生喜乐地，他欲界的贪欲已经穷尽了；他认为初禅的欲望消灭以后，这三界的欲望永远就消灭了，初禅的欲是断灭。

或苦尽灭。苦尽指的是二禅，二禅是定生喜乐地，他心中已经没有苦受（以忧为主），忧苦的感受消灭了。

或极乐灭。极乐指的三禅，离生喜乐地；它是整个有为快乐当中最快乐的，他就认为当三禅的有为快乐消失以后，也终究是断灭。所以三禅殊胜的快乐，也终究要断灭。

或即舍灭。即舍灭包括了四禅跟四空二个处所。四禅是舍念清净地，是舍念；四空是舍色身，不管舍念舍身都是属于舍。他执着四禅四空的舍心，一旦舍了以后，就永远不再生起了。

所以他就辗转认为，在三界当中（前面说的七个处所）现前虽然暂时存在，但是终归要消灭，而这个灭了以后就不再生起了，也就是终究要断灭的。
结成外论
由此计度死后断灭，堕落外道，惑菩提性，是则名为第九外道，立五阴中死后断灭，心颠倒论。

他等于是在整个行阴当中看到了灭相，他没看到生相，跟下一科是完全相反，下一科是比较积极乐观的人，他在生灭当中他只看到生相，这二段是对比的。
辛十、计五现涅盘

他执着在三界当中，有五个处所的安乐，常住的、是不坏的就是涅盘。也就是说，他认为三界当中就有涅盘，不必离开三界要灰身泯智才会出现涅盘。
标由示坠
又三摩中诸善男子，坚凝正心，魔不得便，穷生类本，观彼幽清常扰动元，于后后有生计度者，是人坠入五涅盘论。

他就在想阴破坏，行阴现前的时候，他在行阴的生相念念现前的时候产生了执着。他认为生命是以生为本，不是以灭为本，他认为灭是暂时的，一个人暂时的消灭，但是终究要生起的。所以他从长久的生当中，他就发觉在三界当中，有五处不生不灭的涅盘处存在。所以他的这个执着跟他的思考模式有关系。
分别其相
或以欲界为正转依，观见圆明，生爱慕故；或以初禅，性无忧故；或以二禅，心无苦故；或以三禅，极悦随故；或以四禅，苦乐二亡，不受轮回生灭性故。迷有漏天，作无为解，五处安隐，为胜净依，如是循环五处究竟。
五处涅盘指的是什麽呢？

第一个是讲到六欲天，他以欲界的六欲天为正式的转依；“转依”，我们生命的究竟依止处，也就是涅盘的意思。
为什麽他会认为六欲天是涅盘呢？因为他
观见圆明，生爱慕故；

他以他的天眼通来观察六欲天的依正二报，不管他依报的宫殿是何等的庄严，他身心的正报是充满了光明，而这光明是超日月。所以他认为六欲天的依正二报，是值得我们爱乐心慕的，这就是涅盘了，就是一种究竟安乐处。
或以初禅，性无忧故；
或以天眼通观察初禅，初禅是离生喜乐地，他已经没有三界的忧恼，而受种种的喜乐。
或以二禅，心无苦故；
或认为二禅定生喜乐就是涅盘。为什麽呢？内心没有微细的忧苦。
或以三禅，极悦随故；
离喜妙乐地，身心世界种种的妙乐现前，这就是最殊胜的涅盘。
或以四禅，苦乐二亡，不受轮回生灭性故。

他认为四禅的舍念清净地，他能够舍除痛苦，舍除快乐，而且更重要是，不受轮回生灭性故。因为四禅有一个特点，大三灾不能破坏，火烧初禅、水淹二禅、风吹三禅，在坏劫破坏三界的时候，四禅不可破坏，不受轮回的生灭性故，所以他认为四禅是究竟涅盘。

因为他执着这五处是涅盘，因此而迷失了有漏的生灭果报，把有漏的果报当作无为涅盘的理解，而依此五处的涅盘来当作最胜依故，最清净的人所依止之处。而最清净的人是佛陀，他认为这就是佛陀依止的处所，如是循环五处究竟。
472
结成外论

由此计度五现涅盘，堕落外道，惑菩提性，是则名为第十外道，立五阴中五现涅盘，心颠倒论。

他也是一种颠倒的邪见。前面从生灭当中他是执着灭相，这个是执着生相。

《般若心经》告诉我们，观一切法空的时候要远离六相，大乘佛法的空性，是不生、不灭、不垢、不净、不增、不减；在体性上远离生相灭相；在相状里面，远离染污相跟清净相；在作用方面，远离增加跟减损相，这六相都要远离，这样才能够契入中道实相。

我们一个人的执着...你正念真如的时候，真如是无相的，但是我们无始劫来熏习很多、很多的色受想行识，很多很多的想法这都有相的，会把你过去的想法逼出来。你看有些人他过去生就比较悲观，他在修禅定的时候就容易产生断灭的思想；有些人是主动积极乐观派的，他就会产生常见涅盘的思想。这都跟你过去的种子有关系，你一不小心你就被你自己骗。被谁骗呢？被过去的你骗。因为这些色受想行识就是过去你造作痕迹，你现在要把这垃圾清掉的时候，它就会出现。前面十种的行阴，都是我们自己的内心显现出来的。

庚三、结过劝示 佛陀结示过非，劝勉我们要好好的注意

魔境因由 阿难！如是十种禅那狂解，皆是行阴用心交互，故现斯悟。

前面的十种魔境是怎麽来的呢？

这十种心中的狂解（邪见）颠倒，都是我们在行阴的时候，用心交互；我们同时在正念真如，我们以空假中三观来照这一念心性，观察这一念心性当下即空、即假、即中的时候，这时候跟行阴的相貌真妄交攻显现出来的。

这地方的五阴魔境还是你自己显现出来的，自己骗了自己。

迷则成害

众生顽迷，不自忖量，逢此现前，以迷为解，自言登圣，大妄语成，堕无间狱。

一般的众生他遇到这个相貌，他当然不会回光返照，只好心随境转，就以迷惑当作正解，就以为自己成就圣道，或认为自己就是断灭，大妄语成，终究堕入无间地狱。

诫令保护

汝等必须将如来语，于我灭后，传示末法，徧令众生觉了斯义，无令心魔自起深孽，保持覆护，销息邪见。

佛陀劝勉我们一定要将佛陀真实的法语，在佛陀灭度以后的末法，魔强法弱，要使令一切修止观的众生，都能够觉了斯义，对这十种的魔境要如实的觉了，用智慧来观照。绝对不要使令你内在的心魔，引生你重大的罪障；“孽”，祸害的根源、罪业。保持我们止观的功德，也保护修行的大乘善根，来消灭我们心中的邪见。

473

劝修真道

教其身心开觉真义，于无上道不遭枝岐，勿令心祈得少为足，作大觉王清净标指。

开导修止观的众生，能够开解真义，真实了解诸法即空、即假、即中的中道实义，对无上道不遭外道邪见的歧路，心中也不要得少为足，作大觉王（成就自利的功德），作众生清净的标指（利他的功德）。

这段经文的意思说，段经文佛陀讲一个重要的观念就是说，我们要不修止观，当然什麽事都没有，我们就顺着过去的习气，我过去做什麽，我现在还做什麽，顺从五阴，五阴要你干嘛，你就干嘛！所以你跟五阴两个就处得非常好，你也喜欢它，它也喜欢你。但你一旦要修行，这事情就麻烦了，有人不肯。你过去生当中所熏习的感受、想法，它不同意了！就是所谓的「用心交互，真妄交攻」，所以你一旦要修行，你肯定有事情。你说，我修行的时候风平浪静。你没有修行，因为你风平浪静，表示你跟五阴两个是和合无争，这样才会风平浪静。五阴的方向是顺生死流，你是顺涅盘流，这两个当然是汉贼不两立，真妄肯定是要去交攻的嘛！交攻的时候，它一定把你过去储存的垃圾表现出来，这每一个修行人迟早要面对的。

佛陀只告诉我们一个观念，怎麽办呢？只有一个方法「觉了斯义」。佛陀并没有说你要把谁断掉，就是启动你的觉悟。

诸位，《愣严经》我们学到这个地方，佛陀只告诉我们这个事情，你要把你心中的觉性启动起来，不迷、不取、不动，只有「不迷」最重要。五阴不可怕，但是你一迷惑的时候就变成很可怕。色受想行识，它只会在你颠倒的时候活动，你越颠倒它越喜欢，但是光明一出现的时候，它就消失掉，五阴就像露水一样，太阳出来它自然消失掉。奇怪，我明明刚刚有这种感受，我们过去也经常有这样的经验，我很想去做一件事情，但是我去拜佛静坐的时候，欸！做这个没有意义的，但是当时我真的很想做。是怎麽回事呢？五阴的活动，它是欺善怕恶的，只有你颠倒的时候它对你有作用，你心中光明一出现的时候，五阴就完全消失掉。

我们修学佛法最重要是你能够加强你的观照力，你不能要求烦恼不来，不可能！烦恼它不会放过你，你过去一天到晚跟它在一起，它现在是你的好朋友，熟境界，肯定放不过你。所以在这地方最重要就是「觉了不迷」，你一定要事先知道，经常保持觉照的功夫，就像我们走路的时候，你一定要把手电筒打开来。修止观的过程当中，你心中一定要保持清清楚楚，了了分明，这个地方是最重要的。

474

我们修行人啊，有些人修行很快，很快就进入状况，有些人他的修行，他很用功，善根也很强，方法也对，但是他就是跟过去的烦恼妄想纠缠不清，跑不出来。问题出在哪里呢？方法错误。你一个人要进步，我刚刚讲过，你不能太肯定自己，你肯定自己，你过去的烦恼习气正是大欢喜。

蒲益大师提醒我们末法众生要先修空观，再修假观，再修中观。修行人要先否定自己的感受，自己的想法，你动一个念头，你要告诉你自己，这个想法是不对的！先否定它，不管对不对，先否定它，不是这样子、事情不是这样子。如果它是真实，你否定它，时间久了，它还是会出现，因为真理是不能否定的，但是妄想你一否定的时候，他就消失了。如果你否定以后他就消失，那真的是妄想，如果你个想法是真实的，它经得起你否定。就像智者大师说的，你遇到相状的时候用火去烧它，如果是真金它不怕你火烧；你这想法是随顺真理的，你否定它，它还是会出现，但是它不是真金，你一烧它就消失了。

所以你一个修行者，尤其是初学者，诸位，你要能够在菩提道当中一路走过去，一定先用否定的法门，你一定要否定你自己的想法感受，你才能够进步的，你会进步很快。否则，你会觉得好像修行很久，原地打转，昨天是这样、今天也是这样，明天也是这样，因为你就是一路的肯定你自己，所以你就很难改变，很难超越。

己五、明识阴境

前面的色受想行完全消灭，这时候识阴现前。“识”什麽意思呢？我们内心最深处那个微细的明了分别的功能；前面的“行”是造作迁流，这个“识”就是了别，明了分别。

（分三：庚一、总示阴相。庚二、别明发相。庚三、斥邪结正）

庚一、总示阴相　拢总的指示识阴的相状

（分四：辛一、结前行阴尽相。辛二、正明识阴区宇。

辛三、悬示识阴尽相。辛四、结示本惟妄想）

辛一、结前行阴尽相

净业学园132讲次 讲义296面

本经在整个结构当中，它就是一直在分别我们生命真跟妄的问题，其实《愣严经》就在讲二件事，什麽是真实、什麽是虚妄的，这二件事情。真实的当然就是我们的本来面目，就是我们讲的「清净本然，周徧法界的现前一念心性」，这是真实的。但这真实的心性当它一念妄动以后，我们就出现了五种的虚妄相，色受想行识。色是最外层，然后受想行识，好像我们穿了五件衣服一样，色阴破坏了受阴现前，受阴破坏了相阴现前，乃至于行阴破坏了识阴现前，五阴的现前它是一层一层的。

前面行阴它穷尽的相貌是什麽？我们一个人把生灭的力量破坏以后，到底他的行阴穷尽是什麽相貌呢？

阿难！彼善男子修三摩提行阴尽者，诸世间性，幽清扰动，同分生机，倏然隳裂，沉细纲纽，补特伽罗，酬业深脉，感应悬绝。

他一个人在正念真如把心带回家的过程当中，他的行阴穷尽是什麽相貌呢？

诸世间性，幽清扰动，同分生机，倏然隳裂

这时候一切有为世间的体性，包括幽隐轻微的生灭扰动之相，而这种扰动之相是一切有情众生一种生灭的根源，叫同分生机；“机”就是生命活动的开始，像一个开关一样，你一打开它就开始活动，你把它关掉它就不活动。这整个生命活动的根源，他突然间完全破坏。

这是什麽意思呢？

沉细纲纽，补特伽罗，酬业深脉，感应悬绝。

“补特伽罗”是有情众生。有情众生当中深沉微细生命的纲纽（开关），生命流动的开关消灭了。为了酬达业力，这种微细的流动，行阴整个消灭了，整个三界因果的感应，完全断除穷尽；“感应”是因果的感应，完全断除穷尽。

行阴到底它扮演什麽角色呢？

行阴我们不容易感觉，譬如我现在有一个感受，我有一个想法，这很容易清楚。那行阴代表什麽？我们常常说，生命是一个无止尽的水流，从过去流到现在，从现在也会流到未来；既然是水流，那有时候这波浪打得很漂亮，有的波浪打得很丑陋，这我们就不管。问题是那个水流为什麽会流动，它为什麽会从过去流到现在？也会从现在流到未来？那个水流流动的力量是怎麽来的？我们看大海它不断的在动，那个动力是哪里来的？生命的水流它的流动力是行阴，所以行阴一破坏的时候...我们前面在讲耳根圆通的时候，讲「生灭既灭，寂灭现前」，生灭就是行阴破坏以后，寂灭（第八识）现前，第八识是个寂灭，微细不流动的水流。

当然这个地方还不是真实的心性，所以古人说：「莫谓无念便是道，无念犹隔一重关。」无念其实就是第八识现前，真如它不是无念，真如它是无住而生心，它无念中而有念，有念中又是无念，它是即空、即假、即中。但是在行阴破坏以后它的确，这个修行者他完全进入到一个无念的状态，因为他生命的水流的力量完全被破坏了，「酬业深脉，感应悬绝」，那个推动因果招感的力量完全消灭，这时候叫行阴穷尽。

辛二、正明识阴区宇　　识阴是什麽相貌？

于涅盘天，将大明悟，如鸡后鸣，瞻顾东方，已有精色。六根虚静，无复驰逸，内外湛明，入无所入。深达十方十二种类，受命元由，观由执元，诸类不召，于十方界，已获其同，精色不沉，发现幽秘。此则名为，识阴区宇。

前面是把整个行阴破坏了，这以下是把识阴的相貌表现出来。

于涅盘天，“天”指的是真如佛性。这时，对整个真如佛性将要大开明悟，还没有明悟，但要明悟。讲出一个譬喻，如鸡后鸣，瞻顾东方，已有精色；公鸡天亮的时候叫三次，他这个是最后一次叫，这时候你远远的看到东方，往东方看过去光明之色已经出现；也就是说太阳将要出来，但是还没有完全出来，但是已经将要出来。在整个昏暗的天地当中，已有精色，已有一些少许的光明之色出现，这个就是识阴。

表现在我们整个身心世界是怎麽回事呢？

六根虚静，无复驰逸，内外湛明，入无所入。

六根的见闻嗅尝觉知。什麽叫做“虚”？虚就是他不再有感受，受阴破坏了叫虚，他已经不受一切法；“静”寂静，不再有妄想，想阴破坏叫做尽。“无复驰逸”就是不再有生灭迁流，这就是行阴破坏。所以在整个见闻嗅尝觉知，受想行三阴完全消灭。所以他的内六根外六尘，是湛然光明合为一体，入无所入，内六根外六尘完全没有能所对立的差别。

深达十方十二种类，受命元由，观由执元，诸类不召

他能够深达十方世界有情的十二类生，生死流转以来它的根源在哪里？它的根元是第八识，第八识的执受。他能够观察生命执受的根元，而且不再招感三界的果报。

于十方界，已获其同，精色不沉，发现幽秘。此则名为，识阴区宇。

在十方世界已经在诸生命差别当中找到一个共同点。这个共同点指的是什麽呢？

古德解释说：识阴的共同点就是「六已销，一未亡。」因为我们过去是「元依一精明，分成六和合」，六根的障碍破坏了，但是一精明现前。但是这个一精明，还不是真实的真如本性，所以这个“一”还没有销亡，但是六根已经销亡了。

第八识的精明之色，已经不再隐没不现，而是分明的现前，识精元明，清楚的现前；识阴微细的相状也完全发明出来，这就是识阴区宇。

〔唯识学〕认为生命的缘起是有三能变，真如不守自性以后一念妄动以后，变成阿赖耶识，叫初能变；变成第七意识叫二能变，执我，有一个我的感觉；到了前六识开始对外境了别。而这样的一个第八识正是我们很微细、很微细的障碍。从〔唯识〕的角度，万法唯识，所变现的万法是无量差别的，但是能变现的心识是没有差别的，而这能变现的心识正是第八识现前，所变现的万法完全消失。完全摄用归体。这时候生命只剩下一个明了寂静，寂静又明了的心识，但是这个无念的心识还不是真如，还有一个薄薄的障碍存在，还有一个根本无明，一念的妄动存在。但是他已经把整个生命的差别相完全消灭，所以在整个十方世界当中，已获其同。

三能变：(1)异熟能变，又称第一能变、初能变，即第八阿赖耶识。(2)思量能变，又称第二能变，即指第七末那识。(3)了境能变，又称第三能变，全称了别境能变，即指眼耳鼻舌身意等前六识。

辛三、悬示识阴尽相　　什麽叫识阴穷尽之相呢？

若于群召已获同中，销磨六门，合开成就，见闻通邻，互用清净，十方世界及与身心，如吠瑠璃，内外明彻，名识阴尽，是人则能超越命浊。

在整个众生所招感的生死果报当中，已经获得一个共同的心识（指第八识）。假设你在第八识中继续用功，照样观察一念心性即空、即假、即中，继续往前走，最后会怎麽样呢？

销磨六门，六根的差别功能消灭掉了；合开成就，六根一合就是识精元明，开的话就是六根。所以见闻通邻，互用清净，六根互相的通达，而且六根能够互用，眼睛能够听，耳朵也能够看。在整个十方（器世间）世界跟有情（正报世间）众生，就像琉璃宝一样，身心世界内外是光明透彻，唯一心性，名识阴尽，是人则能超越命浊。

识阴是我们最微细、最微细最后的一道障碍，它的相貌是明了而寂灭。它差在哪里呢？我们经文来看，它还有一个内外的对立，有一个能变现的识，一个所变现的方法。所以当我们把能所完全破坏时后，内外明彻，这时候就真如本性现前。就像古人说的：「山河大地，应念化成无上菩提」。不但我的心识无上菩提，所变现的山河大地也是无上菩提，能所双亡，这时候妙用现前。

辛四、结示本惟妄想

观其所由，罔象虚无，颠倒妄想以为其本。

识阴是怎麽来的呢？

“罔象”指的是似有非有，似无非无，如幻如化的假象；“虚无”前面的罔象指的是作用，虚无指的是它的体性，它的体性是空寂的。一种违背真如的妄想，以为其本。

本经用「罔象、虚无」这二句话来形容第八识是非常的恰当。因为第八识它的功能就是集起，

它在因中集合前七识的种子，在果中它生起前七识的现前；从因地上它集合前七识的种子，所以它是虚无的，它体性是不真实。什麽叫第八识？它就是有很多、很多的种子集合在一起叫第八识，它没有实体的。比方说，什麽叫净律学佛院？就是有很多人结合在一起叫净律学佛院，如果这些人全部散开了，就没有净律学佛院了。净律学佛院这个假名是安立在很多人集合在一起，产生一定的作用才叫做净律学佛院。第八识就是把我们过去善恶的功能集合在一起才叫第八识，所以它的体性是虚无的，它变现作用的时候是罔象的，是如幻如化的。

所以你从「罔象、虚无」这二个字，你就能够去体验第八识的体性跟相状。

庚二、别明发相（分十：辛一、因所因执。辛二、能非能执。辛三、常非常执。

辛四、知无知执。辛五、生无生执。辛六、归无归执。

辛七、贪非贪执。辛八、真无真执。辛九、定性声闻。

辛十、定性缘觉）

辛一、因所因执

“因”，他认为识阴是一切万法生起之因；也就是万法的究竟依止处叫做因，他这样认为。“所因”是一切万法是从此而流出，万法是所因，第八识是能因，它产生这样的执着。

心游两边　阿难当知，是善男子，穷诸行空，于识还元，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

阿难当知！修行大乘真如三昧的过程当中，这个人已经能够穷究行阴生灭之相，“穷诸行空”的意思是把行阴给消灭了。这时候第八识的识阴现前。八识是什麽相貌呢？已灭生灭，这时候整个生命的流动之相完全停下来，第八识是一个寂灭的相状。但是这个寂灭缺乏什麽呢？而于寂灭精妙未圆，在这识阴的寂灭当中，他精妙的真如本性却还没圆满通达。

第八识跟真如本性差在哪里？真如本性能够生起妙用，第八识不能生起妙用。

所以讲他在寂灭当中，那精妙的作用还不能够现前，第八识的相貌是这样。

迷执成堕

能令己身根隔合开，亦与十方诸类通觉，觉知通（沏+曰），能入圆元。若于所归立真常因，生胜解者，是人则堕因所因执，婆毗迦罗所归冥谛，成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

这个人他在识阴现前的过程当中，他就在禅定中观察自己的六根身之间的隔合。他已经能够开合自在，六根能够开能够合；他也能够跟十方众生诸类通觉，他能够进入在众生共同的知觉，因为一切众生都是从第八识流露出来的，所以他能够跟一切众生同一个知觉。

这地方诸位要知道，他没有说跟十方诸佛同一知觉，这一句是关键。识阴是跟十方众生同一知觉，但是跟十方诸佛不同一知觉。

觉知通（沏+曰），能入圆元。

彼此的知觉是互相周徧圆满的，我周徧到你的地方，你也周徧到我的地方，能入圆元；“圆元”就是第八识；“圆”指的一切众生是互含互摄的，“元”指的是一切众生的依止处。

他就在这样的一个圆元当中，若于所归立真常因，对一切法所皈依的的八识把它当作是真实常住的因，而产生坚定不移的理解。这时就堕入因所因执，认为第八识是阴，一切万法是从第八识所生起，堕落到外道娑毗迦罗（黄发外道）他们所说的冥谛；一切法都是冥谛所生的，最后还归冥谛，成为外道的伴侣。475迷失诸佛菩提的功德，亡失大乘的正见。

结成异种　是名第一立所得心，成所归果，违远圆通，背涅盘城，生外道种。

这就是安立第一个有所得心，第八识当作一切法生起之因，也以第八识为一切众生最后皈依之果，违背了大乘的圆通（真如本性），而背离了涅盘的功德，生在外道种性。

这段经文，「非因计因」，他认为第八识是能生，一切万法之所生。

这一句话学过〔唯识〕会觉得，对啊！〔唯识〕就是这样讲，你怎麽说他是外道呢？

我们还是那一句话，佛法讲万法唯识，它是要破唯识的，〔唯识学〕它是安立唯识以后破唯识的。佛陀告诉我们第八识变现一切法这是不正常的，有情众生的根本就是第八识，所以佛陀讲出这一句话的时候是说，这是不正常，你要破的，但是外道是认为这是正常。同样讲一句话，口气不同，诸位懂这意思吗？外道认为第八识变现一切万法这就是真实相。佛陀说：万法唯识，是因为你颠倒，所以你才有阿赖耶识，所以你要把阿赖耶识破掉。

蒋益大师讲一句话讲得好：「无量劫来生死本，痴人认作本来人。」

阿赖耶识是生死的根本，佛陀是把这个根本讲出来，佛陀的目的要你把这根本拔掉；外道是认为把这根本当真实。讲的话口气一样，但是目的不一样，所以诸位要体会，他讲这一句跟〔唯识学〕讲的话完全一样，但是唯识讲这一句话的目的是要破它，外道是要建立它。

辛二、能非能执

“能”他认为识阴是能生，“非能”一切众生是我所生。在第八识又加一个“我”出来，我的第八识是能生，一切万法是我所生。在一切法中安立了一个“我”。

心游两边　阿难！又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

这个善男子，穷诸行空，已灭生灭。他已经把行阴的整个生灭相超越了，但对于第八识的精妙还没有圆满的证得。

第八识的“精妙”怎麽说呢？第八识毕竟不是前面的色受想行，诸位要知道，第八识是不能完

全破坏的。行阴是生灭的根源，这要完全破坏，你一点不能客气。但是你遇到识阴就不是这种口气了，因为识阴是生灭与不生灭和合，它是妄中有真，真中有妄，你把第八识破坏你也完了，你就断灭了。

所以他只能够说，他在寂灭当中，那种不生不灭精妙光明的妙用，还没有显现出来。因为第八识是不能断灭的，迷了以后叫第八识，悟了以后叫真如本性。

迷执成堕

若于所归，览为自体，尽虚空界十二类内所有众生，皆我身中一类流出，生胜解者，是人则堕能非能执，摩醯首罗现无边身成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

他对于他所皈依的第八识，把它览为自体。

这地方就有问题，前面是说的第八识变现一切万法，这地方把第八识当作自我。当作自我以后他就说，这法界当中所有众生，都是我的第八识流露出来的，我创造了宇宙万法，我创造了山河大地。这一个人就堕入了能非能执，我为能生，一切众生一切万法是我所生。色界的大自在天，摩醯首罗天，这个大自天是色界的天顶。他现无边身，他认为他能够显现无量无边的众生之身，能够变现、能够创造无量无边的众生，成为他的伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

结成异种　是名第二立能为心，成能事果，违远圆通，背涅盘城，生大慢天我徧圆种。

认为我为能生，一切众生是我所生，我是一切法之因，一切众生是果，违远了圆通本性，也背离涅盘的功德，死后生大自在天的我慢的徧圆之种；这是我为能生，徧满在整个法界之中。

古德说：前面第八识的能生，一切万法是所生，是法执，是很微细的；这个地方是把它览为自体，就是我执。前面认为有一个第八识存在，他会变现万法，这一段是说这一个第八识是我，把它览为自体，变成我能变万法，这个跟上帝的思想完全一样。

辛三、常非常执

这地方是认为第八识是能变现，而且他是真常的，一切万法是变化的。

心游两边　又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

这一段跟前面完全一样，就是他把行阴破坏了，这时候不断的去思惟观照第八识，但是还没有把第八识破坏。

迷执成堕

若于所归，有所归依，自疑身心从彼流出，十方虚空咸其生起，即于都起所宣流地，作真常身无生灭解，在生灭中，早计常住，既惑不生，亦迷生灭，安住沉迷，生胜解者，是人则堕常非常执，计自在天成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

他就在“所归”指第八识，对所归的第八识，当作整个究竟生命的不生不灭的皈依处。第八识是生灭跟不生灭的和合，他就把第八识执着它是不生灭的，他只看到不生灭这一部份。他就自己怀疑，我的身心世界是第八识表现出来的，乃至于整个十方虚空一切万法也都从第八识所生起。第八识是一切万法所宣流的处所，无不从此法界流，而这个第八识生为一切法的根本是真常，是真实常住之身，作这种不生灭的理解。在整个微细的生灭当中，他就预先执着第八识是常住的，迷惑了无生真如，也就迷惑了生灭的第八识。

迷真才会起妄，他因为还没见到真如，就把第八识是当真如解，就把第八识的生灭相当作不生灭。所以既惑不生，亦迷生灭，就安住在深沉第八识微细的生灭当中，就不想进步了，把第八识当作真实常住的佛性看待，这个人就堕入常非常执；他认为第八识是常住的，一切万物是非常住的，就堕入到大自在天，他就认为一切法是大自在天所创造的，大自在天是常住的，一切法是生灭，迷失菩提，亡失知见。

结成异种　是名第三立因依心，成妄计果，违远圆通，背涅盘城，生倒圆种。

他是安立的因依心，认为第八识是一切法之因，第八识为整个生命的皈依处；一切法从第八识生起，最后还是回到第八识，它是一个因，也是一个果。违背了圆通的佛性，也背离涅盘的功德，而生起倒圆种，颠倒的认为第八识是一切万物的生起跟依止处所。

蔼益大师有一句话来形容这个知见，他说：「本是心生天地，今者反谓天地生人。」

这观念就是说，天地间有一个能生的第八识，它创造了我们，它也主宰了我们，这个就是天地。这是我们中国说的天地，所以我们自己的吉凶祸福，我们自己作不了主。是谁作主呢？天地鬼神作主，而这天地鬼神是常住不变的，我是生灭的，我死了以后，我还回到天地去，我就排班，等天的下次再把我创造出来，这样是错误的！

我们的心把天地创造出来，不是天地把我们创造出来。这个思想在我们中国的演变，不但印度有这个思想，我们中国的文化有这种思想。你看孔夫子他所弘传的儒家思想，儒家思想的道统从什麽？尧舜禹汤文武周公，不要讲太远，近处就是周朝的周公所安立的道法。

周公对中国文化最大的贡献在哪里呢？

他改变人对生命的态度。商朝要灭亡的时候，周文王领兵来讨伐商朝，是花了一个月的时间，就将商纣王给灭掉了，一个月的时间。灭掉以后，这时周公就招集整个干部会议，检讨商这麽大的国家一个月就灭亡了，这是怎麽回事呢？一个月不是很长，因为古时候都是用走路的，从这个地方到打仗的地方要走好几个礼拜，几乎是一打商纣王就灭掉了。后来发觉，商朝的思想模式有问题，商朝的文化是以神为本，他认为人是没有价值的，所以商朝为什麽到最后失民心

。得民心者得天下是周公安立的，他认为商朝之所以会灭亡，是失掉民心。比方说他为了祭祀，他可以杀很多人来供养神，他以神为本，他不把人当一回事，遇到灾难，天上出现凶灾，就把那些人全部杀死，供养鬼神。所以他完全失掉民心。到了周公的时候，他把文化改变了，他安立以人为本，所以在商朝他们的信仰，是敬仰天地鬼神。到周公的时候，他提出一个观念很重要，他说：「祸福无门，惟人自招。」你的吉凶祸福跟鬼神没有关系，天地不能主导你，是你自己作主，所以他就安立以人为本。所以为什麼儒家思想安立了仁义道德又制礼作乐，他就告诉我们自己，你的吉凶祸福是你自己作主的，儒家思想是打破过去以神为本的思想。以前是尊重鬼神崇拜，到了周公以后，开始建立个人修养，一个人好好的修行，你自然能够创造你的生命，所以人的吉凶祸福跟天地鬼神是完全没有关系的，这一点对整个中国文化的改变贡献非常大，而孔夫子就是继承这个思想，以人为本的思想。当然佛法更高，佛法是以佛为本，它不是从人的善念，它是观照到人的佛性，那个觉性。

那这个思想不管中国也好，印度古老的思想就是天地鬼神创造万物，主导万物的思想，这就是所谓的常非常执。

辛四、知无知执

意思是说，第八识是有知觉，第八识创造了一切草木万物，那麼这样讲，草木万物也应该有知觉才对啊！因为是有知觉的第八识创造出来，它们应该也有知觉，是这个意思。

心游两边　又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

行阴的生灭相被超越了，而寂灭相现前，但是精妙的佛性还没有完全的显现出来。

迷执成堕

若于所知，知徧圆故，因知立解，十方草木，皆称有情，与人无异，草木为人，人死还成十方草树，无择徧知，生胜解者，是人则堕知无知执，婆吒霰(ㄒㄧㄢˋ)尼执一切觉，成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

“所知”指的是第八识。他认为第八识的知觉是徧满法界的，知徧圆故。他就认为既然第八识的体性徧满法界，所以他的知觉也应该徧满法界；他认为十方草木也应该有知觉，它的知觉跟人完全没有差别。所以他就辗转计度说，草木死了以后就变成人，人死了以后也会变成草木，有情无情互相轮回 。

无择徧知，生胜解者，是人则堕知无知执

心中对于有情无情完全不能加以辨别，因为这二个都是有知，只是形状不同，对于这样的看法生起坚定的理解。这个人就堕入到知无知觉，认为草木是有知的，实际上它是无知的。

婆吒霰(ㄒㄧㄢˋ)尼执一切觉，成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

“婆吒”外道的名称叫避去，“霰尼”有军。这二个外道都执着这一切的草木都是有知觉的，成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见

结成异种　是名第四计圆知心，成虚谬果，违远圆通，背涅盘城，生倒知种。

他认为第八识的知觉不应该只存在第八识，应该普徧的在一切的草木万物当中都有知觉，叫计圆知心，成就虚谬之果，最后违远圆通，背涅盘城，生倒知种。生起颠倒知觉的种性，把有知觉的认为是无知觉的，无知觉的认为有知觉，倒知种。

476

佛法把一切万物是分成三类，因缘法是不能溷滥的：第一类是有情众生，他是有生机也有知觉，他有生长功能，他也有感受想法。二、无情的草木，无情的草木是有生机而没有知觉，有生长功能，但是它没有知觉。三、是山河大地、水火，是没有生机也没有知觉，三种的差别。这个人是三种完全溷滥，草木也有知觉，人也有知觉，人死了以后变草木，草木以后变成人。

所以蕅益大师说：这个思想是佛性跟法性互相溷滥。蕅益大师说：你在迷的时候，佛性就是佛性，法性就是法性，这二个不同；佛性是有知觉的，法性是没有知觉的，在迷的时候是这样。你要悟了时候，法性就是佛性，佛性就是法性。在我们凡夫颠倒的心，你不能够说法性就是佛性，不能这样讲。

他这个地方就是说，佛性就是佛性，佛性就是法性，从凡夫的角度这观念是错的。

第八识的整个执着它是越来越微细，等于是探讨整个生命的根源，从生命的根源当中，安立我执跟法执的差别，这二个观念，不是我执就是法执。

净业学园133讲次 讲义299面

辛五、生无生执

我们这一科讲到五阴魔境的最后一个魔境，识阴魔境，识阴它的形相是甚深微细的，我们一般人是很难去了知的。在『成唯识论』中讲出一个偈诵，把识阴作了一个比较明确的说明，它说「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅盘证得」，这个偈诵就讲出了它的四种相貌，所谓的「因果染净」四种相貌。无始时来界，“界”指的是种子，阿赖耶识它的功能，它能够摄持我们过去生无量无边有漏无漏的种子，这讲它的「因相」，它有摄持无量功能的相状；一切法等依，就是说它在因缘成熟的时候，它会变现各式各样的果报，人天的果报，三恶道的果报，这是它的「果相」。因跟果又有杂染跟清净的差别，所以“由此有诸趣”，这指的是杂染的因果，假设我们在因果当中执着有一个真实的自我，那就变成整个六道的因果；“及涅盘证得”，这讲清净的因果，假设我们在因果当中能够观察我空法空的真理，以平等的心性来面对

因果，这时候就成就涅盘。

所以说，整个阿赖耶识我们掌控「因果染净」这四个相貌，你就很清楚了。在十种的五阴魔境当中，前面三个是偏重他的因相，执着阿赖耶识为真实的自我，它能够主宰一切的万法，它是曰着能生的因相这一方面来执取的。在四五六七八这五科当中，他所执着的是它的果相，阿赖耶识所变现的杂染的果产生执取；后面二科是对清净因果的执取，对涅盘的执取。

辛五、生无生执

这是对第八识杂染果报的执取。生无生是什麽意思呢？第八识它变现了四大，他以为这个四大能够生起一切万法之因，但事实上它并不能够生起的因，它本身不是能生，执着四大为能生，叫生无生执。

心游两边　又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

这一个修止观的人已经把第七意识的相貌给破坏了，而寂灭的第八识现前。

我们刚刚讲过，第八识有二种相貌，第一个是杂染相，第二个是清净相。当我们刚开始接触第八识的时候，当然还是在杂染相活动，杂染相是一种麤重的相状。

这个修行人在这寂灭的第八识当中，他还是在第八识麤重的状态中活动，对于第八识清净精妙的相状还没有完全的证得，他还在杂染生灭的因果上活动。

迷执成堕

若于圆融根互用中，已得随顺，便于圆化一切发生，求火光明，乐水清净，爱风周流，观尘成就，各各崇事，以此群尘发作本因，立常住解，是人则堕生无生执，诸迦叶波并婆罗门，勤心役身，事火崇水，求出生死，成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

他在圆融的一心，这时他已经是六根互用，而且对整个六根互用可以说是神通自在，他随时可以以眼根生起种种的观照，也可以以眼根生起种种的听闻等等。他就在圆融变化六根当中，他就执着六根能够生起种种广大的妙用，而这六根是四大所成；既然六根有这样的作用，四大也应该俱足这样广大的妙用才对！眼根能够去看东西，眼根也可以去听闻东西，四大之根是不可思议的。依止这样的思考，求火光明，火中求广大的光明，他认为光明一定从火中而来；乐水清净，他就追求水中的清净润泽；爱风周流，追求风大的周徧流动；观尘成就，观察地大它能够成就一切的山河大地等等。四大当中各有各的尊崇，各有各的供事，外道他有事火外道，事水外道，事风外道，事地外道，因为他认为四大有不可思议的妙用。

以此群尘发作本因，立常住解，是人则堕生无生执，诸迦叶波并婆罗门，勤心役身，事火崇水，求出生死，成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

他认为四大之体能够发起万物的妙用，而以四大为常住不生灭的理解，这个人堕生无生劫；他执着四大为能生，实者四大并非能生。在整个印度当中，迦叶波（事水外道），婆罗门（事火外道），这二种外道就跟他作伴侣。一生当中勤劳他的内心，役使他的色身来侍奉火，希望火中赐给他光明消他业障；崇拜水希望水能够给他种种的润泽等等，乃至于依止四大能够求出生死，而成就不生不灭的涅盘之果。当然他的结果就是，迷佛菩提，亡失知见；迷失诸佛菩提广大的功德，也失去大乘善根的知见。

结成异种

是名第五计着崇事，迷心从物，立妄求因，求妄冀果，违远圆通，背涅盘城，生颠化种。

这是第五种执着，向外攀缘四大崇事遵奉，迷失内心的功德，而尊崇无知的地水火风四大之物。因为你依止的是一种虚妄之因，当然追求的是虚妄之果，违远圆通，背涅盘城，生起颠倒知见的外道种性。

四大它不是能生，它是所生，它是被动的，它本身没有主动权。蔼益大师在这一段说：其实四大之性是个人的循业发现。你福报很大，你看到的四大全部都是安乐的功德相，你业障很重，你看到的四大都是苦恼。四大怎麽能够作主呢？是你内心的业力作主，你循业发现。比方说，有些人喜欢买水晶的念珠、沉香的念珠。那麽到底这水晶、沉香有没有效果呢？如果从佛法的角度，很难讲！你要福报大，你有那种善业力，你就可以把它好的一面启发起来；你要是业障重，你接触的东西对你通通是伤害。从《愣严经》的角度，每一个法都俱足功德相，也同时俱足过失相。火，有些人去接触它很温暖，有些人一接触它热恼。火本身是没有自性的，它本质就是清净本然，周徧法界，随众生心，应所知量，循业发现。我们前面讲四科七大每一个法都是这样，你怎麽能够把四大当作功德能生的一个性种呢！你是心外求法。

辛六、归无归执

“归”，趋向。他认为只要把四大的根身灭除了，就能够趋向空无的涅盘。这个思想跟前面完全相反，前面是追求四大，这一个是非常讨厌四大，他认为四大是障碍他趋向涅盘唯一的障碍。

心游两边　又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

他在整个第八识的麤重跟精妙当中开始抉择。他怎麽抉择呢？

迷执成堕

若于圆明，计明中虚，非灭群化，以永灭依为所归依，生胜解者，是人则堕归无归执，无想天中，诸舜若多成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

他对于圆满湛明的心中；“圆明”指的是第八识。他执着湛明虚无体性，这时他就认为这是我的究竟归依之地。怎麽办呢？非灭群化，他就想要去消灭四大所成的根身世界，他觉得色身对我是障碍；你看我有老病死就是有色身，我要没有色身我就不会生病、就不会衰老、也不会死亡。所以他就想要去消灭四大的根身，以永灭依为所归依；他认为一旦我的根身消灭了，我明了的心就进入一种空无的状态，这就是永恒安乐的归依处，以这样子来当作他的胜解。这个人他堕入到归无归执，他心中想要以远离四大的空无为所归依之境，而事实上，它不是真实的归依处。在法界当中，比方无想天，还有舜若多（空性之神），成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

结成异种　是名第六圆虚无心，成空亡果，违远圆通，背涅盘城，生断灭种。

依止圆虚的虚无之心来当作因地，而成就空亡之果，在因地违背大乘圆通的佛性，在果地上也背离涅盘的功德城，生起断灭种。

他认为只要把四大断灭了，就所作皆办了。前面一科是把四大讲得不得了，功德庄严，这地方是把四大讲得一文不值，身是苦本。

佛法对于色身也不会很排斥，当然也不能执着。根身世界是苦恼没有错，但是问题不在你的色身。在《遗教三经》里面讲到，有些人他用手去造业，他就想要把他的手砍掉，有些人用嘴巴造业，他嘴巴就不讲话，其实问题不在根身。佛陀说：牛车跑错地方，你打车子是没有用的，车子是无辜的，是牛出了状况。所以我们在整个身心世界你会感到痛苦，那是内心中有业力跟烦恼，跟色身没有关系。你看，佛陀也有色身啊！佛陀的色身对他不构成障碍，佛菩萨的色身无量的功德庄严。所以你把色身灭掉了，问题不在色身，问题是我们烦恼的心。

所以你看《愣严经》的思想，就是讲顺逆皆方便。《愣严经》认为外境没有绝对的好，也没有绝对的坏。你说：欸！这个绝对是障我的道。《愣严经》不同意这个看法，世间上没有一个人绝对障你的道，你要好好的利用，他是你的善知识；你要不好好利用，他变成你的障碍，每一个人都是这样子，每一件事情都是这样。诸法无自性，完全是存乎一心。所以我们对四大根身，不认为它是好，也不认为它是坏，用得好，它是助道的因缘，用的不好，当然障碍重重。

净界法师：楞严经十卷（二十二）

辛七、贪非贪执

贪求他的寿命能够长生不死，这叫做贪。但是这样的贪求是不应当的、是做不到，所以叫做非贪。贪求一个根本做不到的东西。

心游两边　又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

他的心已经破除前面的四阴，开始在整个微细甚深的生灭跟不生灭和合的第八识中开始活动，开始修止观了。修止观当中他出了一个状况…

迷执成堕

若于圆常，固身常住，同于精圆长不倾逝，生胜解者，是人则堕贪非贪执，诸阿斯陀求长命者成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

他明了的心，在第八识圆满常住的法当中活动。第八识我们知道它的体性，「浩浩三藏不可穷」，它的整个空间是徧满法界，整个时间充满过去、现在、未来。他在第八识中活动的时候，他就觉得：哎呀！这第八识不得了，圆满常住。他想我的色身要是能够像第八识这样常住不坏，该有多好呢！

同于精圆长不倾逝。所以他就希望，他的色身能够等同于第八识的这样识精元明，能够常住不坏，常久住世而不灭亡。依止这样来当作一种坚定而殊胜的理解，这时候堕入贪非贪执。比方说，阿斯陀这个长寿仙，一生追求长寿、长命，来当作他的伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

结成外论　是名第七执着命元，立固妄因，趣长劳果，违远圆通，背涅盘城，生妄延种。

他执着第八识是寿命的根元，寿命是第八识所变现的，这能变现的第八识是这麽样的圆满常住，我所变现的寿命也应该圆满常住才对啊！因为这样而安立一种固妄之因，坚固色身，来当作它虚妄之因，追求常住的果报，以为其虚妄之果，违远圆通，背涅盘城，生妄延种。心中虚妄的追求延长寿命，而成为长寿仙之种类。

佛法是认为色身是无常败坏的，色身不可能长久，你总有一天要死亡，但是你内心是无穷无尽的。你看我们前生那一念心，就是你现在这一念心，佛法的意思就是这样；水流从上游流到现在，那个水流还是前面那一个水流流下来的，没有上游的水流，就没有下游的水流。

前面我们在讲四科七大的时候，破妄显真的时候，佛陀不是讲一个譬喻？他问波斯匿王说：你小时候几岁去看恒河？他说：我三岁去看恒河。佛说：你现在六十二岁，你再去看恒河，有什麽差别？他说：差很多，恒河的水也不太一样了，比以前污浊，我能看的眼根也衰老了，所依的根身衰老，所看的恒河也衰老。佛陀说：那你那能看的心，清净明了的心性，住在你眼根当中去看恒河的时候，那个能看的心，有没什麽差别？这时候波斯匿王回光返照：欸！没有差别，还是一样那个明了的心。佛陀说：是的，那个心是没有差别，那个心就通于过去、现在、未来，那个就是你的生命的依止处。

以不生灭心为本修因，就是依止这个来修，通于过去、现在、未来，我们不能以根身来当做生

灭的因。说，你为什麽修行呢？为了长寿。为了长寿，你身体要生病的时候，你就没办法修行了。依止这个为本修因，色身生病照样可以修行，方法不同而已，我不能拜佛，我可以念佛。所以色身它只是个工具，不能当修行的本因。

辛八、真无真执

“真”就是把第八识所变现的安乐果报当作真实常住，但事实上它不是真实常住的。从四五六七八都是约着果相，它所变现的果相，包括它的四大、根身乃至于它种种的安乐的依正二果报。

心游两边　又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

跟前面一样。

迷执成堕

观命互通，却留尘劳，恐其销尽，便于此际坐莲华宫，广化七珍，多增宝媛，恣纵其心，生胜解者，是人则堕真无真执，吒枳迦罗成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

这个修止观的人他就在第八识当中观命，观察第八识是众生生命的一个根本的依止处，而且这生命的依止处是互通的。众生他所变现的果报各式各样，但是他的第八识之体是互通的。

他产生这样的理解以后，他就产生怎麽样的行为？

却留尘劳，恐其销尽

贪恋世间五欲尘劳的境界，他恐怕寿命的销亡穷尽，他所变现的这些依正安乐果报也销尽，所以他就在定境当中，就全心全意的去贪求安住在莲华宫。

“莲华”不是指清净的意思，这地方的莲华指的是庄严的意思。

他贪恋过去的善业所变现的庄严美丽的宫殿，而且广化七珍，以神通力在宫殿当中变化种种的珍宝，?而且多多的增加种种的美女，恣纵其心，放纵自己的内心，享受在整个宫殿五欲当中，以此当作一种殊胜坚定的理解，这就是我修行追求的目标，就是这一件事情。是人则堕真无真执，他执着第八识所变现的安乐果报当作真实常住之想，实际上不是常住的。他变成什麽眷属呢？吒枳（结缚），迦罗（我所作）眷属，吒枳跟迦罗指的是六欲天天魔的异名；化乐天、他化自在天就做这件事情，变现安乐的果报来作种种的受用，以这样子来当作他的涅盘，迷失佛陀的菩提功德，而忘失大乘的善根知见。

结成异种　是名第八发邪思因，立炽尘果，违远圆通，背涅盘城，生天魔种。

他起自己放纵自己欲望的因，追求炽盛尘劳之果，违远圆通，背涅盘功德之城，生起六欲天天魔之种，以后变成天魔的眷属。因为他追求五欲的快乐，化乐天、他化自在天都是这个想法。

识阴魔境前面这八科，他的特点就是，不管是能生的因，不管是所生的果，总而言之，他产生自我意识，一个“我”、还有“我所受用”这二个部份，所以都是生死凡夫。凡夫的“我”跟“我所”是很坚固的，你看他在止观的过程当中，还是被“我”跟“我所”所迷惑颠倒。

在春秋时代，楚国有一个国君叫楚成王，楚成王是春秋五霸楚庄王祖父，楚成王在历史上是很有作为的，奠定整个楚国称霸的基础。他本来是立一个太子，他的长子商臣，后来他晚年的时候，觉得老大长子不长进，他喜欢小儿子，所以很想把太子商臣给废了。但是太子当时跟很多文武百官的关系非常的好，所以商臣很快就知道他父亲要把他废掉，所以他就提前发动政变，领着军队直接杀到王宫去，杀到王宫，楚成王就没办法，他的儿子就给他一条绳子说：父亲，你就自己了断吧！楚成王没办法，就上吊而亡。楚成王死掉以后，发生一件事情，楚成王眼睛都没有闭，死不瞑目。为什麽呢？因为古代的君王死了以后，有一个重大的事情，就是他下一代的君王要封给他一个赐号，这个赐号是要留名千秋的，表示他一生的成败。所以楚成王他眼睛没有闭，为什麽呢？他要看看我这个不孝子到底给我什麽赐号。果然他这儿子给他的赐号不太好，给他一个叫楚灵王，灵巧的灵，古时候灵巧不是好事情，这个人做什麽事不够厚道的意思。这个儿子给他楚灵王的赐号，他老爸不满意眼睛还是没闭。大臣就说：这样子不行，先王没有闭眼睛不能入殓，大礼不能成就。所以想想，他儿子就亲自跑到他爸爸说：封你一个楚成王，表示你功成名就。讲完以后，他爸爸眼睛就闭起来，满意了。

所以你看我们一个人临命终的时候，自我意识在整个因缘果报当中，我跟我所，我跟我受用这个东西执着是很深的。临命终的时候根身败坏，权力已经消失了，所有的东西都消失，那个自我意识我们还是不肯放弃。

到前面的八科，其实前面修止观的人在整个第八识的因果，都没有离开我跟我所的这一部份的执取；第九第十就不一样了，那是出世的圣人，这种圣人是在第八识当中，已经证得我空的真理，他只有一种微细的法执。

辛九、定性声闻

定性声闻是怎麽说呢？这个修行者他是决定证得偏空无为之理，而成就阿罗汉的果位。但是他在成就阿罗汉果之前，他不可能回小向大，谁跟他讲都没有用，他一定要证得阿罗果才能够回小向大的。在整个初果、二果、三果的过程当中，他不可能回小向大。

心游两边　又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

在第八识的生灭跟不生灭的二个相貌中活动。

迷执成堕

于命明中，分别精麤，疏决真伪，因果相酬，唯求感应，背清净道，所谓见苦断集，证灭修道

，居灭已休，更不前进，生胜解者，是人则堕定性声闻，诸无闻僧增上慢者成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。
　　他这个时候在整个众生的命根的显现。众生命根指的是什麽呢？第八识。
　　第八识命根的境界显现当中，他在那地方做什麽事呢？
　　分别精麤，疏决真伪

分别第八识有精妙根麤重二种差别，他认为第八识当中的“道灭”二谛是精妙的，而“苦集”二谛是麤重的；他把它分别出来，这一部份的精妙的，这一部份是麤重的区分出来。而且又有真违的差别，他认为道灭是真实永恒的功德，而苦集只是一个虚妄的假相，他不但分出精麤，也把它分别出真伪。
　　因果相酬，唯求感应

他认为整个生命是因果报应的。怎麽说呢？我们因过去有漏集谛的业因，才招感世间苦谛的果报，也因为出世间的道谛之因，而招感出世间灭谛之安乐。所以他认为生命是因果报应的，所以他追求出世间的道灭二谛的感应，他就厌离世间有为的苦集二谛，而追求出世间无为的道灭二谛，追求出世间二谛的感应。

但是从大乘佛法的角度，是背清净道，背离大乘实相的清净的菩提大道。为什麽呢？因为他见苦、断集，证灭、修道。他如实了知三界的痛苦，而这痛苦是由心中的集谛、烦恼跟罪业所招感的。
　　那怎麽办呢？应该要修学戒定慧的圣道，而证得出世的涅盘。

这个当然都没有错，错在当他知苦、断集、慕灭、修道，出离三界以后，他就居灭已修，更不前进。问题在这一段，他就安住在偏空的涅盘心满意足，认为大事已办，而不想再继续的前进，依止这样生起坚定的理解，这个人堕入定性声闻。无闻比丘就是他不俱足多闻...小乘的学者他也不是完全不闻，不是像我们一般人什麽都不学，他是把他所有的精神体力都用在思惟苦谛、无常、无我，在这地方以外他就不想学习了。什麽叫做一心三观？观照现前一念心性即空即假即中，这个广大甚深的中道实相，他也不想学习。依止这样成就增上慢，而成就他的伴侣，迷佛菩提，亡失知见。
　　这一个已经是一个圣人，这一科跟前面不一样。
　　结成异种　是名第九圆精应心，成趣寂果，违远圆通，背涅盘城，生缠空种。

第九种的魔境，圆满成就精妙的功德。因为他已经成就出世间的偏空涅盘，成就小乘涅盘之果。但是从大乘的角度，他是违背大乘圆通的佛性，也违背大乘的大般涅盘之果，而生在缠空，为偏空真理之所缠缚，而不想再前进。

这个种性的问题《法华经》就讲很多、很多，《法华经》专门讲种性。说这个人他为什麽会这样子？他有他的种性。这个人为什麽他会做这件事情？他有他的种性。比方声闻人来说，他有二种种性，有一种是定性声闻，一种是不定性声闻。

有些人他一学佛以后，他一辈子就生长在小乘国家，他今生生长在泰国，他来生还是生长在泰国，第三生还是生长在泰国，他内心完全所熏习的就是知道一件事情：知苦、断集、慕灭、修道，其他什麽事都不知道，这个人他一定要证得阿罗汉果--定性声闻，他不可能回小向大，谁讲都没有用，这种人就是所谓的定性声闻。有一种人不是，有一种人是他前三生在泰国，后来又生长在台湾，他也听了《愣严经、法华经》，后来又生长在泰国。那他的善根是怎麽样？夹杂。有小乘的善根也有大乘的善根，但是他小乘的善根比较强，那麽这种人在修小乘的过程当中，他就很有可能回小向大。你看『法华会上』佛陀三周说法，第一周说法，舍利弗尊者就回小向大，因为舍利弗尊者过去生他修过大乘佛法。

诸位要知道一个观念，你修的福报会消失掉，你今天去布施、做义工，你到天上去享完就没有了。善根一到你的心中，你永远不会失掉的。你听过一部《愣严经》，结果你都没有去修，也没有损失、没有损失！

大乘佛法除非没有进入到你的心中，大乘佛法很奇怪，一旦进入到你的心中以后，它就永远在你的心中停留。为什麽？因为它称性，它称合你的本性，你没办法把它破坏的。你说，你后来很放逸，到三恶道去了，善根还在。你以后从三恶道出来，你会比一般人早发菩提心。
　　这种定性声闻是怎麽回事呢？
　　他的阿赖耶识当中都没有熏习大乘佛法，你要他回小向大，怎麽回小向大呢？

佛陀没办法，只好为你宣说小乘法，为实施权！这种人他本身的学习是比较狭隘的，〔天台宗〕说，这是生灭四谛，观察四谛法的时候是用对立的心态（生灭就是对立）。他认为苦集跟灭道是不能共存的，有苦集就没有灭道，有灭道就不能有苦集。
　　大乘佛法在观四谛是不二的，苦集当中有灭道，灭道中有苦集，这是圆教的四谛。
　　辛十、定性缘觉
　　他是决定证入偏空的正理，而成就缘觉的圣者
　　心游两边　又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。
　　他也是在第八识的麤跟精二个过程当中活动。
　　迷执成堕
若于圆融清净觉明，发研深妙，即立涅盘而不前进，生胜解者，是人则堕定性辟支，诸缘独伦

不回心者，成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

这个修行人他在圆融的六根互用当中，他这个时候，内心生起一念的清净觉明之心。他这时候的心已经不受外尘的染污，在清净觉明心中，他就发心的去研究深妙的我空之理。

他这时发明我空之理有二种差别：第一种人是缘觉乘，他生长在佛世，顺逆观察十二因缘，顺是无明缘行，行缘识，乃至于生老病死；逆向观察，无明灭则行灭，行灭则识灭，乃至于生老病死灭。经过这二重的观察，他得到结论，原来生命是因缘所生的，因为有这个因缘才带动另外一个因缘，因为有这个因缘又带动另外一个因缘，在整个因缘的相续当中，没有一个真实的自我。所以他从十二因缘，观察到因缘空的道理，这是缘觉乘。

第二、独觉乘，他生长在没有佛出世的的方，没有佛当然也没有佛法，他只能山中打坐，「春观百花开，秋睹黄叶落」，他看到春天百花盛开，到秋天的时候百花凋零，所以他看到外在的环境是无常败坏的，他同时也观察他的内心也是情绪变化。你看，我昨天的心情跟今天的心情也不一样，所以他从整个内外的身心世界，也观察到身心是无常的。从无常当中他体验到苦谛，无常故苦，苦即无我，从无常、苦、无我当中，他就独自的证得我空的真理，这个是独觉。

他总而言之，他就即立涅盘而不前进，在我空相应的涅盘之处，他就认为大事已办了而不再前进，依止这个而生起胜解，这个人成就定性的辟支佛。他的生命当中，他决定要证得辟支佛果，包括诸多的缘觉、独觉这一类的，暂时不可能回小向大的成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见。

结成异种

是名第十圆觉（沕+曰）心，成湛明果，违远圆通，背涅盘城，生觉圆明不化圆种。

这是第十缘觉，“圆”指的是整个圆满十二类生当中，他已经成就第八识一部份的觉性。

觉性指的是什麽呢？第八识的觉性有二个，一个是我空的觉性，一个是法空的觉性。他证得我空这一部份，他证得我空的觉性以后，“（沕+曰）心”他认为这个已经是符合内心圆满的期待，他不再前进了，而成就湛明之果；在一念湛然光明的心中，成就我空的果位。违远圆通，背涅盘城，生觉圆明；他成就独觉、缘觉的圆明（我空真理），他不再接受佛法的教化。他认为他大事已办了，他就不再接受教化，当然不受教化也就不可能再回小向大。

声闻跟缘觉他们二个很像，都是证入我空，但是过程不太一样，缘觉人智慧比较高，智慧有深浅差别。声闻人断见思烦恼，如烧木成炭，但是缘觉他是更清习气，烧木成灰，他把烦恼断了，习气也破除了，他的智慧比较高。

净业学园134讲次 讲义302面

庚三、斥邪结正

我们前面讲到十种识阴的魔境，前面的八种都是属于染污心产生的执着，后面二种是对我空的清净心产生的执着。这一段是佛陀把它作一个总结，说是「斥邪结正」，“斥邪”是佛陀诃责十种识阴魔境的过失，“结正”是结归大乘正确的菩提之路。先说明什麽是不对的，再说明那什麽是正确的。

（分二：辛一、斥邪。辛二、结正）

辛一、斥邪 佛陀怎麽诃责前面十种魔境的过失

魔境因由

阿难！如是十种禅那，中途成狂，因依迷惑，于未足中生满足证，皆是识阴用心交互，故生斯位。

佛陀招呼了一声阿难，这一句话有警觉的意思。

阿难！你应当了知，前面十种识阴的魔境。

佛陀在诃责的时候是分二部份诃责：一、是诃责前面八种外道的邪见。中途成狂，因依迷惑；你本来应该是正念真如，你也应该去顺从法空、法空的真如，怎麽在中途当中生起断常种种的邪见呢？这个邪见是怎麽生起的呢？

佛陀作一个总结说：因依迷惑。

邪见还是我们自己迷惑不觉的心生起的。这很重要，你不能说我看到这件事情是他引诱我的啊！不能这样讲，外境是被动的。诸位要知道，外境永远是被动的，你有主动权，别人刺不刺激你，是他决定的，你要不要起烦恼，是你决定的。

过去有人在一本书上说：印顺老法师讲一些思想大家不同意，说打倒印顺。印顺老法师提出一个方法不错，他说：打不打归你，倒不倒归我。高明！因为外境你没办法决定，打不打我没办法决定，倒不倒我决定，我自己不迷、不取、不动，你打不了的。

这个地方佛陀很清楚的告诉我们，一个人会起颠倒，你自己要负责，你自己颠倒嘛！

第二个诃责、于未足中生满足想；这是佛陀对二乘圣人的诃责，对还没有圆满菩提就生起得少为足之想，这也应该加以鼓励鼓励。皆是识阴用心交互，故生斯位。

总而言之，这都是在第八识的用功，所谓的真妄交攻，而产生这十种差别的魔境。

477魔境的理由只有四个字：「真妄交攻」你不修行就没有魔境，一个要没有修行他什麽事都没有发生，他一辈子就是这样贪图五阴的快乐，福报享尽，只到死为止，他的内心当中什麽事都没有。

什麽叫魔境呢？你有用功才有魔境，没有用功的人他的心就是顺从妄想。为什麽有魔境呢？因为我们的心皈依二个东西，一方面想要顺从善根，又想要清除妄想，就在那个地方犹豫不决，这个事情就出现了

迷则成害

众生顽迷，不自忖量，逢此现前，各以所爱先习迷心，而自休息，将为毕竟所归宁地，自言满足无上菩提，大妄语成，外道邪魔所感业终，堕无间狱，声闻缘觉，不成增进。

总而言之，在魔境当中之所以会堕落，都是因为我们一种坚固迷惑，而我们在整个过程当中，不知道去回光返照，去找回到我们的真如，找回到我们最初的发心。在十种魔境现前的时候，我们每一个人在解读魔境的时候，都是依止过去所爱着的因缘，过去生的习气来迷惑我们止观的内心。比方说，有些人他喜欢空观，他因地当中看般若经看很多，他进入到第八识的时候，他肯定执着断灭见；喜欢假观、喜欢唯识的人，他进入第八识的时候，他就容易执着常见，在第八识不常又不断的过程当中各有所爱。

这是什麽回事呢？先习迷心；过去的习气来迷惑我们止观的内心，在这地方产生安住，产生休息，当作自己究竟的皈依处，认为自己已经满足无上菩提，就不用再增上了。

如果是前面八种外道的邪见，就很可能依止这个而成就大妄语，说自己成就涅盘、成就佛道等等。这都是成就外道邪魔之所招感，临命终的时候因为大妄语的过失而堕落无间地狱，这是前面八种的邪见。后面二种声闻、缘觉，因为这样子无上菩提就不能继续前进，得少为足，偏空涅盘。

劝诫保护

汝等存心秉如来道，将此法门，于我灭后，传示末世，普令众生觉了斯义。无令见魔自作沉孽，保绥哀救，消息邪缘，令其身心入佛知见，从始成就，不遭岐路。

佛陀劝勉我们，我们应该要存大悲心来秉持大乘的如来之道，将此《愣严法门》辨别邪正的法门，在佛陀灭度之后而传示于末法，魔强法弱、是非不明中，普令修习止观之人都能觉了这十种魔境的差别异相，不要被自己邪见之魔，而自己造作罪业，自己沉溺在自己的痛苦当中。

什麽叫做自作沉孽？因为你到了行阴跟识阴，天魔都不能干扰你了，是你自己，你自己挖一个坑，你自己跳下去的。

保绥哀救，消息邪缘

保护安定修行的内心，来哀救修行之人，消除心中的邪见颠倒，使令他的身心世界，能够证入佛陀中道的知见当中。从始至终能够圆满成就圆通的功德，而不遭外道、二乘的歧路，而直趋涅盘之城。

佛陀在诃责过失的时候，先讲出过失的原因，再讲出对治的方法。说我们为什麽会有魔境呢？简单讲就是「真妄交攻」。我相信每一个人发了菩提心，开始真正修行的时候，内心一直很矛盾，这个很正常，你要不矛盾、不挣扎，你就不是在修行。

为什麽呢？经典讲很清楚，一个是我过去爱着的习气，我很想这样做；第二个是我们今生修学佛法，佛陀教诫我们，我们听闻佛法所栽培的善根。那可好了！心中永远二个声音，很想这样做，不可以！很想那样做，它不同意，我们经常这样真妄交攻。世间人他活得很快乐，因为他的内心统一的，用百分之一百的心去放纵；圣人也很简单，圣人用百分之百的心安住在圣道。最困难就是这个过程最困难，有烦恼也有善根，有善根又有烦恼，这个就是真妄交攻。这时候色受想行识，就在我们的心犹豫不决，脚踏二条船的过程当中，五阴魔境就全部显现出来。

五阴魔境的过程就是这样，所以我们说《愣严经》是照妖镜，就这个意思。它把五种五十阴魔全部讲清楚，让你看过一遍。

魔境生起是真妄交攻，那怎麽办呢？

佛陀在本经当中的方法只有一个：「不迷、不取、不动」。你不要乱动，不要轻举妄动，你一乱动你就完了！不是风动，不是幡动，永远是仁者心动，你心一动，你就前功尽弃了。

所以我们在修学过程当中，起跑点很多人跑得很快，但是最后的终点你不一定达得到，这个过程很重要。不是说你开始很用功就怎麽样，你这过程很多事情要处理的。我讲实在话，烦恼不会放过你的，它不会投降的，你要对治它，它也不是简单的，它肯定要跟你反抗；但是有一个好处，「达妄本空，知真本有」，它没有实体。我们最大的优势是，我们所做的戒定慧是称合本性，我们是真实体性，它只是一时颠倒所成的，我们是真实体性的。所以无明烦恼最怕什麽？烦恼有一个天敌就是时间，你要不动，它就消失掉。它怎麽能够跟你这样耗下去呢？它哪有时间呢？烦恼是一种情绪化，它是生住异灭，因为它不称合本性，所以它一起来的时候，你一旦不随顺它，它就消失掉。烦恼最大的天敌就是时间，它经不起你时间跟它耗，你要不动，魔就消失掉了，你连对治都不要对治，你要一动，你就完了！它要的就是你动，那这事情就没完没了。

我们要慢慢体会这六字真言：「不迷、不取、不动」。这六字真言主要来自哪里呢？它的理论基础来自于：「达妄本空，知真本有」。因为你没有实体，我敢跟你耗下去；我的戒定慧是从

我的真如本性流露出来的，是有真实体性的。这地方我们前面花了很多、很多时间讲「七处破妄，十翻显见」，妄想是本空的，真如是本有 。

这地方我们要知道，我们是真实的，它是虚妄的，所以你不要怕它，而且你不要跟它对治，你只要作一件事：「不迷、不取、不动」，当然“不迷”是最重要，你一颠倒你就完了。

这一段等于是把它烦恼生起的原因跟对治的方法说明了！

辛二、结正

应该怎麽办，才是正确的修行法门？先结示正确的修学因果

法门殊胜　如是法门，先过去世恒沙劫中微尘如来，乘此心开，得无上道。

我们将《首愣严王三昧》修学法门分二部份：一、因地的正念真如，以不生灭心而修学所有的三昧，「正念真如」。二、过程当中遇到任何的魔障记得「不迷、不取、不动」。就是这二个法门，第一个「正念真如」，第二成就三不。这二个法门，是怎麽来的呢？这要有传承，过去当中的恒沙劫微尘如来，都是依此法门而得心开意解，入佛知见，乃至于成就无上菩提。这个法门不是释迦牟尼佛这样做，此是微尘佛，一路涅盘门；十方诸佛都是这样走过来，没有一个例外，没有一个人修行不顺从真如，不保持「不迷、不取、不动」，没有一个人这样子，都是这样做的。

识尽根融　识阴若尽，则汝现前诸根互用。

功德相：假设你识阴能够穷尽，你能够在整个第八识当中，把它杂染的因果这一部份破坏了，以我空法空的真理，来开显清净的因果，这时候六根互用，这我们讲，证得圆通法门。

在阶位，古德判教，诸根互用是什麽阶位呢？圆教的初住，破无明证法身，别教的初地。

顿超诸位

从互用中，能入菩提金刚乾慧，圆明精心，于中发化，如净瑠璃，内含宝月。如是乃超十信、十住、十行、十回向、四加行心、菩萨所行金刚十地，等觉圆明。

圆教初住它的功德是怎麽样呢？

在六根互用当中，他能够等入菩萨的金刚乾慧地。我们讲到乾慧有二种，一个是初步的乾慧，十住、十行、十回向；一个是金刚心以后又重复回到乾慧，这个是金刚后心的乾慧，是等觉菩萨的境界。

这地方我们解释一下：

为什麽圆教的初住他的观行力，等同金刚乾慧呢？

这是讲本质是相同，因为圆教他入了真如三昧的时候，他是一入一切入，一证一切证，一修一切修。你不能够说，我的真如跟你的真如不同，你的真如比较圆，我的真如比较不圆，没有这回事情。

诸位你看〔天台宗〕的判教，六即佛，它怎麽判？六而常即，即而常六。从理观上是「六而常即」，虽然是有圆教即佛、名字位、相似位、观行位，但是它所观的理是一致的，所以「六而常即」，这是约理观。圆教初住位的菩萨观照真如的时候，他的理观等同金刚乾慧，当然事修不同，福德资粮完全不同，但理观是相同的。

他理观是什麽呢？圆明精心。

“圆明”指的是他能观的智，“精心”是他所观的理。他就是以一心三观而照了现前一念心性，以如如智，照如如理，这一部份是等同金刚乾慧的。

于中发化，如净瑠璃，内含宝月。

他在整个理智相应当中，他能够“发化”；他能够从初住直接转入金刚等觉后心的妙用。前面说过，在理观这一部份是相似的。就好像一个清净的琉璃宝内外透彻，内含光明的宝月。“琉璃宝内外透彻”指的是所观的理，也就是我们讲的「现前一念心性」，或者讲「真如」，所观的理性；“内含宝月”指的是能观的智慧，「空假中」三观。三观去照一念心性，一念心性又俱足三观，以如如智照如如理，如如理还取如如智。

如是能超越别教十信、十住、十行、十回向、四加行心，而等同于整个菩萨的金刚三昧十地，乃至于等同于等觉的圆明（一心三观的智慧）。圆教初住是等同于等觉菩萨的，在理观方面是等同的。

圆证佛果　入于如来妙庄严海，圆满菩提，归无所得。

最终他就能够证得佛陀的妙庄严海。这地方是就修德来说，他能够成就无量功德的果海；在性德方面，他是圆满菩提，归无所得。

哪有什麽得不得，你只是「但复本时性，更无一法新」，我们只就是把我们原来的佛性恢复起来而已，哪有什麽得不得？

从这经文道出讲出二个观念，就是我们修行：第一个是本来具的，你不要修行了，你只要做一件事情，你相信它的存在，然后顺从他就好。二、熏习成，你要用功，这一部份是可以修来的。本来俱我们叫性德，我们的真如本性，清净本然周徧法界，这一部份你不要去修，你只要相信它、顺从它就好。第二个是“空假中”三观，用空假中三观来照了现前一念心性，这个“空假中”三观是要修来的。

在本经当中我们讲：「何期自性，本自清净。」这样讲凡夫的清净跟佛的清净有什麽差别呢？

我们从这一段经文就看得出来有差别，凡夫的清净只是一个清净的琉璃宝，里面没有光明，被黑暗罩住，我们只有性德没有修德，我们的清净叫素法身；在一念的清净心当中，有很多很多的妄想笼罩在清净心当中。佛陀的清净是那一念清净心当中，多了一个宝月，多了一个光明，他有修德。所以我们性德是具足，性德这一部份跟佛是相同的，但是修德就是我们要用功的。

这一段等于是说明整个修学当中，就是称性起修，全修在性，性德跟修德二项的操作，佛陀作一个总结。

戊三、结劝钦诲遵修

佛陀对我们的教诲，而弟子们应该怎麽去奉行。

遵循传承　此是过去先佛世尊，奢麽他中毗婆舍那，觉明分析微细魔事。

不要说十种，其实在整个五十种阴魔的魔境当中，释迦牟尼佛你怎麽知道这五十种魔境呢？佛陀讲出传承：过去十方诸佛，他们在修习圆顿止观当中，他们依止他们觉明的始觉智慧，他们判断出来，定中所观察出来的。

意思就是说这五十种魔境，是十方诸佛过去修行的经验，过来人的经验。

善知魔境

魔境现前，汝能谙识，心垢洗除，不落邪见。阴魔销灭，天魔摧碎，大力鬼神褫(彳)魄(ㄆㄛ)逃逝，魑魅魍魉无复出生，直至菩提，无诸少乏，下劣增进，于大涅盘心不迷闷。

这地方讲到我们在对治五阴魔境的功德：

破恶与增善：五十种魔境现前，假设我们能够清楚的知道它是虚妄境。你知道这是虚妄的，我今天要遵守真如本性，我不能再顺从妄想，我要顺从真如，你只要生起这样的观照，那有什麽好处呢？心垢洗除，不落邪见。

一方慢能够调伏烦恼，你一旦不顺从它，它就完了，你也不会落入邪见，这样子你自己的五阴魔境慢慢销灭，内魔销灭，当然外魔不起，魔王再怎麽厉害他也不能强迫你。我们之前讲过，魔王他顶多就是在前面挖个火坑，在火坑上面摆满鲜花，很多庄严之物要你去跳。但问题是你自己要去跳才有办法啊！魔王不能将你推下去，他没有那个能力。所以说，我们内心的魔境消除了，天魔（魔王波旬）自然摧碎，乃至大力鬼神（魔王眷属），它们就褫（夺取）魄逃逝，他的气魄就消灭了，就逃逝了。为什麽呢？邪不胜正，你正念真如，你在光明当中，他在黑暗当中，黑暗怎麽敢去跟光明抗拒呢！魑魅魍魉更小的鬼神，当然更不敢出声，魔王、大力鬼神，一些诸小鬼神自然消失掉，因为你心中有光明。

直至菩提，无诸少乏，下劣增进，于大涅盘心不迷闷。

所有的功德都不会缺少，都能够俱足，即使是下劣种性二乘之人，也能够在正念真如当中，慢慢增长你的大乘善根，而趋向大般涅盘，永远不会有任何迷惑产生。

这地方是破除邪见颠倒而增长善根，这是讲到本经的功德。

劝修护持

若诸末世愚钝众生，未识禅那，不知说法，乐修三昧，汝恐同邪，一心劝令持我佛顶陀罗尼咒，若未能诵，写于禅堂，或带身上，一切诸魔所不能动。汝当恭钦十方如来，究竟修进最后垂范。」

假设在末法当中，众生去佛久远，而且自己障深慧浅，这个修行人他不能够完全的通达大乘的一心三观，什麽叫做「称性起修，全修在性」？他不知道，而且他也不能够完全明白佛陀所说的五十种阴魔的法门，在这过程当中哪一个地方有火坑要小心，他也不知道，但是这个人也不简单，他有善根喜欢修学《止观三昧》。但是他对这止观法门不是很清楚，过程当中哪一个要小心他也不知道，汝恐同邪，恐怕会堕入到魔障当中。那怎麽办呢？

佛陀说有一个方法，你既然什麽都不知道，就好好的持『楞严神咒』（长水大师说，持『咒心』也可以），假设你也没办法持诵怎麽办呢？将『咒』写在禅堂，或带在身上，仗持咒力，因为咒有金刚藏菩萨的加持，魔王也不敢动你。总而言之，如等应当钦奉十方如来真实的教诲，能够究竟修学《首楞严三昧》，这是佛陀最后最圆满的正确的修学轨范。

这地方是说，我们过去学很多的止观，比方说『唯识止观、四念处止观』，其实这样的止观都是在枝末上对治烦恼。本经的特点，它是从你烦恼的根本，从你的不生灭心下手，你把烦恼的根斩掉了，你就好处理了，其它那些剩馀的势力，你就比较好处理。所以你看〔天台宗〕它的「十乘观法」，第一件事就是真正发心，它那个真正发心，不是说众生无边誓愿度，不是这个！它是发起不生灭心。圆教的真正发心是依不生灭心为本修因，它是真实的发起：「仰信真如佛性，在凡不减，在圣不增，心佛众生，三无差别。」从这地方真如发心修学，因为我有真如佛性，所以我应该要顺从它，念念顺从真如。

丙二、更断馀疑

到这里佛陀等于讲得差不多了，前面的破妄显真，会四科融七大于一心三昧，把四科融入到一心真如，然后讲到正助二行，二十五圆通，乃至五十种阴魔，整个过程都讲得差不多了，佛陀最后再断除最后剩馀的疑惑。

（分二：丁一、疑问。丁二、答释）

前面的五十阴魔它本来就分二科（一、正明禅境。二、更断馀疑）
丁一、疑问（分三：戊一、领前法。戊二、腾三问。戊三、总请答）
戊一、领前法　阿难尊者领受佛陀所说的五十种阴魔的法门
阿难即从座起，闻佛示悔，顶礼钦奉，忆持无失。于大众中，重复白佛：

阿难尊者完全听完佛陀说的五十种阴魔之后，他可以说是非常的欢喜、也非常的受益。所以他以感恩心身业顶礼，而且意业遵奉忆持不失，将整个法门的过程忆持不失。这时在法会当中白告佛陀：
戊二、腾三问
“腾”，生起最后三个疑问
（分三：己一、问阴本妄想。己二、问并销次第。己三、问诣何为界）
己一、问阴本妄想　五阴为什麽就是妄想呢？
「如佛所言，五阴相中五种虚妄，为本想心，我等平常未蒙如来微细开示。
第一问：

佛陀啊！你在本经当中说五阴的差别相，五种的虚妄相都是我们的妄想所成，但是我亲近您老人家这麽久，佛陀讲那麽多观念，讲中观讲唯识，佛陀顶多是讲五阴是因缘所生，它的本性是毕竟空，顶多也讲五阴是因缘生啊！怎麽说五阴是妄想呢？你过去都没提到这个观念，现在怎麽会提到呢？
己二、问并销次第
又此五阴，为并销除，为次第尽？
第二问：

五阴要销除的时候是一并，还是要一个一个，先破色阴再破受想行识，是要一个一个销除，还是同时销除？
己三、问诣何为界
如是五重，诣何为界？
第三问：
这五阴的相状到底它彼此间的区分是什麽？比方说，色阴是从什麽到什麽？

比方我们讲净律学佛院，净律学佛院到底从什麽范围到什麽范围之内都叫净律学佛院？离开这个范围就不是净律学佛院，它有个范围，五阴亦复如是。色阴的范围是什麽？受阴的范围是什麽？要把界线厘清。
阿难提出三个问？
戊三、总请答
惟愿如来发宣大慈，为此大众清明心目，以为末世一切众生作将来眼。」
佛陀拢总的回答：

惟愿如来依止心中的大悲心，一方面为了整个法会大众来作清净智慧的依止，更一方面让末法障重的众生为作将来的正法眼藏；一方面加庇当时的众生，一方面加庇来世末法众生。
丁二、答释　(分二：戊一、正答所问。戊二、结劝传示)
戊一、正答所问
（分三：己一、广答阴本妄想。己二、超答诣何为界。己三、追答并销次第）
己一、广答阴本妄想（分三：庚一、总明。庚二、别示。庚三、结成）
庚一、总明
真本无阴
佛告阿难：「精真妙明，本觉圆净，非留死生及诸尘垢，乃至虚空，皆因妄想之所生起。斯元本觉妙明真精，妄以发生诸器世间，如演若多迷头认影。
佛陀说：为什麽五阴本是妄想呢？

我们众生本来面目是精真妙明，精纯而不夹杂，真实而不虚妄，而且是俱足无量的功能德用（妙明），俱足无量的智慧德相（本觉），周徧法界（圆净）。我们一念心性俱足这五种的功德，精、真、妙明、本觉、圆净，这五种功德它是一种真实的功德，所以它非留生死及诸尘垢；它不可能永久的停留在生死当中，停留在烦恼尘垢当中，不可能永久的。乃至虚空皆因妄想之所生起，所以真实的东西它本来没有五阴的，没有五阴是怎麽生起呢？是妄想生起。“乃至”就是说，不要说五阴，那个五阴它是有相状的，乃至于相的虚空，都是妄想所生起的。所以我们从这个地方就可以推论，斯元本觉妙明真精；“斯”指的是五阴的相状。它的根源就是我们本觉妙明真精当中，妄以发生，一念妄想的启动，才产生这麽多依正二报的世界，这种情况就好像演若达多迷头认影。

佛陀前面说，演若达多他起来的时候，他也不看自己的头，他不摸头，他只看镜子的影像，结果这个镜子很模糊，他看不到头，他就认为他没有头。

他意思就是说，你不要老是看外面的镜子，你自己摸一摸你就知道了。他只去认应镜中的影像，而不去认他自己的真如本性；影像指的是五阴的假相，而忽略了真如本性。
迷执故有
妄元无因，于妄想中立因缘性，迷因缘者，称为自然，彼虚空性犹实幻生，因缘自然，皆是众生妄心计度。阿难！知妄所起，说妄因缘，若妄元无，说妄因缘，元无所有，何况不知，推自然者？

事实上五阴的生起是没有原因的，只就是一念的妄想而生起的。佛陀为了要从众生的妄当中，所以安立了因缘。也就是说，佛陀是为实施权，而说因缘法，所以因缘法是为实施权。外道迷于因缘而说自然那更是颠倒，连因缘法都不究竟何况是自然呢！彼无相的虚空尚且是真实的心中一念的妄想所生的，更何况是五阴呢！所以因缘自然这二种教法，都是众生虚妄的计度所产生的；因缘是佛陀的方便教法，但是它是不究竟的，「诸法因缘生」这一句话是不圆满，应该说：「诸法是妄想所生」才是比较圆满。“诸法”是指有漏之法，所以一切都是我们众生妄想之所创造。

阿难！知妄所起，说妄因缘

佛陀为了使令众生知道五阴是虚妄之法，所以只好说五阴是因缘所生之法，这只针对人天二乘根性而说。

若妄元无，说妄因缘，元无所有，

实际上能生起五阴的妄想根本是无所有的，更何况由妄想所生的因缘之相，更是了不可得。你看五阴是妄想所生，妄想根本就没有原因的，那你说五阴还有呢？

何况不知，推自然者？

何况是那些愚痴的外道，还把它当作自然。

他意思就是说，连因缘生都不究竟了，何况是自然呢？

阴本妄想　是故如来，与汝发明五阴本因，同是妄想。

总而言之，从圆满的教法当中，五阴是妄想所生。

这观念我们把它作个总结：

佛陀说法，不是什麽人都讲一个法，他是不同人讲不同法。不同法当中有权法跟实法二种差别；权法就是方便，比方有些人他没有大乘善根，他的思考模式一定要产生对立，要嘛就是对，要嘛就是错，那没办法，佛陀只好说诸法因缘生。

那是怎麽回事呢？那是依止虚妄相而说的。

比方说，你看大海，大海本来很清净，突然间风一吹，撞到石头产生水泡，这个水泡本来是没有，它本来就是一念的妄动才有水泡，但是你跟他讲说没有，他也没办法接受。说：好吧！那就有吧，那这个是什麽呢？它是很多因缘嘛！因为有风的因缘，它去撞到石头，所以就变成水泡。

佛陀在讲因缘法的时候，他是假设很多的因缘而创造的五阴，说因缘生。说：这水泡有没有？它有它的假名、假相、假用，当然是有，不能说没有。这是佛陀依止虚妄相而说法，但是依止真实义来说法的时候，佛陀讲话的口气就不一样，这个水泡本来就没有，达妄本空，知真本有，大海哪有水泡呢？佛陀到《愣严经》说水泡是没有的。

他说：你前面说诸法是因缘生，水泡是因缘生，那是为了方便说。

所以你要知道究竟义是当体即空，但是方便教法里面说诸法因缘生；到了究竟义是诸法本是本自清净，本来无生。所以诸位要把这二个观念弄清楚，在方便当中，我们安立了因缘生，到究竟义的时候，一切法本自无生，本自清净，本自无生。

诸位你要知道，到了《愣严经、法华经、华严经》的时候，他就不再讲诸法因缘生，直接从无生当中去建立一切法，直接契入一心真如。因为在因缘生，你顶多破妄你不能显真。你说这个水泡，是由风吹而碰到石头就有这个水泡，你这个讲得很表面，没有把大海的本质讲出来。但是讲诸法无生的时候，就把大海讲出来了，其实你要显真，不是破妄而已，要显真，把真如本性显出来，你才能够直下承当，才能够顺从真如，从真如当中开显无量的妙庄严功德海。

所以到本经的时候，他不是要你去断恶修善而已，不是这样子那麽简单，他要你承当：「自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛，其体无别。」你要承当这一件事情。你《愣严经》这一关你没有冲过去，你后面的《法华经、华严经》你根本就走不过去，那是要显妙用，你连承当真如你都不敢承当，你怎麽修《法华三昧、华严三昧》？那是要显庄严、显妙用。

《愣严经》它的观念就是「达妄本空，知真本有」。告诉你，妄想不是你的主人，它是来挂单的，你不要相信它。说，欸！我烦恼很重。你不能说烦恼代表你阿！那是一时的生灭因缘，不能说你烦恼很重，不然你拿出来看看！所以在《愣严经》当中，佛陀一而再，再而三的强调，我们本来的面目是清净的，妄想只是一时的风吹草动，你不要当真，它不真实的。大海当中偶尔生起水泡，它不能代表大海，大海还是大海，这个观念诸位要清楚，你这个观念清楚了，你这《愣严经》就没白学了，「达妄本空，知真本有」你能够承当，对你以后念佛、持咒、修六波罗蜜有很大的加持力。

净业学园135讲次 讲义305面

庚二、别示

本经在整个大乘佛法的修学佛当中的定位，古人讲说：「开悟的愣严，成佛的法华。」本经主要的特色就是要使令我们觉悟生命的真实相。这当中佛陀是把我们的生命分成二部份来观察，第一个是属于真实的部份，第二个是属于虚妄的部份，这二个部份。

这二个部份我们应该怎麽去如实的观察呢？有二种差别；

第一、从生灭跟不生灭这部份来观察，五阴的身心世界是生灭变化的，是我们没办法作主的，变来变去的。比方说，我们今生的身心世界跟前生的身心世界那是不一样的，我们今生的身心世界跟来生的身心世界也不一样，所以它是一个生灭变化的，而我们真实的心性它是不生灭的，永远是这样子。本经常常说，主人是不动的，客人是变来变去的，所以我们今生的身心世界，不管你过去是由善业所招感的，或者是罪业所招感的五阴身心，总而言之，饶汝千般快乐，无常终须到来，它有一天会被无常所破坏，这是我们第一个觉悟：「它是变化的」。

第二、五阴身心它基本上是带有过失的，从佛法的角度，我们众生的五阴是由烦恼所招感的，一念的无明妄动才有的。所以烦恼所招感的是一种痛苦的果报，所以我们的五阴身心本质是苦的。说，欸！我平常有些快乐，这种快乐是夹杂过失的快乐，以佛法的角度，这种快乐不是安稳的快乐，是不安稳的快乐。说是一个美好的食物，里面有毒药，虽然这食物吃起来很甜美，但是长久来说终成大患。

佛法对于有过失的快乐是持否定的态度，只有我们安住在真如本性，那种快乐才是安稳的长久的快乐。所以我们在修学大乘佛法，你一定要对你的生命要如实的了知二个道理：第一、我们的身心世界是无常败坏的。第二、我们的身心世界是带有过失、带有痛苦，这个本质是不能改变的。

这二种观观念就带动整个本经的所有修学，所以我们为什麽要破妄显真，它的理由就是，因为虚妄的东西是暂时、是痛苦的，所以你肯定要破坏，你要离苦得乐，你要究竟的处理生命的问题，你一定要把虚妄的五阴破坏掉。所以破妄显真就变成整个我们《愣严经》修学的宗旨。但是实际上，破妄显真也等于是整个大乘佛法的修学宗旨，每一部经都是破妄显真，不过本经在破妄显真，它比较偏重在破妄这一部份，修我空观、法空观来破除五阴的假相，安住真如。所以本经从文字上来理解，你说它开显真如这一部份讲的不多，我们只能够说安住真如，破除虚妄。你要看《法华经、华严经》那就不同，它是把真如本性的功德妙用完全显现出来，一为无量、无量为一，小中现大，大中现小，那真的是在显真，显真如不可思议的妙用。

但是本经我们来看，都是在教我们怎麽样能够摄用归体，或者说把心带回家。本经是要我们从虚妄而回到真实，从真实当中再出发这一部分交给《法华经、梵网经、华严经》这一部分来说明。所以本经的定位就是破除虚妄扮演重要角色，把你的基础打好，说这个杯子你还没装甘露水，但是起码你先把这杯子洗乾净，那你以后所做的六波罗蜜全部是一种成佛的资粮，全部是一种称性的功德。你没有经过《愣严经》的过程，杯子没有洗乾净，你依止虚妄的心来布施、持戒、忍辱，所有的心都是虚妄的，杯子没洗乾净，装的所有东西通通都是染污。所以我们可以这样讲，每一个修学大乘佛法的人，《愣严经》这一关是必修的，是基础课程，因为你要先破妄你才有资格显真。所以本经在破妄这一部份，佛陀讲得非常详细，第一个你要怎麽破妄，要怎麽正念真如。第二、你在破妄的过程当中，真妄交攻，妄想会反弹，你要怎麽办？你要如何保持不迷、不取、不动？也就是说，你要怎麽去安住，安住了以后，这过程当中遇到障碍又怎麽去调伏。本经在整个破妄的过程当中，引导一个菩萨云何应住，云何降伏其心，是讲得非常的详细。可以说，为我们未来行菩萨道打下一个坚固的基础，一个不生灭的基础。

庚二、别示

这一段是佛陀回答，五阴本是妄想所成，前面是总明，这以下是别示

（分五：辛一、明色阴惟是坚固妄想。辛二、明受阴惟是虚明妄想。辛三、明想阴惟是融通妄想。辛四、明行阴惟是幽隐妄想。辛五、明识阴惟是颠倒妄想）

辛一、明色阴惟是坚固妄想

前面佛陀在讲到五阴魔境的时候，佛陀是把色阴惟是坚固妄想这个名词讲出来，但是为什麽我们的色阴是坚固妄想，它的理由在哪里，佛陀没有详细的说明。这一科佛陀就解释它的理由，为什麽我们内在的根身、外在的山河大地都是坚固妄想所变现出来的呢？佛陀把这理由讲出来。

体因想生　汝体先因父母想生，汝心非想，则不能来想中传命。

这地方把色阴当中其中一个部份，最重要的我们的身体来作说明。我们的身体是从什麽地方而来呢？

首先是因为父母的情爱之想，就是你要投胎必须有父亲母亲彼此之间情爱之想，其次，汝心非想，则不能来。这当中我们自己也要有一个爱憎之想，比方说，我们今天是一个男众，我们对女众有贪爱心，对男众有瞋恚之想，而女众刚好相反。总而言之，我们今天会来投胎，我们自己要动一种很坚定的憎爱之想，这样子就在想当中就去相续我们的命根。我们死了以后，为什麽又创造一个色身？因为这当中有三个人的想像力创造出来，第一个、你父亲的想像力，第二个、你母亲的想像力，第三个、你自己的想像力，三种想像结合在一起，就把我们今生的色身创造出来。

引喻详释

如我先言：心想醋味，口中涎生；心想登高，足心酸起。悬崖不有，醋物未来，汝体必非虚妄通伦，口水如何因谈醋出？

佛陀譬喻说：

正如我前面讲的一个譬喻说：我们内心想像酸醋的味道，我们口中就引生口水；我们心想像我们登于高山当中，我们足心就产生酸涩颤抖的相貌。但实际上悬崖并不现前，酸醋的东西也没

有真实的现前。我们的色身如果假设跟虚妄的想像没有相通的话，我色身是色身，你的想像就是想像，假设是彼此不相通，那口水又怎麽因为你的想像酸醋而产生呢？

我们的色身基本上是深受我们的想像所牵动，所以这个色身它的本质是想像，跟想像有关系，因为你是从想像而生，所以你就会随想像而变化。

结示立名　是故当知，汝现色身，名为坚固第一妄想。

我们的色身是我们的一个坚固的妄想。

“坚固”就是说，你那个想像是很明确，很坚定。比方说你临命终的时候，你那时候心中对娑婆世界有很坚定的贪爱想像，我们就来娑婆世界投胎了。你临命终的时候对极乐世界的依正庄严，七宝池八功德水，产生很坚定的想像，「若众生心忆佛念佛，现前当来必定见佛。」那你就到极乐世界去投胎了。从本经来说，强调临命终的一种坚固想像所创造出来了；当然从〔唯识〕的一种等流性，你临命终的想像就是你平常累积出来的，所以说，我们的色身是跟我们的想像力有关系的。应该是这样讲，你今生的色身是你前生的想像力创造出来的。说：我来生要去哪里呢？你不要去算命，你看你一生当中，你大部分都是往哪一个方向想。一个人大差不多到了四十岁，最多五十岁，你来生的相貌大概已经画出来了，因为你平常都在那个地方想像，点点滴滴那种坚固妄想已经把来你来生的色身，来生的外在环境这个图画已经画了差不多了，除非你用很大、很大的止观力量彻底的忏悔改变，否则你大概是往那个方向走。

所以我们说，你前生的想像创造今生的色身，你今生的想像就创造来生的色身，生命就是这麽一回事！

辛二、明受阴惟是虚明妄想。

它也是想像，但是它是虚明，没有像前面那麽的坚定，它是一种比较虚妄不实，变化不定的一个想像。

转想成受　即此所说临高想心，能令汝形真受酸涩。

正如前面所说的，当我们心中想像自己临于高山之想的时候，我们的身形就会产生一种酸涩的感受出现。你没有真正爬到高山，但是你这麽一想，你就会产生这样一种酸涩的感受。

结示立名　由因受生，能动色体，汝今现前顺益违损，二现驱驰，名为虚明第二妄想。

由于我们心中的想像，就会产生感受的生起，而这个感受能够牵动我们的身体感受的自体。也就是说，我们现前不管是顺境中增益的乐受，或者是在逆境当中这种折损的苦受，这二种的感受在我们心中留动奔驰，这就是我们虚明的第二妄想。

前面的色身是可以去碰得到的，身体可以碰到，耳朵可以听到音声，眼睛可以看得到的，见闻嗅尝觉，五根都是可以接触的。但是这个想像就是完全是一种比较不是那麽明确的一个物质存在，因为你感受变来变去的，一下觉得快乐，一下觉得痛苦。所以它本质是妄想，是比较虚明的，是种变化多端的想像，创造我们一时的感受。前面是一个长时间的想像，我们想像有二种，一种是你经常这样想的，长时间的想像会影响到你来生的正报依报；但是你偶尔打打妄想，这个一时的想像会影响到你来生很多的感受。比方说，有些人吃榴槤，他一吃榴槤，他就产生乐受，有些人一吃榴槤就很痛苦。榴槤它本质没有快乐痛苦，就是完全你想像出来的，你认为它好你就很快乐，你觉得它不好，你就很痛苦。物质本身不能创造快乐，是你的想像自己创造自己快乐，也创造自己的痛苦，但是这种感受是比较虚明的，比较变化多端的。

辛三、明想阴惟是融通妄想

这是色受想，色阴跟受阴是比较偏重在外在的因缘，而想阴就是通内通外，想阴的力量很大的，它通于外在的物质世界，也通于内在的内心世界，所以叫融通，它可以说是通内通外，它是我们生命内外的桥梁，所以叫融通妄想。

身念相应

由汝念虑，使汝色身，身非念伦，汝身何因随念所使？种种取像，心生形取，与念相应。

我们的生命是因为我们心中的一个思虑（想像），我们心中有很多的想像，有很多的分别才会趋动我们的色身去造作很多事情。比方我现在想要去拜佛，你身体怎麽会跑到佛堂去呢？你一定心中先有想像，哦！我要去拜佛，我现在要去忆念佛陀的功德，要去赞叹佛陀的功德。你心中一定要有一个趋向分别，你才能够推动你的身口去工作的。哦！我现在要去斋堂，你心中没有想像，你不可能会行动的，不可能！

身非念伦，汝身何因随念所使？

但是这地方有个问题，我们的色身它是一个物质的世界，它不是一个有明了性的心法，为什麽色身它会随顺我们心中的想像所驱使呢？色身是一个无情，我们心中的想像是有情，这彼此没有关系的啊！但是种种取像，心生形取，与念相应；但是我们心中产生想像以后，我们就可以生起种种身口的造作，比方我们去拜佛、去斋堂等等，一切的身口造作都是跟心中的想像相应的。所以说我们想像力，一定有一个想像力是融通妄想，它是通内通外，它能够通于外在的世界，也能够通于你内心的世界，而这样的一种通内通外就是我们的想阴。

结示立名　寤即想心，寐为诸梦，则汝想念摇动妄情，名为融通第三妄想。

前面的想阴是讲到内外的融通，这地方是讲寤寐的融通。想有二种意思，一个是内外，一个是寤寐，你白天的醒着的时候这想像的心，就是你晚上睡觉时候你想像的心。所以我们的想，通

于觉醒也通于作梦，你白天怎麽想，你晚上就作什麽梦，这道理是这样子的。

我们心中有所想像，才能够去摇动我们的身口，做种种妄情的造作，这就是融通第三妄想。

在古德的注解当中说：我们的色阴跟受阴这二部份，其实都是在承受过去的业力，它只是一种果报。色跟受它没有造业的能力，它就是你前生怎麽想，你今生就出现了，那你只好认命！我们对于色身对、于感受主要是认命，但是这想阴可不同，它是一个非常强的因地，它是一个很强大的造业力，它对来生的影响是非常大的，因为它是一个因地。

在〔唯识学〕上有这麽一个偈颂说想阴：「动身发语独为最，引满能招业力牵。」你整个身口二业的造作都跟你的思想有关系。

我们看大乘经典，佛陀对我们的想像力有二不同的说法：一个是说：「一切业障海，皆由妄想生。」这是一种负面的说法。说你来生为什麽到地狱去呢？因为你作了错误的想像，你整天想一些杀盗淫妄的事情，你肯定到地狱去。那想像就不好啦？不是这个意思。「诸佛正徧知海，也是由你众生心想中（从心想生）。」你看他为什麽到极乐世界？他也是善于利用他的想像力，去思惟极乐世界的功德，产生强大的信愿而往生净土去。

所以我们今生的想像力，是一个正面的想像或负面的想像，那会引导我们，动身发语独为最；然后这个业力，引满能招业力牵，会产生招感的力量。

所以我们为什麽要读经典，诸位知道我们为什麽要不断的看经典？

因为我们要改变我们的想像，我们要从一个众生的知见入佛知见。佛陀平常都在作什麽样的思想，佛陀一天当中，他对生命、对众生他是怎麽想像的？其实我们就是在学佛的思想、学佛的思考模式。我们遇到我们有财富，我们应该要学佛陀去布施，养成布施的思考模式；养成持戒的思想，养成忍辱的思想。因为你有这个思想你遇境逢缘，你自然会有这个行为。所以我们读圣贤书有什麽好处呢？提升我们的思想，我们过去是这样的思想，欸！慢慢提升，你思想改变了，你行为自然改变。

这地方说融通妄想，想像通内、通外，通白天、通晚上，当然也通于善、通于恶。想阴是在整个五阴当中，它是一个非常重要造业的主导者。

辛四、明行阴惟是幽隐妄想

行阴是不容易了解，它是一个非常幽微、非常深隐，一个不可了知的妄想，一个微细的妄想所构成。

体迁不觉　化理不住，运运密移，甲长发生，气销容皱，日夜相代，曾无觉悟。

什麽叫做行阴呢？化理不住；行阴是我们身心二法当中一种生灭变化的根本；它是运运密移，它是一种动态的，相貌是念念的迁变，而且是非常的幽微深隐不易了知的。比方说，甲长，你的指甲每天在长，你感觉得出来吗？比方说，你头发每秒在生长，你感觉得出来吗？或者我们的气血慢慢的消退，我们容貌慢慢的变皱。可以说，我们出生开始，我们的头发、我们的指甲、我们的气血、我们的容貌，每一天都在变化。但是我们自己却没办法去觉察它的存在，而那种变化的行阴是来自于，因为你心中有一种微细妄想的变化，所以促成我们生命不断的变化。

你看佛陀的生命他没有变化，佛陀的法身也好，报身也好，佛陀的自受用这一部份...他受用他是顺应众生，示现生老病死；佛陀自受用的身，你看他今天是这样，他明天还是这样，他没有变化，因为他没有那种幽隐的妄想，我们还有微细的妄想。所以我们整个身心世界不断的变化。

双诘是非　阿难！此若非汝，云何体迁？如必是真，汝何无觉？

阿难！行阴假设不是我们的心，那也不对啊！它不是我们的心，为什麽它有力量让我们的色身不断的迁变呢？它不是我们身心世界的一部份，他跟我们没有关系啊！那为什麽它会使令我们色身不断念念的迁变？

假设它一定就是我们的心，那麽为什麽它变化的时候，我们无所觉知呢？

结示立名　则汝诸行念念不停，名为幽隐第四妄想。

事实上，它本身就是我们身心世界的一部份，只是这样的一个身心世界念念迁流变化是非常的幽微，非常的深隐而不可了知，如此罢了！

行阴它说什麽事情？我们的身心世界为什麽要有个行阴这件事情？你看色受想，它就是个很明确的东西出来，你的想法是什麽？我的想法要往生极乐世界，我的想法是我来生做个大国王，这个是很明确的。行阴是一个很抽象的概念，它到底在讲些什麽概念？我们的身心世界，为什麽佛陀安立一个行阴？他就讲一件事情说，我们的生命是处在一个动态的环境，我们处的色身、我们的内心是不断的在变，我们没有一刻是停止的。你说欸！我今天跟昨天一样。不可能！它是刹那、刹那在变化的。我们的生命是处在一个动态的环境，不断的在变。你说是，生住异灭，其实这个“住”，这一句话是不存在的，我们没有住下，我现在感觉怎麽样，你讲一句话的时候，你是在形容你前一个刹那的身心世界，因为它是流动的，而这流动的相貌它正是「行阴」所收摄。

辛五、明识阴惟是颠倒妄想

识阴是什麽呢？是前面色受想行的一个依止处、大仓库。所有的色受想行都是由识阴变现出来，所以它是一个我执、法执所相应的一个颠倒妄想。也就是什麽意思呢？前面的四个妄想都要加一个颠倒，从凡夫的角度，我们的色阴是一种坚固的颠倒妄想，我们的受阴是一种颠倒的虚明妄想，乃至于行阴是一种颠倒的幽隐妄想。因为我们所有身心世界的造作、变化都离不开第八识这个颠倒，它是以颠倒为本质。

识阴非真　又汝精明湛不摇处，名恒常者，于身不出见闻觉知，若实精真，不容习妄。

假若这精纯明了湛然而不动摇的第八识，名恒常者；我们假设它是一个恒常相续的，第八识恒常相续的，但是它整个作用在身根当中，不离开见闻嗅尝觉知六根的作用，假设它是一种精纯而真实的心性，它不应该容受虚妄的习气才对啊！

先按定其实这个第八识它也不是真实的，它也是妄想变现的，它不是我们的本来面目，先把它按定，以下再说明理由。为什麽说第八识不是本来面目，它也是一种妄想习气所变现呢？

随境生灭

何因汝等，曾于昔年覩一奇物，经历年岁，忆忘俱无，于后忽然覆覩前异，记忆宛然曾不遗失？则此精了湛不摇中，念念受熏，有何筹算？

为什麽我们过去曾经在某一年，我们看到一个很珍奇的物质，这个东西很特别，我们当初真的是留下深刻的印象，但是经过了一年、二年、三年、几年过去以后，我们对于这件事情不但是忘记了，连忘记的念头也没有，忘得乾乾净净。后来在某一个特殊因缘当中，我们又再看到了一次这个珍奇的物品。因为你过去有这样的一个种子，你又看到了，内心外缘的碰撞，我们过去生可能曾经亲近过三宝，受过菩萨戒，但今生忘了一乾二净，但是你看到佛像的时候突然很感动，这怎麽回事呢？你内心的善根被触动了，记忆宛然曾不遗失，你过去的记忆力突然间，啪！表现出来，而且清楚分明的现前，一点都不忘失，就好像你回到过去一样。

这个精纯明了湛然不动的心中，就表示什麽呢？它是念念受熏，它的确会受前七转识的熏习而有所增长，或者有所损减。有何筹算，这地方的种子是无量无边，又怎麽能够计算呢？

在〔唯识学〕上说，一个法会受熏...什麽叫“受熏”诸位知道吗？受熏就是变化，它会增加。比方你看到三宝，赞叹三宝，你的善根就增加了，你诃责三宝，你的善根就退失。受熏就是什麽？就是它不断的变化。当然变化就不是我们的本来面目，我们本来面目不能变化的啊！

引喻申明

阿难当知！此湛非真，如急流水，望如恬静，流急不见，非是无流，若非想元，宁受妄习？非汝六根互用开合，此之妄想无时得灭。

阿难当知！这个湛然不动的体性，它不是我们真实的本性，它只就是像一个急速的水流，你远远望去，好像是很平静而没有波浪，其实它是流水流得很快速的关系，而使令流动之相不明显的显现出来，并不是没有水流，它是流得很快，流得很微细，如此而已。

假若第八识它不是一个妄想的根源，又怎麽能够接受熏习呢？又怎麽会有变化呢？除非我们的六根能够互相的开合、互相的互用，否则，我们第八识的妄想是不能够销灭的。

结示立名　故汝现在见闻知觉，中串习几，则湛了内罔象虚无，第五颠倒微细精想。

我们现前六根的作用当中，第八识在我们还没有转识成智，六根互用之前，它是念念受熏的，而这第八识的种子它是贯穿于过去生无始的习气。所以我们湛然明了的内心，它是一种罔象的、虚无的，而且是一种颠倒微细的妄想。

第八识我们叫根本识，因为你前面的色受想行都是依止它，才能够生存、才能够相续的。在〔唯识学〕给第八识二个字，一个叫“集”，一个叫“起”。集是它的因相，第八识它能够集合无量无边的种子，你过去生身口意的造作生起什麽样的念头，它完全把你收集起来，一个都不放过的，它有集合种子功能，它能够把现在的你跟过去的你，全部贯串在一起。

所以溍益大师说：什麽叫过去的你？

其实过去的你，也活在你的心中。你看我们要修行的时候，有人就反对啦！我想要去拜佛，有些人就同意，过去的你不同意；但是现在的我是接受佛法的熏习，我们觉悟拜佛是功德相，为什麽会有人反对呢？因为我们第八识的功能不是只有现在的你，它把过去的你也集合在一起了。所以你看我们经常会真妄交攻，很矛盾，很想这样做又不要这样做，就是你有过去的你跟现在的你，在那地方互相的抗拒。第八识它能够把现在的你，跟过去的你功能全部集合在一起。第二、它会生起“起”，它会把强大的种子把它表现出来产生现行。第八识又叫做根本识，这是我们最微细的部份。

你看儒家思想讲到我们的本性，什麽叫本性呢？本性就是不能改变，不管你怎麽教育都不能改变。

儒家的思想是讲人性本善，人的本性是善良的。他为什麽造恶呢？他受外在环境一时的误导而已。所以人的本性是善良的，所以教育就有效果，教育就是把你善良的部份启发出来。儒家的思想为什麽要制礼、作乐？它的理论基础就是人性本善，用礼、用音乐把你善良的部分带动出来。

法家的思想是完全相反，法家的思想是人心是邪恶的，这个邪恶的本质是不能改变。所以制礼、作乐，仁义道德完全没有用，只有一个有好处，严刑峻法才有好处。

性善、性恶的学说，在中国的文化里面是经常存在的；佛法是认为人的性不是善也不是恶，因为你讲善跟恶就落入阿赖耶识去了。本经是认为我们的心性是本来清净，是本来清净跟十方诸佛一样。只是说，佛陀在清净的心中，多了一道的光明，一个修德的智慧，我们缺乏那个太阳而已，但那清净的本质是一样的，性德是一样的。

庚三、结成

阿难！是五受阴，五妄想成。

五阴都不是我们的本来面目，都是一个虚妄相，它是五种不同的妄想所构成的。

己二、超答诣何为界

“超答”是超越的回答。因为这个地方本来是第三个问题，佛陀把它当作第二个来回答。五阴的边际范围在哪里？

汝今欲知因界浅深，唯色与空，是色边际；唯触及离，是受边际；唯记与忘，是想边际；唯灭与生，是行边际；湛入合湛，归识边际。

我们要知道因界浅深；因界指的是什麽呢？因界指的是五阴之法，因为它是整个十八界之因，只是开合不同，开的话是十八界，合起来就是五阴，所以它叫因。

五阴之法它整个浅深（边际）范围在哪里？色阴是从什麽地方到什麽地方是色阴的边际。

唯色与空，是色边际；

色就是有相，空是无相，从有相到无相，这个范围都是色阴的边际。所以你看我们在破色阴的时候是怎麽样，从耳根来说，色阴是动静二相了然不生，你要离动相，也要离静相，因为动静二相都是色阴所收摄。

唯触及离，是受边际；

“触”是我们心中所取着的，“离”我们心中所厌恶的。你喜欢一个东西，你被你的受阴所控制，你讨厌一个东西也是属于受阴所控制，它是取着跟厌离，都是属于受阴所收摄的范围，所以我们要离开受阴，你要做到不取、不舍，不取亦不舍，无喜亦无忧，这时候才能够从受阴里面跳脱出来，回到本来面目。

唯记与忘，是想边际；

“记”就是有念，“忘”无念，不管是有念无念都是属于想。我们过去曾经说：「莫谓无念便是道，无念犹隔一重关」，你什麽都不想，它就是一种想。你说我现在什麽都不想，什麽都不想就是在打妄想，它也是一种妄想。大乘佛法是你要观照，不是不想就没事了，不想就是一种妄想，那是一种无记，无记也是一种妄想。

唯灭与生，是行边际；

“灭”就一种很寂静微细的相状，“生”是一种很麤重散乱的相状；不管是麤重的相状，微细的相状，都是属于行阴所收摄。

湛入合湛，归识边际。

“湛”有为的生灭之法，“合湛”是无为的寂灭之法，也都是属识阴边际。你看阿罗汉你就很清楚，阿罗汉入了偏空涅盘...我们讲到五十阴魔，诸位知道没有离开第八识，因为你离开有为而证入无为，无为就是第八识；大乘佛法是离开有为，离开无为，才能够无住生心，生心无住，即空、即假、即中，才能够彻底脱离第八识。所以阿罗汉在整个修学当中，离开有为的生灭法，安住在无为的不生灭法，这个是第八识。

这地方是讲到五阴的范围。

净业学园136讲次 讲义308面

己三、追答并销次第

这一科是说明五阴它的一个销除的次第。

此五阴元，重叠生起，生因识有，灭从色除。理则顿悟，乘悟并销，事非顿除，因次第尽。我已示汝劫波巾结，何所不明，再此询问？

五阴的根元是重叠次第而生起的。五阴的生起我们前面讲过，五阴的生起是由颠倒生，一念的颠倒想生起。也就是说，五阴不是我们本来就有的（这很重要），我们本来没有五阴，是一念的颠倒而生起。而这个生起它不是同时生起，它是一个一个生起，说是...生因识有，灭从色除；当它生起的时候是先有识阴，才有行阴，乃至于才有色阴；但灭除的次第是从外面灭除，先灭色、再灭受、再灭想乃至于行跟识。所以说...

理则顿悟，乘悟并销，事非顿除，因次第尽

我们在修理观的时候，说是「达妄本空，知真本有」，当然一空一切空，当下成就，乘悟并销，同时销灭五阴的执取。但是在事相的修学，那你可以一个一个对治，一个一个销灭，理观跟事修是不同的，理观是同时的现前，事修是要一个一个销灭的。

我现在已经很清楚的指示，结波罗巾的六结（六根里面的六结），它生起跟销除的次第，你还有什麽不清楚的可以再来询问。

这地方是说，我们刚开始的一念清净心，后来一念妄动，迷真起妄就离家出走。离家出走以后就在五阴里面打转就回不了家，整天就活在五阴当中，今生有一个五阴，来生也有一个五阴，久了以后就忘失我们的本来面目，就像一个小孩子，欸！我不知道我家在哪里？

这怎麽办呢？

大慈悲的佛陀就出世了，开方便门示真实相，讲了很多语言文字的相状。我们慢慢慢慢的读读读，哦！原来我本来面目不是这样子，我们就找到了家。找到了家，我们开始返妄归真，在破妄显真的过程当中，回家的路你得一步一步走，破除虚妄，先破外境的执取，先破色阴。你看我们在破根尘识，先破尘，然后再破根里面的感受，然后再破识的想（识就包括想行识都在识里面）；根尘识先脱尘，我们先跟外境保持距离，然后再远离我们心中的六根感受，再破除我们心中的想像。销灭的过程是有次第的，由外而内，就像我们脱衣服一样，你穿了五件衣服，你肯定是先脱外面的那一件，再脱第四件，再脱第三件…你不可能你第四件衣服不脱，就脱第五件衣服，不可能的事情嘛！所以五阴它是重叠生起的，销灭也是要次第的销灭。

戊二、结劝传示

汝应将此妄想根元，心得开通，传示将来末法之中诸修行者，令识虚妄，深厌自生，知有涅盘，不恋三界。

这一段是佛陀对我们最后总结的开示：

说：“汝等”，包括与会的大众，包括我们末世的弟子。我们应该将此五种妄想的根元，所谓五阴的五种妄想根元，心得开通，好好的深入的观察，色阴为什麽就是坚固的妄想？乃至于识阴为什麽它就是一种颠到妄想？你要很清楚的开悟通达。（这讲到自受用）

传示将来末法之中诸修行者

而且将此五阴虚妄，所谓五阴本来虚妄，我们的真如本来具足，所谓达妄本空，知真本有，这样的一个法门传给末法的修行之人。让他知道把心带回家，你要先知道家在哪里，你不要修了半天还在五阴里面打转，还没有上高速公路，那你就是还没上路，你根本还不认清路头嘛！

令识虚妄，深厌自生，知有涅盘，不恋三界。

你能够如实的了知五阴是虚妄的，这种深重的厌离之心自然生起，能够了知涅盘的真实功德是本来俱足的，我们就不再贪恋三界。

我们大乘佛法的菩提心，我们一旦谈菩提心，你肯定要谈空正见，这二个是分不开的。只有菩提心没有空正见，这个菩提心很快的退失掉，菩萨的愿力是要有智慧做基础的。

它这地方就讲：令是虚妄。你那种深重的厌离心才能够生起。

我们为什麽要产生厌离？

因为我们观察三界的快乐…因为我们一个人喜欢快乐，人是追求安乐，但是三界的快乐是有过失的。说，五阴好不好？我们凡夫也觉得，欸！五阴有时候也有快乐，我吃一个美好的东西，我也觉得很快乐。但是这地方有什麽问题？为什麽佛陀要让我们了解五阴的虚妄？

说：好！我们现在不想回家，我就活在五阴当中，这样好不好？

不好！因为你利用五阴创造出来的快乐至少二种过失：

一、无常败坏的过失，你过去生很辛苦的布施、持戒，创造一个快乐的五阴，但是你经常能够拥有吗？不可能！你死亡的时候，你什麽都破坏了，你不是空欢喜一场吗？

所以无常败坏让我们感到弟子心不安，你不安稳，你不知道你明天起来的时候你五阴还在不在啊？你譬如你今天住在一个很漂亮的房子，这个房子是地震带，你不知道你睡着第二天起来的时候，你的房子还在不在？你会觉得快乐吗？你内心不安稳就不可能快乐。所以五阴所创造的快乐是不安稳的，有无常败坏的过失。

二、它有三恶道的过失，你利用五阴来追求快乐，你肯定带动烦恼；因为它本来就是烦恼构成的，它的本质就是烦恼，烦恼就会带动罪业，有罪业就有未来三恶道的痛苦。所以你用五阴来创造快乐，你来生要付出惨痛的代价。

佛陀常常讲一个譬喻说：你吃刀上的蜂蜜，这个蜂蜜很甜美，但是蜂蜜背后有一把刀，把你的舌头割伤。所以我们要知道，我们想要追求快乐，身为一个有情众生这是可以理解的，但是你要追求没有过失的快乐。你想要去吃蜂蜜，但是你不要去吃刀上的蜂蜜啊！佛陀没有叫你不要吃蜂蜜，你要吃桌上放在瓶子里面的蜂蜜。你去拜佛，你内心是法喜充满，你有十块钱，你保留五块钱，你把五块钱去帮助别人，你产生快乐。这种快乐是功德相，这种快乐会创造来生的快乐，我们应该追求那种没有过失的快乐。这地方就是你要用智慧观察，你才能坚定你所发的愿力，愿力是跟智慧有关系，观照力影响你的誓愿力。

这地方佛陀告诉我们说：真如本性是俱足无量没有过失的功德，而你的五阴身心世界这种快乐是夹带过失的，无常败坏的过失，有来生三恶道的过失，你要好好清楚的了解，这样子你才能够坚固你的菩提心的。

甲三、流通分（分二：乙一、如来叹述。乙二、大众欢喜）
乙一、如来叹述（分二：丙一、明灭恶力用。丙二、明生善力用）
丙一、明灭恶力用
我们好好的去受持本经、弘扬本经，有什麽样灭恶的功德。
多功较量
问
阿难！若复有人，徧满十方所有虚空，盈满七宝，持以奉上微尘诸佛，承事供养，心无虚度，于意云何？是人以此施佛因缘，得福多不？」
佛陀经常用较量的方式，先讲出一个情况，然后再做出对比。

说：假设有一个人，这一个人做什麽事呢？他用徧满十方的虚空，把这个虚空装满了七宝，然后再用这麽多珍宝去供养十方的微尘诸佛；用这麽多的珍宝去供养这麽多的佛，而且是一一的亲自的去承事供养，不是你用寄的寄过去，是人直接走过去，而且内心当中是心无虚度，内心当中对每一尊佛都保持念念之间的虔诚恭敬。

这不可思议，心也不可思议，所供养的珍宝也非常的多，供养的又是十方诸佛。这个人这样的一个布施的因缘，佛陀问阿难尊者说：你认为这个福德是不是很多呢？佛陀提出这个问。
答
阿难答言：「虚空无尽，珍宝无边。昔有众生，施佛七钱，舍身犹获转轮王位，况复现前虚空既穷，佛土充满，皆施珍宝，穷劫思议，尚不能及，是福云何更有边际？」

阿难回答佛陀说：「虚空是无有边际的，所以虚空里面的珍宝当然也没有边际。这地方是说，他能布施的心量是广大无边的，能施的心不可思议。第二个讲到他所布施的佛陀，是最胜第一的福田，也是不可思议。举出一个例子说：过去有一个众生。这个众生古德的注解说是阿那律尊者，阿那律尊者他曾经用一个七钱，数量很少，七个钱跟前面无量的珍宝比起来太少，用这七个钱，但是他供养是一尊佛，他不是供养无边的佛，是供养一尊佛，来生犹获七生七世的转轮圣王。用七钱供养佛陀尚且七生转轮圣王，享受七宝千子的福报，更何况你现在用现前无穷尽虚空的珍宝，来供养充满十方佛土的诸佛，以这麽珍贵的珍宝，而且以这麽虔诚恭敬的心来供养。这个福报以我阿难来说，我用穷劫的时间来思议也算不出来，这个福报又怎麽会有边际呢？」

这是佛问，阿难尊者的回答。先提出一个广大的福报来让我们想像，因为我们的想像一定要对比，凡夫的思考是二分法，二分法要对比，先安立一个很大、很大的功德再来对比。佛陀这以下就正式对比。
显经功超
极恶因果
佛告阿难：「诸佛如来，语无虚妄。若复有人，身俱四重十波罗夷，瞬息即经此方他方阿鼻地狱，乃至穷尽十方无间，靡不经历。
佛陀又讲出另外一件事情，要讲之前佛陀先证明佛陀是不妄语：

说：「身为一个佛陀，他的特点是他讲的话是不虚妄。佛陀一生当中，要嘛不讲话，保持默然，表示这一件事情还不确定。说：佛陀，我会不会往生阿？佛陀不回答，佛陀只有为初地以上菩萨才授记，因为我怎麽知道你会不会往生呢？这地方充满变数。佛陀不为不定聚的众生做最任何授记，所以佛陀不回答。但是佛陀一旦回答，就是真实不虚，佛陀的口叫金口，一讲出去的话是三世不改，佛陀讲的话是没有虚妄。
在没有虚妄当中，佛陀就以它不虚妄的真实语，讲出以下的话：

有一个人他过去造了声闻的四波罗夷，俱足四重戒法全部都破了，而且也破了菩萨戒的十波罗夷，当然这罪就特别的重。他这麽重当中，他的时间也不多了，他“瞬息”，就是可能他生命也快结束了，马上就要经历他方的阿鼻地狱，此方的阿鼻地狱结束以后，再经过他方的阿鼻地狱，乃至于他要次第辗转的穷尽十方世界的无间阿鼻地狱都要经过，这个人罪太重了。
那怎麽办呢？
暂时弘经 能以一念将此法门，于末劫中开示未学。

这个人造了这麽重的罪，但是他能够一念的将此《首愣严王三昧》的法门，在末法当中，开示这些颠倒众生，整天就是心外攀缘的这些人。

这一念法门啊！《愣严经》就是在讲一念而已，一念的相应，一念的回光返照，正念真如，就做这件事情。
罪灭往生
是人罪障，应念销灭，变其所受地狱苦因，成安乐国，得福超越前之施人，百倍、千倍、万倍、千万亿倍，如是乃至算数譬喻所不能及。

这个人的罪障就在一念之间的回光返照，正念真如当下销灭，而且他的业也改变了；念头改变以后，他未来的果报就改变，他本来要到地狱去，变成安乐果。而他的福报也超过前面用无量无边的珍宝布施十方诸佛的功德，百倍、千倍、万倍、千万倍，乃至于算术譬喻所不能及。

这地方是说明，我们用有限的财富来布施跟用佛法的修行是不一样的，其实这就是福报跟善根的比较。福报它的情况有什麽缺点呢？在『智度论』上说，我们修习善业它没有解脱分；我烦

恼很重，我布施了回来以后，烦恼还是很重。它对烦恼没有对治的力量，你看你是修了很大、很大的慈善事业回来以后，烦恼还是很重。只是在这麽多烦恼当中，上面有一个善业把它压住，叫如石压草，烦恼都没有对治，修了一辈子福报，烦恼还是跟你以前完全原封不动，因为福报不是对治烦恼之因。但是你修止观就不一样，你心中会产生解脱分，会产生光明，它对烦恼有对治力，它有返妄归真的力量，那可不得了！那是一个生命的改变。所以说，我们修习福报，是生灭的因缘，而修学善根是生生世世根本上的改变；一个是没有解脱的力量，一个是有解脱的力量，那当然不同。

古德对这样佛陀开示，他的注解说：为什麽一念的相应能够灭这麽多的罪业，能够增长这麽多的福报呢？
古德说：「因为达妄本空，何罪业而不消；知真本有，何功德而不成。」

你造罪是根据什麽呢？你就是根据五阴身心去造罪的嘛！你当初这个造罪的心，本来就是毕竟空的，觅心了不可得，何罪业而不消呢？
你知道你的本性是清净本来俱足，何功德而不成呢？

我们一念的相应，已经成就一个成佛的种子，一个未来的种性成就。这地方的功德就在这个地方，他产生灭恶生善，他直接的正念真如，产生的力量…蒲益大师说：灭业障如翻大地，是从根本大地上的转变。一个人要销业障，你一定要觉悟真理，没有其它的方法，不是整天在那边忏悔。蒲益大师说：那个是吃止痛药而已。忏悔以后，你以后还是继续造罪，因为你没有真正的觉悟。蒲益大师说：真正的忏悔你要真实的觉悟到达妄本空，知真本有，才是真正的忏悔，发自内心根本的忏悔。
丙二、明生善力用

阿难！若有众生，能诵此经，能持此咒，如我广说，穷劫不尽，依我教言，如教行道，直至菩提，无复魔业。」
这地方讲到增长我们大乘的菩提善根：

若有众生能够经常的读诵这部经，能够诵持『愣严神咒』，这麽多的功德，如果以我佛陀的角度来广泛宣说，那是经历穷劫都不能够穷尽的。如果能依我所说的《首愣严王三昧》的法门，依我教言，宣扬此法门，成就利他之功德；如教行道（自利的功德），你自己受持对别人演说，你有什麽好处呢？你从凡夫位到无上菩提，你经常知道回光返照，正念真如，经常知道达妄本空，知真本有，起码你在过程当中，不会招感魔业。

这地方的魔业包括什麽？包括不会招感凡夫的罪业，也不会招感外道的邪见，也不会招感二乘的偏空涅盘，你在整个回家的路，你会直趋无上菩提，不会有中间的差错。」

你看刚开始我们大家都发菩提心，一直往大乘的无上菩提走，但是越走人越少，很多人不晓跑到哪里去了，有些人跑到外道，有些人跑到二乘去，他就是没有好好的把整个过程，很清楚的弄清楚，这很可惜，初发心很好，中间产生差错。
乙二、大众欢喜

佛说此经已，比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、一切世间天人阿修罗，及诸他方菩萨、二乘、圣仙童子，并初发心大力鬼神，皆大欢喜，作礼而去。

佛陀宣说这一部《首愣严》的法门以后，与会的比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，乃至于一切的六道凡夫中的天人、阿修罗，还有他方世界的菩萨，二乘的圣人，圣仙童子。
“圣仙童子”指的是谁呢？古得注解说：内修圣道，但外表现出仙身。以及初发心的护法尊神，金刚藏王菩萨等等，皆大欢喜，作礼而去。

佛陀讲完以后大家表示欢喜，就是他自己受益他才会欢喜，他真实的了解；说我现在还没办法回家，但是至少我知道回家的路，「把心带回家」，至少我们整个修行的方向明确，这个以后就慢慢走了，修行可以走得慢一点，至少你不会走错，走错就糟糕了，走慢你还有希望。
所以我们研究这一部经，起码有什麽好处呢？认清路头，认清回家的路。
肆、结示劝修三
《愣严经》它把生命分成真实跟虚妄，首先我们要破除虚妄安住真如，这第一件事情。
甲一、安住真如
真妄不二
阿难！汝犹未明一切浮尘诸幻化相，当处出生，随处灭尽；幻妄称相，其性真为妙觉明体。
重点复习：

我们在生命当中分成二部份：一个是、浮尘诸幻妄相，外在五阴的相状。这个相状是什麽呢？当处出生，随处灭尽；它只是一个虚妄暂时的假相。第二个、它内在的体性是真实不变的功德。
本经先把生命区分成二块，一个是虚妄的假象，一个是真实的功德，先这一部份。
观相元妄
如是乃至五阴、六入，从十二处，至十八界，因缘和合，虚妄有生，因缘别离，虚妄名灭。
虚妄是什麽相貌呢？
是因缘和合而生，因缘别离而灭，所以它是生灭之法，是暂时之法，我们没有主导性的。

观性元真
殊不能知生灭去来，本如来藏，常住妙明，不动周圆，妙真如性；性真常中，求于去来，迷悟、生死，了无所得！
而我们的真实之法是常住妙明，不动周圆的一种真实的功德。
这地方讲到一个观念：
性真常中，求于去来，迷悟、生死，了无所得！

真中本来没有妄，一个菩萨不容易啊！他面临的是内心无量无边的烦恼，要面对无量无边的罪业。那他怎麽办，他云何应住呢？他凭什麽说：众生无边誓愿度，烦恼无边誓愿断，他用什麽理由讲出一句话？

其实靠这一句话：『何期自性本自清净』，在一念的心性当中本来就没有烦恼，本来就没有罪业，这个菩萨才能够安心的安住下来。那只是一种缘生缘灭的假相，都是可以消灭的。

对这地方的胜解会影响我们菩提心是不是真实的发起来，就是本来没烦恼，本来没有罪业，本来没有生死，这是一个非常重要的观念，胜解的观念，「正念真如」。或者我们说「安住真如」。你经常要远离五阴的假相，安住在你真实的心性，这是第一件事情。
甲二、成就三不　（不迷、不取、不动）

第二、成就三不，你不是安住就没事的，五阴身心它可不会放过我们的。因为过去我们跟它打成一片，太熟悉了，你对治它，它肯定要反弹的，真妄交攻，所以才会有五十种阴魔。那怎麽办呢？你不要乱动，不迷、不取、不动。你不要乱动它就消失掉，你一乱动你就完了，五阴的魔境要的就是你乱动，一念妄动全体残。那怎麽不乱动呢？
客不成害
然彼诸魔，虽有大怒，彼尘劳内，汝妙觉中，如风吹光，如刀断水，了不相触；汝如沸汤，彼如坚冰，煖气渐邻，不日消殒，徒恃神力，但为其客。

然彼诸魔，魔从二方面来说：第一个是什麽？你的冤亲债主，他不会放过你，过去生我们对不起他，你现在想要往生净土，他不同意的，这是一种魔障，冤亲债主。

第二、大力鬼神，魔王当然不会亲自找你，他根本不把我们当一回事，他派他的大力鬼神来干扰你就够了。

这二种人看到你在那个地方念佛要求生净土，他的心情大怒，非常生气。但是有一个地方我们要知道，他生气是他生气，彼尘劳内，我妙觉中。他安住在一种生灭颠倒的妄想当中，我们安住在清净的妙觉心中，咱们二个是不同的道路啊！你走你的路，我走我的路。这地方讲出一个譬喻：如风吹光，如刀断水。第一个、风跟光的譬喻；你看风吹来吹去，光明会动摇吗？当然光明不会动摇嘛！如刀断水，刀可以把水断掉吗？断不了。
所以说，真跟妄是不能够接触的，它活在妄想，你活在真心，这二个是二码子事。
汝如沸汤，彼如坚冰，煖气渐邻，不日消殒
这又讲到另外一件事情，不但是各走各的，而且还邪不胜正。怎麽说呢？

佛陀说，我们修止观的人就像热汤一样，魔王冤亲债主活在妄想当中，他就如冷坚冰。诸位你想想看，是坚冰把热汤消灭，还是热汤把坚冰消灭？当然是热汤把坚冰消灭，我是热汤，你靠近我，你就融化，这是邪不胜正的道理。

所以徒恃神力，但为其客；魔王冤亲债主在那个地方很生气，但是他一点办法都没有。因为他只是客人，客人就是他没办法主导我们，真如本性充满了正气，活在妄想是幽暗之气，他怎麽能够干扰你呢？但是他不能干扰我们，的确我们看到很多人，被魔境一干扰的时候都退转，这怎麽回事？
迷乱由主　成就破乱，由汝心中五阴主人，主人若迷，客得其便。

原来不是冤亲债主破坏我们的戒定慧，会成就破乱戒定慧是我们的主人，迷惑颠倒，客人才有机可乘。你自己颠倒，你不坚持真如，你从真如当中退出来活在妄想，他才有办法对治。

我们在正念真如的时候，活在光明当中，黑暗不敢靠近，但是你一离开光明，黑暗就进来了。你不能离开三宝，离开三宝你就完了！你说，修行很辛苦啊！你不修行你更糟糕，问题在这里，不是说修行很辛苦，你难道还有其它选择吗？

你修行这个光明是把你保护住，外面很多魔王恨不得你赶快出去，你一退转，魔王就把你抓住，等你很久了！

所以主人，你不能迷惑啊！你一迷惑，你的光明消失了，魔王就有机可乘，所以我们自己是自己伤害自己才有办法。
悟则必胜
当处禅那，觉悟无惑，则彼魔事，无奈汝何！阴销入明，则彼群邪，咸受幽气，明能破暗，近自销殒，如何敢留，扰乱禅定！

所以我们在面对魔境的时候，你肯定在修学过程当中打了妄想。没关系！赶快把正念再提起来

，安住在禅那当中，安住在真如心中，只要我们的心中保持一念的觉悟而没有迷惑，魔王是无奈如何的！

前面说过，他活在妄想，你活在真如，他是黑暗，你是光明，他怎麽拿你有办法呢？

所以我们不断的坚持真如，五阴的魔境慢慢慢慢就被光明所消失了；魔境都是属于幽暗之气，我们真如是属于光明之气，所以时间久了自然自动消失，它怎麽敢留下来破乱你的禅定呢？

我们会被魔境所干扰表示你没有坚持光明。很多人说，为什麽有黑暗？因为你没有坚持光明，你坚持光明，黑暗就消失掉。我们打佛七的时候也是这样，你看有些人念佛的时候，念了三天，欸他就上路了！佛号念得非常好，有些人念了三天，心都还是乱七八糟。

你说：我妄想很重。这不是理由，这跟妄想重不重没有关系，每一个人来打佛七妄想都很重，哪一个人妄想不重啊？关键是你要不要坚持佛号，不是说妄想重不重，你坚持佛号，佛号是清水珠，「清珠投于浊水，浊水不得不清。」你坚持佛号，妄想就消失了。所以打佛七，看谁能够上路就是谁对佛号的坚持，谁对佛号的皈依心强，谁就上去了。真如本性的道理也是这样，你要坚持真如，妄想自然消失掉，不过那一分的坚持是来自于胜解，你要如实的了解。

甲三、功德超胜

迷故成障　众生迷闷，背觉合尘，故发尘劳，有世间相。

众生怎麽就有六道轮回的痛苦呢？是不是上帝创造的呢？

不是！是我们一念迷惑颠倒的心，我们背离我们真如的觉性，而去追求外在的尘劳，所以才招感烦恼业力，才有这六道之相。

六道的痛苦是一念妄想变现出来的，是自己创造出来，是一念的妄想。

悟则功超

我以妙明不灭不生，合如来藏，而如来藏，唯妙觉明，圆照法界。是故于中，一为无量，无量为一，小中现大，大中现小；不动道场，徧十方界，身含十方无尽虚空，于一毛端，现宝王刹，坐微尘里，转大法轮。

佛陀的功德是怎麽来呢？

佛陀的功德不可思议，一为无量，无量为一，理事无碍，小中现大，大中现小，事事无碍，内心安住不动道场，同时普徧十方，他的法身能够含徧十方的无尽虚空，在一个小的毛端当中，现广大的宝王刹，在小的微尘当中现广大身，转大法轮。

为麽佛陀有这麽多功德？因为他随顺于一念妙明的不生灭心，而顺从于如来藏，所以开发这个功德。

结示劝修　灭觉合尘，故发真如妙觉明性。

因为他远离世间的妄想，顺从真如本性，所以把真如的功德开显出来。

这地方的总结讲出一个非常重要的道理，我们生命当中，我们有二个选择，第一个、我们还是活在过去，我们还是随顺我的妄想，我想要干什麽就干什麽，那就完了！你今生没有希望，你来生更没有希望，你就是走上一个颠倒痛苦的道路去，你自己选择的。痛苦了很久，总有一天你觉悟了，你在读《愣严经》，你还得乖乖的回来，你还是要走这一条路，因为你没有其它路可以走，你离苦得乐只有回到真如。所以我们现在继续选择随顺妄想，那就是故发尘劳，有世间相，这佛陀也救不了你。

第二、我们正念真如，顺从真如，顺从弥陀的本愿，欸！我现在不够好，但是我们慢慢慢慢走向光明，走向功德。

这就看你要觉悟不觉悟，你的心，痛苦也是它，快乐也是它，你要顺从妄想，那就生死流转，你要顺从真如，那就创造功德，生命就在你一念之间。当然这一念的抉择，你要花很多、很多时间的学习，包括生命中的经验，你才能够产生强大扭转的力量。

当然我们要改变自己不是那麽容易，但是至少你要先承当，先相信你有真如本性，你先相信五阴身心是生灭的、是痛苦的，先相信这件事情。先给自己生命的方向先明确，返妄归真，然后再配合念佛，『禅净双修』，那就更殊胜。

我们这一部经，我刚刚在上课之前讲过，《愣严经》是破除虚妄，它的定位是破除虚妄，至于开显功德这一部份，就是未来我们，比方说『梵网经、法华经、华严经』这一部份，如果有因缘的话，那我们就知道怎麽样依止真如，依体起用，积功累德创造万德庄严。但是这一部经起码，他告诉我们怎麽去远离妄想，怎麽去安住真如。

我个人认为，即使你不修『法华经』、不修『华严经』，你能够用本经的不随妄转。说：我妄想很多，但起码我能够安住真如不随妄转，然后再配合佛号，你肯定可以往生。我不敢保证你今天能够成就很大功德，你要成就功德，那你要修『梵网经』，怎麽去发起菩提心，断恶修善度众生--『法华经』。但起码你修《首愣严王三昧》，你能够做到不随妄转，心常觉照，不随妄转；烦恼很多，但是我还是正念分明，烦恼打你的，我安住在我的真如，那麽这个时候，就像忏公师父常说的：「在本来无一物当中，把佛号提起来。」一方面顺从真如，一方面顺从本愿，达到临终的正念，肯定可以做到。积功累德到了净土以后再做也可以、也可以！

所以本经我觉得它在整个菩萨道当中，破除虚妄，安住真如，这是我们整个修学的宗旨。
2009年8月10日星期一
净界法师简介

净界法师，于公元1983年毕业于中原大学机械工程系，役满之后，进入中国钢铁公司担任机械工程师，时有都市佛学院，因对佛教有好感，遂往参加，讲课法师适为慧天老和尚，是为法师初入佛门之因缘。

1987年净界法师出家受戒，并就读净律学佛院(第一届)，为期3年，受教于达理老法师、性梵老法师等已故尊宿，以及道海律师、果清律师、慧天老和尚等善知识座下，并兼任教务工作之推行，得以亲受老和尚之教导，于解门、行门、事务门及性格之陶冶等方面，受益良多，并于1993年起担任净律学佛院教务主任至今。

净界法师之修学以天台为宗，旁及唯识、中观，并汇归净土法门。教义之研究以中国传统佛法为主，其中最服膺《楞严经》、《法华经》、《阿弥陀经》等经论，及蕅益大师之思想。并曾于本院、莲因寺、北部斋戒学会、南普陀佛学院及福严佛学院等多处讲学，授过之课程有《佛法修学概要》、《灵峰宗论》、《百法明门论》、《唯识三十颂》、《教观纲宗》、《小止观》及《弥陀要解》等课程，并已制成录音带流通。

净界法师鉴于末法时期，正法衰微，众生迷惑、彷徨，亟须佛法光明之引导，使内心有真正之皈依处，因此弘扬正法、续佛慧命，使令佛法的光明得以灯灯无尽、永久住世，至为重要。而佛灭度后，法赖僧传，是故法师以僧伽教育为己任，课余之时随缘讲学、参访，使更多人对佛法生起欢喜，乃至破恶、生善、入理之益，进一步生起广大的菩提心，同登极乐、同成佛道，是为法师自利、利人之志。

南无阿弥陀佛，分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论
https://pan.baidu.com/s/1qhjM7EGFjU7ZUtA4AUmKCA
师兄，您好，分享给您学佛精品好书，建议使用电子书阅读器，保护视力，需网盘保存、下载、解压缩，欢迎流通赠阅！

传统文化、戒淫修福、中医养生等
http://pan.baidu.com/s/1kTunurP

弘扬和落实中华传统文化
http://pan.baidu.com/s/1bnhbS4Z

乾隆大藏经（龙藏）txt全-精排版
https://pan.baidu.com/s/16lPR77SvjgPBg2pHsOp2iw

分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论
https://pan.baidu.com/s/1DmMqgmVAhZuDaDB8CxqrZw

https://pan.baidu.com/s/1NcY19feLvDZm739KrGqe5A

般若文海txt
http://pan.baidu.com/s/1xM8Ou

好听的佛号，分享给您
https://pan.baidu.com/s/1XOnbMzMfFluY1h2mlfJTsw

南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛
弘愿寺，为纯依善导大师之教、专修净土的念佛道场；寺名「弘愿」，典出善导大师《观经疏》「别意之弘愿」，意为：乘弥陀弘誓大愿力，一切众生得生净土。弘愿寺殿堂建制、本尊安奉、牌匾楹联、念诵仪规，皆完全依善导大师「五正行」为标准，唯突出一个「专」字——专净土，专念佛，专善导。
https://www.hongyuan.si/
以善导大师的净土思想为弘法理念，所有法宝均为免费结缘，免费邮寄。欢迎索请！

佛教净土宗(上面有很多TXT格式经论)
http://www.pureland-buddhism.org/

净宗讲堂 在线观看
http://www.jingzongfashi.com/

戒色义工收集整理
戒色百科全书
http://pan.baidu.com/share/link?shareid=617125&uk=2701938221

东方人生智慧珍品系列丛书（共10册）已绝版
http://pan.baidu.com/s/1tJAWi

请勿堕胎反堕胎宣传单和书籍（请转发，功德无量，利益无量）
http://pan.baidu.com/s/1ntNwL4l

排版助手软件（电脑版，可以排版TXT格式文档，优化格式错误，提升阅读体验）
https://pan.baidu.com/s/1qTdJTPjQarMapJjmFJ3tVA